

El parentesco cósmico:
una ética basada en el ahimsa

Santiago Tristany

2026

PRÓLOGO	8
INTRODUCCIÓN: EL DESPERTAR DE LA CONSCIENCIA ZOE.....	9
I. LA ESCENA.....	9
II. LA DISOCIACIÓN PRÁCTICA: UN DIAGNÓSTICO	11
III. EL FIN DEL TRIBUNAL CÓSMICO.....	13
IV. LA TRAMPA DEL LENGUAJE.....	15
V. LA ELECCIÓN INFORMADA Y SUS LÍMITES	17
VI. BIOS Y ZOE: LA VIDA QUE HEMOS APRENDIDO A NO VER.....	18
VII. LA COHERENCIA ONTOLÓGICA: LO QUE HACEMOS NOS CONSTITUYE.....	19
VIII. EL PARENTESCO CÓSMICO: VER AL OTRO COMO SUJETO	20
IX. EL MAPA DEL VIAJE	21
X. EL AMOR COMO PRÁCTICA.....	23
BIBLIOGRAFÍA DE LA INTRODUCCIÓN	24
PARTE I: LA DECONSTRUCCIÓN DEL DOGMA	28
CAPÍTULO 1: LA ILUSIÓN DE LA OBLIGACIÓN MORAL	29
I. UNA EXPERIENCIA COTIDIANA	29
II. EL DHARMA NO ES UN DEBER: LA ÉTICA SIN OBLIGACIÓN EN LA INDIA	30
III. EL <i>LI</i> NO ES UNA LEY: LA ÉTICA SIN OBLIGACIÓN EN CHINA	32
IV. UBUNTU, AYNÍ, HAQQ: LA ÉTICA RELACIONAL SIN TRIBUNAL.....	33
V. LA GENEALOGÍA EUROPEA DEL «DEBER»: CÓMO SE CONSTRUYÓ EL TRIBUNAL.....	34
VI. LA GRAMÁTICA Y LA REIFICACIÓN DEL DEBER: CÓMO EL LENGUAJE CREA EL TRIBUNAL.....	37
VII. LA PREGUNTA QUE QUEDA ABIERTA.....	45
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO.....	46
CAPÍTULO 2: EL ERROR DEL NATURALISMO Y LA COSIFICACIÓN DEL MUNDO	48
I. EL RÍO QUE DEJÓ DE HABLAR.....	48
II. LA GRAMÁTICA DE LA COSIFICACIÓN	48
III. LA HERENCIA CARTESIANA: LA INVENCION OCCIDENTAL DE LA MATERIA INERTE	49
IV. EL JAGUAR ES UNA PERSONA: EL PERSPECTIVISMO AMERINDIO.....	54
V. EL RÍO ES UN ANCESTRO: ONTOLOGÍAS DE TODOS LOS CONTINENTES.....	56
VI. LA PIEDRA TIENE AGENCIA: LOS NUEVOS MATERIALISMOS.....	59
VII. DEL OBJETO AL SUJETO: EL GIRO ONTOLÓGICO	60
VIII. DE LA EXTRACCIÓN A LA DIPLOMACIA: CONSECUENCIAS ÉTICAS	62
IX. LA PRÁCTICA: VER SUJETOS DONDE VEÍAMOS OBJETOS.....	63
X. EL MUNDO ESTÁ LLENO DE PERSONAS	64
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	66
PARTE II: LA ARQUITECTURA DEL VALOR	68
CAPÍTULO 3: MÁS ALLÁ DEL ESPECISMO Y EL SINTIENTISMO: LA ARQUITECTURA DEL VALOR..	69
I. LA ILUSIÓN DEL CÍRCULO MÁGICO Y EL LÍMITE DEL DOLOR.....	69
II. EL DESMONTAJE DEL MONOPOLIO HUMANO Y LA ESTRUCTURA DE LA EXCLUSIÓN.....	70
III. LA TRAMPA DEL SINTIENTISMO: POR QUÉ EL DOLOR NO ES EL ÚNICO UMBRAL	71
IV. EL CRITERIO DE LA VIDA: ZOE, TELEOLOGÍA E INTERESES PROPIOS	72
V. CONSIDERABILIDAD VERSUS SIGNIFICANCIA: LA DISTINCIÓN TEÓRICA	74
VI. HACIA LA SIMPOIESIS Y LA DIPLOMACIA MULTIESPECIE	75
VII. LA COHERENCIA ONTOLÓGICA: LO QUE HACEMOS NOS CONSTITUYE.....	76
VIII. LA PREGUNTA QUE QUEDA ABIERTA	77
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO.....	78
CAPÍTULO 4: ZOE: LA FUERZA IMPERSONAL QUE NOS ANIMA	80

I. EL UMBRAL DE LO IMPERSONAL: MÁS ALLÁ DEL NOMBRE Y EL ROSTRO	80
II. FUNDAMENTO BIO-ONTOLÓGICO: AUTOPOIESIS, SENTIDO Y AGENCIA BASAL	81
III. LA CIENCIA DE LA RELACIONALIDAD: SIMBIOGÉNESIS Y REDES DE VIDA	82
IV. EL SACRIFICIO CELULAR: EL CUERPO COMO PRIMER ECOSISTEMA Y LA GRATITUD COMO FUNDAMENTO BIOLÓGICO DE LA ÉTICA	83
V. EL IMPERATIVO ONTOLÓGICO Y LA METAÉTICA DE LA COHERENCIA.....	89
VI. ONTOLOGÍAS RELACIONALES Y VOCES SITUADAS: EL MULTINATURALISMO Y LA ANIMACIDAD.....	90
VII. CIERRE: TEJER EL PARENTESCO	91
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO 4.....	92
PARTE III: LA FORMACIÓN DEL SUJETO ÉTICO	95
CAPÍTULO 5: LA EDUCACIÓN MORAL Y LA DISONANCIA COGNITIVA: EL NIÑO ANTE EL TRIBUNAL INVISIBLE.....	96
I. UNA ESCENA QUE TODOS HEMOS VIVIDO.....	96
II. EL NIÑO NO ES UN RECEPTÁCULO PASIVO.....	96
III. LA TEORÍA DEL DOMINIO SOCIAL-COGNITIVO: LA DISTINCIÓN QUE LO CAMBIA TODO.....	97
IV. TIPOS DE CONTRADICCIÓN QUE EL NIÑO DETECTA.....	98
V. EL DOBLE VÍNCULO Y LA DISONANCIA COGNITIVA	99
VI. LA DESCONEXIÓN MORAL COMO ESTRATEGIA DE SUPERVIVENCIA.....	100
VII. EL DAÑO AL DESARROLLO COGNITIVO Y MORAL	101
VIII. LA FRAGILIDAD DEL SISTEMA Y LA POSICIÓN DEL NIÑO.....	102
IX. EL PAPEL DEL EDUCADOR: COHERENCIA Y CLIMA MORAL	103
X. APORTES DE OTRAS TRADICIONES: LA EDUCACIÓN MORAL COMO CULTIVO Y COMO DIÁLOGO	104
XI. LA EDUCACIÓN COMO OBLIGACIÓN VS. LA EDUCACIÓN COMO INVITACIÓN	107
XII. PRÁCTICAS PARA UNA EDUCACIÓN DE LA COHERENCIA	107
XIII. EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO: LA COHERENCIA COMO SALUD.....	108
XIV. CIERRE: EL NIÑO QUE VE.....	109
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO.....	110
PARTE IV: LA GRAMÁTICA DEL PARENTESCO CÓSMICO	112
CAPÍTULO 6: LA GRAMÁTICA DEL PARENTESCO CÓSMICO: PRINCIPIOS, CRITERIOS Y PRÁCTICAS DE LA COHERENCIA.....	113
I. LA PREGUNTA QUE QUEDA CUANDO EL TRIBUNAL SE DISUELVE	113
II. LA ESTRUCTURA DE UNA ÉTICA SIN TRIBUNAL	113
III. LOS PRINCIPIOS	115
IV. LOS CRITERIOS.....	118
V. LAS VIRTUDES	120
VI. EL PROCEDIMIENTO DE DECISIÓN.....	121
VII. LA COMUNIDAD: EL CONTEXTO DE LA DELIBERACIÓN.....	122
VIII. LOS LÍMITES DE LA ÉTICA	123
IX. LAS PRÁCTICAS: LA ÉTICA ENCARNADA	124
X. LA RELACIÓN CON OTRAS TRADICIONES.....	126
XI. LA TRANSMISIÓN SIN DOMINACIÓN	128
XII. LOS UMBRALES DE TRANSIGENCIA TRÁGICA	129
XIII. CIERRE: LA ÉTICA COMO PRÁCTICA DE LA ATENCIÓN.....	130
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO.....	131
PARTE V: LA IMPOSIBILIDAD DE UNA MORAL UNIVERSAL.....	133
CAPÍTULO 7: LA IMPOSIBILIDAD DE UNA MORAL UNIVERSAL: PLURALIDAD, PODER Y EL ERROR QUE CONDUCE A LAS GUERRAS.....	134
I. UNA FÓRMULA AMBIGUA QUE NO RESOLVIÓ NADA.....	134
II. LA TESIS FUERTE Y SUS FUNDAMENTOS.....	135
III. LA MORAL NO SE DISTRIBUYE POR TERRITORIO.....	138

IV. LA IMPOSIBILIDAD DE IMPONER LA MORAL	138
1. LEGISLAR NO ES IMPONER MORAL.....	138
2. LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE LA MORAL.....	139
3. LA INDETERMINACIÓN DE LA EDUCACIÓN MORAL.....	139
4. EL PROBLEMA DEL PODER	140
5. EL CASO DE LA ESCLAVITUD: ECONOMÍA, MORAL Y TRANSFORMACIÓN	141
6. LA PLURALIDAD DE LA EXPERIENCIA NORMATIVA.....	142
7. EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO: LA NORMA VIVIDA	143
8. LA CONSECUENCIA ÉTICA: COMPRENDER SIN JUZGAR.....	145
V. LOS GRANDES PROBLEMAS COMO PROBLEMAS SIN SOLUCIÓN COMPLETA	145
VI. EL ERROR QUE CONDUCE A LAS GUERRAS.....	147
VII. LOS APOYOS.....	147
VIII. LO QUE ESTO SIGNIFICA PARA NUESTRA PROPUESTA.....	156
IX. TRANSICIÓN A LOS «IMPOSIBLES ÉTICOS»	157
X. CIERRE: LA ÉTICA COMO CONVERSACIÓN	157
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	158
PARTE VI: LOS IMPOSIBLES ÉTICOS.....	163
CAPÍTULO 8: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: VIOLENCIAS DIRECTAS Y ESTRUCTURALES CONTRA SERES HUMANOS	164
I. UN CAMBIO DE ENFOQUE: DE LA CONDENA AL MAPA.....	164
II. LA NOCIÓN DE «JUSTIFICACIÓN MORAL»	164
III. GENOCIDIOS, MASACRES Y CRÍMENES DE LESA HUMANIDAD	165
IV. GUERRAS Y CONFLICTOS ARMADOS.....	167
V. TRATA DE PERSONAS Y ESCLAVITUD MODERNA	168
VI. TRABAJO INFANTIL Y EXPLOTACIÓN LABORAL	169
VII. DESPLAZAMIENTO FORZADO Y CRISIS DE REFUGIADOS.....	171
VIII. VIOLENCIA DE GÉNERO, FEMINICIDIOS Y TRATA SEXUAL.....	172
IX. TORTURA, PENA DE MUERTE Y SISTEMAS PENITENCIARIOS VIOLENTOS	173
X. POBREZA EXTREMA Y DESIGUALDAD GLOBAL	174
XI. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	175
XII. CIERRE: EL DIÁLOGO COMO PRÁCTICA DEL <i>AHIMSA</i>	176
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	177
CAPÍTULO 9: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: VIOLENCIA CONTRA ANIMALES NO HUMANOS	179
I. INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA MÁS NORMALIZADA.....	179
II. GANADERÍA INDUSTRIAL Y MATADEROS.....	180
III. PESCA INDUSTRIAL Y ACUICULTURA INTENSIVA	182
IV. EXPERIMENTACIÓN ANIMAL.....	183
V. ANIMALES DE PIEL, ENTRETENIMIENTO Y ESPECTÁCULOS	185
VI. CRÍA SELECTIVA Y ABANDONO DE ANIMALES DE COMPAÑÍA.....	186
VII. ALIMENTACIÓN DE ANIMALES DE COMPAÑÍA CON CARNE INDUSTRIAL.....	188
VIII. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	189
IX. CIERRE: LA COHERENCIA COMO HORIZONTE.....	190
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	191
CAPÍTULO 10: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: VIOLENCIA CONTRA ECOSISTEMAS Y ZOE	192
I. INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA CONTRA LO QUE NOS SOSTIENE.....	192
II. DEFORESTACIÓN Y CAMBIO DE USO DE SUELO	192
III. MINERÍA A CIELO ABIERTO Y EXTRACTIVISMO	194
IV. COMBUSTIBLES FÓSILES.....	195
V. AGRICULTURA INDUSTRIAL Y PESTICIDAS	196

VI. PESCA DE ARRASTRE Y ACIDIFICACIÓN OCEÁNICA	197
VII. PLÁSTICOS Y MICROPLÁSTICOS.....	198
VIII. RESIDUOS NUCLEARES Y ELECTRÓNICOS.....	199
IX. CAMBIO CLIMÁTICO.....	200
X. PÉRDIDA DE BIODIVERSIDAD Y EXTINCIÓN MASIVA	201
XI. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	202
XII. CIERRE: LA COHERENCIA COMO HORIZONTE	203
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	204
CAPÍTULO 11: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: SALUD, MEDICINA Y BIOTECNOLOGÍA	205
I. INTRODUCCIÓN: LA COMPLEJIDAD DE LA MEDICINA.....	205
II. ANTIBIÓTICOS Y RESISTENCIA BACTERIANA	205
III. VACUNAS: ENTRE LA SALUD PÚBLICA Y LA AUTONOMÍA INDIVIDUAL.....	207
IV. EXPERIMENTACIÓN CON SERES HUMANOS.....	209
V. FÁRMACOS Y CONTAMINACIÓN FARMACÉUTICA	210
VI. REPRODUCCIÓN ASISTIDA: AUTONOMÍA REPRODUCTIVA Y SUS DILEMAS	211
VII. CLONACIÓN: ENTRE LA CIENCIA FICCIÓN Y LA REALIDAD	213
VIII. EDICIÓN GENÉTICA: TERAPIA, MEJORA Y EUGENESIA.....	214
IX. ACCESO DESIGUAL A LA SALUD.....	215
X. LA MEDICALIZACIÓN DE LA VIDA	216
XI. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	217
XII. CIERRE: LA COHERENCIA COMO HORIZONTE	218
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	218
CAPÍTULO 12: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: TECNOLOGÍA, CONSUMO Y ECONOMÍA	220
I. INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA COTIDIANA DEL CONSUMO	220
II. ELECTRÓNICA Y MINERALES DE CONFLICTO	220
III. MODA RÁPIDA Y EXPLOTACIÓN TEXTIL	222
IV. TRANSPORTE Y MOVILIDAD	223
V. CONSTRUCCIÓN Y CEMENTO.....	224
VI. TURISMO MASIVO	225
VII. INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y CENTROS DE DATOS	226
VIII. PUBLICIDAD Y MANIPULACIÓN DEL DESEO	227
IX. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	228
X. CIERRE: LA COHERENCIA COMO HORIZONTE	229
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	229
CAPÍTULO 13: LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO: POLÍTICA, COMUNIDAD Y COHERENCIA PERSONAL.....	231
I. INTRODUCCIÓN: LA VIOLENCIA QUE NOS HABITA	231
II. FRONTERAS Y MIGRACIÓN.....	231
III. SISTEMA PENAL Y JUSTICIA.....	232
IV. SISTEMAS DE GOBIERNO: CORRUPCIÓN, AUTORITARISMO Y OTRAS FORMAS DE DOMINACIÓN	234
V. DESINFORMACIÓN Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN	236
VI. EDUCACIÓN MORAL CONTRADICTORIA	237
VII. COMUNIDADES INTENCIONALES: EXCLUSIÓN Y DOGMATISMO	238
VIII. COHERENCIA PERSONAL EN UN MUNDO VIOLENTO	239
IX. PACIFISMO VS. DEFENSA DE LOS VULNERABLES.....	240
X. GENERACIONES FUTURAS	241
XI. SÍNTESIS: LO QUE EL MAPA REVELA	243
XII. CIERRE: LA COHERENCIA COMO HORIZONTE	243
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	244

PARTE VII: LA PRAXIS DE LA COHERENCIA.....	246
CAPÍTULO 14: COMUNIDADES INTENCIONALES Y DEBATE ÉTICO: LA COHERENCIA COMO PRÁCTICA COLECTIVA.....	247
I. INTRODUCCIÓN: LA SOLEDAD DEL COHERENTE	247
II. ¿QUÉ ES UNA COMUNIDAD INTENCIONAL?	247
III. LA CRISIS DE LA COMUNIDAD EN LA MODERNIDAD.....	248
IV. LA COMUNIDAD COMO SOSTÉN DE LA COHERENCIA.....	249
V. EL DEBATE ÉTICO COMO PRÁCTICA DEL <i>AHIMSA</i>	250
VI. LOS ENEMIGOS DEL DEBATE: DOGMATISMO, PURISMO, EXCLUSIÓN.....	251
VII. LAS CONDICIONES DEL DEBATE VIVO	252
VIII. LA COMUNIDAD COMO RED DE APOYO	253
IX. COMUNIDADES FÍSICAS Y COMUNIDADES VIRTUALES.....	253
X. EJEMPLOS HISTÓRICOS Y CONTEMPORÁNEOS.....	254
XI. LA RELACIÓN CON EL MUNDO EXTERIOR	255
XII. LA TRANSICIÓN: DEL YO AL NOSOTROS	255
XIII. CIERRE: LA COMUNIDAD COMO PRÁCTICA DEL <i>AHIMSA</i>	256
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	256
CAPÍTULO 15: LA PRAXIS DE LA COHERENCIA: CONSTRUIR ALTERNATIVAS Y TEJER PARENTESCO.....	258
I. INTRODUCCIÓN: LA ACCIÓN EN UN MUNDO QUE RESISTE	258
II. LA CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS CONCRETAS.....	259
III. PARENTESCO MULTIESPECIE: LA DIPLOMACIA CON LOS NO HUMANOS.....	263
IV. LA ARTICULACIÓN DE LAS DOS PRÁCTICAS.....	265
V. LOS DISCURSOS MORALES EN CONFLICTO	266
VI. NUESTRA POSICIÓN: LA PRAXIS DE LA COHERENCIA.....	266
VII. CIERRE: LA COHERENCIA COMO PRÁCTICA COTIDIANA	267
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	268
CAPÍTULO 16: LA ATENCIÓN COMO PRÁCTICA ÉTICA: VER EL MUNDO SIN DISTORSIONES	270
I. INTRODUCCIÓN: LA VIRTUD OLVIDADA	270
II. LA CRISIS DE LA ATENCIÓN EN LA MODERNIDAD.....	270
III. SIMONE WEIL: LA ATENCIÓN COMO GENEROSIDAD	272
IV. LA ATENCIÓN COMO PERCEPCIÓN ÉTICA	273
V. LAS FORMAS DE LA ATENCIÓN	275
VI. LA ATENCIÓN Y EL <i>AHIMSA</i>	276
VII. LA ATENCIÓN Y EL PARENTESCO MULTIESPECIE	277
VIII. LOS OBSTÁCULOS DE LA ATENCIÓN	278
IX. LAS PRÁCTICAS DE LA ATENCIÓN	278
X. LA ATENCIÓN Y LA COMUNIDAD	279
XI. SÍNTESIS: LO QUE LA ATENCIÓN REVELA	280
XII. CIERRE: LA MIRADA QUE VE.....	280
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	281
CAPÍTULO 17: LAS RELACIONES INTERPERSONALES DESDE EL <i>AHIMSA</i>: EL DAÑO SUTIL Y LA PRÁCTICA DE LA NO VIOLENCIA COTIDIANA	283
I. INTRODUCCIÓN: EL DAÑO QUE NO SE VE	283
II. ¿QUÉ ES CAUSAR DAÑO?.....	283
III. LAS MICROAGRESIONES.....	285
IV. EL APROVECHAMIENTO DE LA VULNERABILIDAD	287
V. LA ACUMULACIÓN A COSTA DEL OTRO.....	289
VI. LA REPARACIÓN DEL DAÑO INTERPERSONAL	291
VII. LA PRÁCTICA DEL <i>AHIMSA</i> EN LAS RELACIONES INTERPERSONALES	292
VIII. LOS DISCURSOS MORALES QUE SOSTIENEN EL DAÑO INTERPERSONAL	294

IX. NUESTRA POSICIÓN: LA MORAL DEL PARENTESCO	295
X. CIERRE: LA NO VIOLENCIA COTIDIANA	296
BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO	296
EPÍLOGO: EL AMOR COMO PRÁCTICA.....	298
I. EL VIAJE QUE HEMOS HECHO	298
II. EL AMOR HA SIDO MALINTERPRETADO	298
III. ¿QUÉ ES EL AMOR COMO PRÁCTICA?.....	299
IV. EL AMOR Y LOS IMPOSIBLES ÉTICOS.....	301
V. EL AMOR COMO INVITACIÓN	302
VI. EL AMOR COMO PRÁCTICA COTIDIANA.....	302
VII. LAS FORMAS DEL AMOR.....	303
VIII. LA PRÁCTICA DEL AMOR.....	303
IX. LOS OBSTÁCULOS DEL AMOR	304
X. EL AMOR Y LA COHERENCIA	304
XI. EL AMOR Y LA MUERTE	305
XII. EL AMOR Y LA ESPERANZA.....	305
XIII. LA ÚLTIMA PALABRA	306
BIBLIOGRAFÍA DEL EPÍLOGO	307

Prólogo

Este libro no es un manual. No es un tratado. No es un panfleto. Es una invitación.

Una invitación a un viaje. Un viaje que no promete certezas, pero sí lucidez. Un viaje que no promete respuestas definitivas, pero sí preguntas honestas. Un viaje que no promete salvación, pero sí coherencia.

El viaje que te propongo está guiado por tres hilos que se entrelazan a lo largo de estas páginas: el *ahimsa*, la *zoe* y el amor.

El *ahimsa* es la no violencia activa. No la mera abstención de dañar, sino la disposición constante a cuidar, a respetar, a querer el bien del otro. Es el principio que orienta cada paso, cada decisión, cada gesto.

La *zoe* es la vida en su sentido más vasto y generoso. No solo la vida humana, con nombre y biografía, sino toda vida: la del animal, la de la planta, la del hongo, la del microbio, la del río, la de la montaña. Es la fuerza impersonal que nos anima y nos conecta con todo lo existente.

El amor es la práctica que integra ambos. No el amor como emoción pasajera, sino como forma de habitar el mundo. El amor que se demuestra con hechos, no solo con palabras. El amor que reconoce al otro como pariente, que se conmueve ante su sufrimiento, que se alegra por su bien.

Estos tres hilos no son conceptos abstractos. Son prácticas. Se cultivan, se entrenan, se profundizan. Y transforman la vida de quien los adopta.

No te pido que estés de acuerdo con todo lo que sigue. No te pido que adoptes mi punto de vista. No te pido que cambies tu vida de un día para otro. Solo te invito a leer con apertura, a dialogar con el texto, a discutir, a disentir, a enriquecerlo con tu propia experiencia.

Este libro no pretende tener la última palabra. No pretende ser un dogma. No pretende imponer nada. Es una propuesta, una conversación, una invitación.

Si algo de lo que lees resuena en ti, bienvenido sea. Si no, puedes dejarlo. La ética no es una guerra. Es una conversación.

Te invito a caminar. No te pido que me sigas. Te pido que camines conmigo, a tu ritmo, con tus preguntas, con tus dudas. Porque el viaje no termina en estas páginas. Continúa en tu vida, en tus relaciones, en tus elecciones.

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Que este libro sea, para ti, una invitación a esos hechos.

Introducción: El despertar de la consciencia zoe

I. La escena

Imaginemos, por un instante, que podemos ver.

No ver con los ojos que ya tenemos, esos ojos adiestrados por décadas de publicidad, de fragmentación algorítmica, de narrativas que nos enseñan qué advertir y qué ignorar. Imaginemos que, durante veinticuatro horas, pudiéramos advertir *todo* lo que nuestra existencia requiere para sostenerse.

Vemos el café de la mañana. Pero ahora vemos también la mina de cobalto en la República Democrática del Congo, donde niños de ocho años extraen el mineral que permite que nuestro teléfono funcione, ese teléfono con el que leemos las noticias mientras desayunamos (Amnistía Internacional y Afreewatch, 2016). Vemos el mercurio de la minería aurífera —el *garimpo*— que envenena los ríos de la Amazonía, los ríos de los que beben las comunidades yanomami y munduruku. Vemos la granja industrial donde una cerda, con capacidades cognitivas comparables a las de un niño pequeño (Marino y Colvin, 2015), está confinada en una jaula de gestación tan estrecha que apenas puede girar sobre sí misma, pariendo una y otra vez hasta que su cuerpo es descartado tras unas pocas camadas. Vemos el matadero donde ese animal —al que alguien, en otro lugar, llamó alguna vez por un nombre— es sacrificado en ocasiones sin un aturdimiento adecuado, porque el ritmo de la cadena de despiece no siempre permite detenerse.

Vemos el medicamento que tomamos para el dolor de cabeza. Y vemos también los ríos de la India —como los de Patancheru— donde los residuos farmacéuticos han generado concentraciones extremas de antibióticos, favoreciendo resistencias bacterianas que amenazan la salud global (Larsson et al., 2007). Vemos la camiseta que llevamos puesta. Y vemos la fábrica en Bangladesh donde una mujer de diecinueve años trabaja catorce horas diarias por un salario que no le alcanza para alimentarse dignamente. Vemos el automóvil que conducimos, o el dispositivo que cargamos. Y vemos los conflictos por el agua y el territorio que rodean la extracción de litio en el Salar de Atacama, en la Puna argentina, en Uyuni —conflictos que afectan a comunidades indígenas y ecosistemas frágiles—. Vemos el plástico del envase que tiramos a la basura. Y vemos la acumulación de plásticos en el Pacífico —una extensión de aproximadamente 1,6 millones de kilómetros cuadrados según Lebreton et al. (2018)—, donde una parte muy significativa de esa masa son artes de pesca abandonadas, las llamadas “redes fantasma”, en las que tortugas y peces quedan atrapados.

Esta experiencia de ver las cadenas ocultas no es nueva. Hace más de dos mil trescientos años, en la China de los Reinos Combatientes, el filósofo **Mencio** describió una escena casi idéntica. El rey Xuan de Qi estaba sentado en su palacio cuando vio pasar a un buey que temblaba, siendo conducido al sacrificio para consagrar una campana nueva. El rey, conmovido, dijo: “Dejadlo ir. No puedo soportar verlo temblar

así, como a un inocente camino del patíbulo”. Sus consejeros le preguntaron: “¿Entonces debemos abandonar el ritual de consagrar la campana?” El rey respondió: “¿Cómo podríamos abandonarlo? Cambiad el buey por una oveja”. Y el pueblo, comenta Mencio, pensó que el rey era tacaño, porque una oveja vale menos que un buey. Pero Mencio comprendió la verdad profunda: el rey había *visto* al buey temblar y no había visto a la oveja. “El sabio”, concluyó Mencio, “se mantiene lejos de la cocina” (Mencio, 1A7).

Esta escena antigua es un espejo perfecto de nuestra condición contemporánea. El rey Xuan no era cruel; era compasivo. Pero su compasión tenía un radio de acción limitado por la visibilidad. Lo que veía le conmovía; lo que permanecía oculto no exigía nada de él. Nosotros somos ese rey, multiplicado por miles de millones. Vivimos en palacios de confort donde la cocina —el matadero, la mina, la fábrica, el vertedero— está cuidadosamente separada de la sala de estar. Y esa separación no es un accidente; es el diseño mismo de nuestra civilización.

Ahora imaginemos que podemos ver todo eso, y que no podemos dejar de verlo. Que cada acto de consumo, cada bocado, cada clic, cada litro de combustible, cada producto que entra en nuestra casa, trae consigo una cadena visible de sufrimiento, de deterioro, de muerte. Que la violencia no está “allá afuera”, en un país lejano, en una noticia que leemos con indiferencia mientras cenamos. Que la violencia está *aquí*, en nuestras manos, en nuestro plato, en nuestro armario, en el aire que respiramos, en el agua que bebemos.

Imaginemos que podemos ver todo eso.

Y ahora imaginemos que, después de verlo, seguimos cenando en familia, acariciando al perro que duerme a nuestros pies, diciendo “te quiero” a nuestros hijos. Imaginemos que esa persona que publica en redes sociales una frase sobre la paz y la gratitud *siente* genuinamente esa paz, *siente* genuinamente esa gratitud. No es hipocresía. Es algo más complejo y más triste: es una forma de habitar el mundo que hemos aprendido sin darnos cuenta, una forma que separa lo que amamos de lo que sostenemos.

Esta es la **disociación práctica** de nuestra época.

No somos hipócritas en el sentido trivial. Somos algo más complejo que eso: somos seres que han sido formados, desde el nacimiento, para *no advertir*. Para vivir en compartimentos estancos. Para amar en un radio de tres metros y sostener, con nuestras elecciones de consumo, el deterioro a seis mil kilómetros. Para sentir compasión por lo que tiene rostro y nombre, e indiferencia por lo que es anónimo, lejano, invisible. Para creer que la violencia es lo que hace *el otro* —el bárbaro, el dictador, el terrorista—, y no lo que hacemos nosotros, todos los días, con nuestras decisiones cotidianas.

Este libro es un intento de responder a una pregunta que surge, no como un imperativo moral externo, sino como una vibración interna, casi física: *¿es esta la única forma de habitar el mundo? ¿No hay otra manera?*

II. La disociación práctica: un diagnóstico

La disociación que acabamos de describir no es un fallo individual. No es que seamos, como personas, moralmente defectuosas. Es un fallo *estructural*, un fallo en el diseño mismo de la civilización industrial en la que hemos nacido. Es un fallo que se reproduce a través de instituciones, lenguajes, hábitos, arquitecturas urbanas, cadenas de suministro y narrativas culturales que hacen que la violencia sea *invisible, distante y normalizada*.

El poeta y pensador martiniqués Aimé Césaire lo diagnosticó con una lucidez profunda en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950). Césaire analizó por qué Europa se escandalizó tanto con el nazismo. Su tesis es reveladora: Europa no perdonaba a Hitler por el crimen en sí —la tortura, la humillación, el racismo sistémico, la industrialización de la muerte—, sino porque Hitler aplicó a los europeos blancos los mismos procedimientos colonialistas que Europa aplicaba diariamente, desde hacía siglos, a los árabes, los africanos, los asiáticos, los pueblos originarios de América. Lo que Césaire llamó el *choc en retour*, el “efecto de retorno”, es la constatación de que la violencia no se puede contener en una frontera geográfica o social. Cuando una sociedad normaliza la crueldad hacia los inmigrantes, hacia los animales de granja, hacia los ecosistemas, esa crueldad se filtra en el inconsciente colectivo. Termina manifestándose en el trato a los ancianos, en el acoso escolar, en la violencia doméstica, en la frialdad burocrática de las instituciones (Césaire, 1950).

Rob Nixon, en su obra *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor* (2011), acuñó el concepto de “**violencia lenta**” (*slow violence*) para describir aquella violencia que ocurre gradualmente y fuera del foco de atención mediático: el cambio climático, la deforestación, la contaminación química de los ríos en el Sur Global para fabricar la ropa que vestimos, los conflictos por minerales en el Congo para nuestros teléfonos, la acidificación de los océanos. La violencia lenta es aquella que no produce imágenes espectaculares, no genera titulares, no activa la indignación inmediata. Es una violencia que se diluye en el tiempo y en el espacio, que se vuelve invisible precisamente porque es omnipresente. Y es, por eso mismo, la forma más eficaz de violencia: la que no se percibe como tal.

La filósofa Hannah Arendt, en *Eichmann en Jerusalén* (1963), mostró que el mayor daño en la historia no lo hacen necesariamente los sádicos, los monstruos, los psicópatas. Lo hacen también los burócratas que no prestan atención, los ciudadanos que “solo siguen las reglas”, los funcionarios que no se detienen a preguntar *qué están haciendo realmente*. Arendt llamó a esto la “**banalidad del mal**”: la capacidad de participar en atrocidades sin sentir que se está haciendo nada extraordinario, simplemente cumpliendo con el trabajo, siguiendo el protocolo, obedeciendo la norma (Arendt, 1963). La disociación práctica es, en gran medida, la banalidad del mal aplicada al consumo cotidiano: no necesitamos ser crueles para ser partícipes de la crueldad. Basta con no advertir. Basta con no preguntar. Basta con comprar.

El pensador Guy Debord, en *La sociedad del espectáculo* (1967), completó el diagnóstico: la guerra y la destrucción ecológica se consumen en pantallas como si fueran una serie de televisión. El ciudadano contemporáneo está tan agotado por la precariedad económica de su propia vida —pagar el alquiler, sobrevivir a la inflación, mantener un empleo que lo vacía— que su capacidad de agencia política ha sido drenada. La empatía se agota cuando la supervivencia diaria consume toda la energía cognitiva. El espectáculo no nos impide ver la violencia; nos impide *sentirla*. La convierte en contenido, en información, en un dato más que se desliza por la pantalla junto con un anuncio de zapatillas y un vídeo de gatos (Debord, 1967).

Pero este diagnóstico no es solo occidental. Desde el Sur Global, el filósofo y líder indígena krenak **Ailton Krenak** ofrece una perspectiva complementaria y demoledora: “Los blancos creen que el mundo se acaba, pero para nosotros el mundo ya se acabó muchas veces” (Krenak, 2019). Para los pueblos originarios de América, el colapso ecológico no es una amenaza futura; es una experiencia histórica repetida. El mundo se acabó con la llegada de los conquistadores, con las epidemias, con la esclavitud, con la pérdida de los territorios sagrados. Y, sin embargo, aquí están, resistiendo, tejiendo nuevas formas de habitar la Tierra. Esta perspectiva nos recuerda que la “civilización” que hemos construido no es el único modo posible de existir, y que quienes han sido sus víctimas tienen saberes fundamentales que ofrecer sobre cómo sobrevivir al colapso sin perder la humanidad.

Desde África, la ecologista keniana **Wangari Maathai**, fundadora del Movimiento Cinturón Verde y Premio Nobel de la Paz en 2004, mostró que la destrucción ecológica y la violencia social son dos caras de la misma moneda. Cuando se talan los bosques, se secan los ríos, se erosiona el suelo, las mujeres —que son las principales recolectoras de agua y leña— deben caminar distancias cada vez mayores, y la pobreza se profundiza. La violencia contra la tierra es violencia contra los más vulnerables. Maathai enseñó que plantar un árbol es un acto de paz: es tejer de nuevo el vínculo entre los seres humanos y la tierra que los sostiene (Maathai, 2003).

Jason W. Moore, en *Capitalism in the Web of Life* (2015), ofrece una herramienta analítica que trasciende la etiqueta de un sistema económico particular y se aplica a toda forma de organización extractivista, sea cual sea su nombre. Moore acuña el concepto de «**naturaleza barata**» (**Cheap Nature**): la lógica por la cual una civilización industrial necesita que el trabajo, los alimentos, la energía y las materias primas sean obtenidos a un costo mínimo, externalizando el daño ecológico y humano hacia territorios y poblaciones invisibilizados.

Esta lógica no es exclusiva de una ideología: ha operado en economías de mercado, en economías planificadas y en sistemas mixtos. Lo que Moore muestra es que la invisibilidad de la violencia no es un accidente ni un descuido; es una condición estructural del extractivismo. Para que la extracción sea «barata», el sufrimiento que la sostiene debe permanecer fuera del campo de visión. Esto conecta directamente con lo que hemos llamado disociación práctica: no es que no sepamos; es que el sistema está diseñado para que no veamos, para que la cadena entre nuestro plato y el

matadero, entre nuestro teléfono y la mina, entre nuestra camiseta y la fábrica, permanezca oculta.

Y, sin embargo, en medio de esta disociación, algo se mueve. Una inquietud. Una incomodidad que no se deja silenciar del todo. Una pregunta que surge, no como un imperativo moral externo, sino como una vibración interna, casi física: *¿esto es todo lo que hay? ¿Es esta la única forma de vivir?*

III. El fin del tribunal cósmico

Antes de proponer una alternativa, conviene detenerse en una pregunta que la tradición filosófica ha intentado responder durante milenios, en múltiples continentes y lenguajes: *¿por qué deberíamos ser buenos?*

La respuesta occidental moderna: la obligación moral

En la Europa del siglo XVIII, Immanuel Kant ofreció una respuesta que se convertiría en hegemónica en la filosofía occidental: la moralidad se funda en el **imperativo categórico**, una ley racional, incondicional, universal, que la razón pura dicta a todo ser racional. “Obra solo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” (Kant, 1785/2002). Para Kant, el deber moral no depende de lo que queremos, de lo que sentimos, de lo que nos conviene. El deber es *categórico* precisamente porque no está condicionado por ningún fin externo.

Este edificio filosófico es magnífico. Sin embargo, ha mostrado sus límites. David Hume, un siglo antes de Kant, ya había señalado que la razón es, y solo puede ser, “esclava de las pasiones”: la razón nos informa sobre hechos, sobre relaciones causales, sobre la coherencia lógica de nuestras creencias, pero no puede, por sí sola, motivar la acción (Hume, 1739-40/2007). Philippa Foot argumentó que los juicios morales tienen la estructura de **imperativos hipotéticos**: “no debes mentir” significa “si quieres vivir en una sociedad donde la confianza sea posible, entonces no mientas” (Foot, 1972). G.E.M. Anscombe mostró que los conceptos modernos de “obligación moral” y “deber” son supervivencias de la ética teológica cristiana, y que cuando la creencia en el Legislador divino se desvanece, esos conceptos pierden su fundamento y se convierten en “palabras de fuerza meramente hipnótica” (Anscombe, 1958). J.L. Mackie completó el cuadro con su **Teoría del Error**: no hay valores objetivos en el universo; cuando decimos “matar es objetivamente malo”, estamos asumiendo que existe una propiedad de “maldad” en el acto de matar, cuando en realidad lo que existe es nuestra actitud de rechazo hacia ese acto (Mackie, 1977).

Las respuestas de otras tradiciones

Pero Kant y sus críticos no agotan la pregunta. Otras tradiciones, mucho más antiguas y diversas, ofrecieron respuestas que no pasaban por la noción de “obligación” o “deber”, sino por caminos distintos:

En la India, el **jainismo** (siglo VI a.C.) formuló el principio de *ahimsa* —no violencia— como el fundamento de toda ética. El *Tattvārtha Sūtra* (siglo II d.C.) enseña: *parasparopagraho jīvānām*, “las vidas se sostienen mutuamente” (*Tattvārtha Sūtra*, 5.21). Esta no es una obligación impuesta desde fuera; es el reconocimiento de una verdad ontológica: todos los seres vivos (*jīvas*), desde los microorganismos hasta los humanos, están interconectados. Mahavira, el fundador del jainismo, enseñó que la violencia nace de la ignorancia (*mithyātva*) y de las pasiones (*kashāyas*): la ira, el orgullo, el engaño, la codicia. Quien ve la realidad tal como es —interconectada, interdependiente— no puede desear dañar, porque dañar al otro es dañarse a sí mismo.

En el budismo, la ética se funda en la comprensión del **origen dependiente** (*pratītyasamutpāda*): nada existe de manera independiente; todo surge en dependencia de causas y condiciones. La violencia nace de la ilusión de la separación, del apego a un “yo” fijo y aislado. El camino budista no es obedecer mandamientos, sino cultivar las **cuatro moradas sublimes** (*brahmavihāras*): *mettā* (amor bondadoso), *karuṇā* (compasión), *muditā* (alegría por el bien ajeno) y *upekkhā* (ecuanimidad). Estas no son obligaciones; son cualidades que florecen naturalmente cuando la mente se libera del odio y la codicia (Ñānamoli y Bodhi, 1995).

En China, Mencio (siglo IV a.C.) enseñó que la bondad es inherente a la naturaleza humana, como el agua tiende a fluir hacia abajo. Todos tenemos, dijo Mencio, un “corazón que no soporta ver el sufrimiento de los demás” (*bùrěnrén zhī xīn*). La historia del rey Xuan y el buey que hemos relatado es, precisamente, la demostración de esta tesis: el rey no actuó por obligación, sino por compasión espontánea. La tarea ética no es obedecer una ley externa, sino *cultivar* (*yǎng*) esa semilla de compasión que ya poseemos, extenderla más allá del radio inmediato de nuestra familia (Mencio, 2A6).

En África, la filosofía **Ubuntu** —expresada en el proverbio zulú *umuntu ngumuntu ngabantu*, “una persona es persona a través de otras personas”— enseña que nuestra humanidad se constituye en la relación. No somos individuos aislados que luego “entran en sociedad”; somos, desde el origen, seres-en-relación. La ética no es un conjunto de reglas que limitan nuestra libertad; es el cultivo de las relaciones que nos constituyen como personas. Dañar a otro es dañarse a uno mismo, porque el otro es parte de mí (Tutu, 1999; Metz, 2007).

En los Andes, la filosofía del **Buen Vivir** (*Sumak Kawsay* en quechua, *Suma Qamaña* en aymara) enseña que la vida buena no es la acumulación individual de bienes, sino la armonía con la comunidad humana, con la naturaleza (*Pachamama*), con los ancestros y con las generaciones futuras. No hay una separación entre “naturaleza” y “sociedad”; todo es una red viva de reciprocidad (*ayni*). La ética es el arte de mantener esa red en equilibrio (Acosta, 2013; Estermann, 1998).

En América del Norte, los pueblos **Haudenosaunee** (Iroquois) desarrollaron la **Ley de la Gran Paz**, fundada en el concepto de *Orenda*: la fuerza espiritual que permea todo lo que existe. La ética consiste en vivir en armonía con esa fuerza, reconociendo que nuestros actos tienen consecuencias sobre las **siete generaciones futuras**. Esta

visión de largo plazo —tan diferente del cortoplacismo de nuestra civilización— es, quizás, una de las contribuciones más urgentes que los pueblos originarios pueden ofrecer al mundo contemporáneo (Lyons, 2018).

Lo que queda

La conclusión de este recorrido —que desarrollaremos con detalle en el Capítulo 1— es la siguiente: **no hay un tribunal cósmico**. No hay una ley natural que nos obligue. No hay un mandato divino que nos prohíba. Pero esto no significa que “todo valga”. Significa que la ética no es una carga impuesta desde fuera, sino una tarea que nos pertenece. No estamos *obligados* a ser buenos. Estamos *invitados* a elegir.

Conviene hacer una pausa para aclarar el sentido de una afirmación que atraviesa estas páginas: cuando señalamos que “no hay un tribunal cósmico” que nos imponga deberes desde fuera, no estamos adoptando una postura ateísta ni negando la existencia de lo divino, de un Creador o de una dimensión sagrada. Lo que proponemos es situar la reflexión moral en un plano autónomo respecto a las doctrinas teológicas, de modo que la argumentación ética pueda ser habitada y enriquecida por igual por personas con sensibilidades teístas, ateas o agnósticas. Al no hacer depender el cuidado de *zoe* ni la coherencia ontológica de un mandato sobrenatural, nuestro razonamiento no pierde hondura ni fuerza vital; por el contrario, se arraiga en la evidencia de nuestra interdependencia y en la elección consciente. El respeto hacia toda forma de vida se sostiene así por su propia belleza y por la lucidez de reconocernos como hilos de una misma red, haciendo que el amor y la reverencia florezcan como actos de profunda coherencia, más allá de las creencias individuales sobre el origen o el destino del universo.

IV. La trampa del lenguaje

Hay una razón adicional por la cual la idea de la “obligación moral” ha ejercido —y aún ejerce— una fuerza tan hipnótica sobre nosotros. Tiene que ver con el lenguaje.

Cuando decimos “el Bien”, “el Mal”, “el Deber”, “la Obligación Moral”, estamos tratando conceptos que son, en su origen, *relacionales y dependientes del contexto*, como si fueran *cosas* que existen de manera autónoma en el universo. “Bueno” no es una propiedad que flota en el vacío: siempre significa “bueno *para* algo”, “bueno *como* algo”, “bueno *según* qué criterio” (Geach, 1956). “Moral” no es una sustancia: es un clasificador que sitúa algo dentro de un sistema de normas construido por una comunidad. Sin embargo, el lenguaje sustantiva estos conceptos, los convierte en “El Bien”, “La Ley Moral”, como si fueran entidades con existencia propia y poder prescriptivo intrínseco.

Este fenómeno —que en Tristany (2026) analizamos con el nombre de **reificación**— es un espejismo lingüístico-cognitivo. La fricción entre la realidad relacional del mundo y la gramática sustantivo-verbo-predicado de nuestro lenguaje produce *entidades fantasma* que el discurso interpreta como sustancias con causalidad propia.

El espacio-tiempo “elástico” que vibra, los “mensajes instantáneos” entre partículas entrelazadas, “la Patria” que exige sacrificio: todos son espejismos producidos por la fricción entre un dominio relacional y una gramática sustancialista. Exactamente lo mismo ocurre con el lenguaje moral: “El Bien” que nos obliga, “La Ley Moral” que nos juzga, “El Deber” que nos manda, son espejismos producidos por la fricción entre un dominio relacional (nuestros valores, nuestros acuerdos, nuestras elecciones) y una gramática que nos obliga a buscar un “agente” incluso cuando solo hay relaciones.

Aclaremos tres términos:

Reificación: Del latín *res* (cosa) y *facere* (hacer). Operación discursiva por la cual una construcción relacional —un valor, una norma, una convención, una relación— es tratada como si fuera una sustancia con existencia autónoma, permanencia y causalidad propia. Ejemplo: convertir el adjetivo “bueno” (que necesita un estándar: bueno *para* algo, bueno *como* algo) en el sustantivo “El Bien” (como si existiera por sí mismo en el universo). La reificación no es un error sobre el mundo; es un error sobre el estatus de la construcción dentro del discurso que la introduce.

Des-reificación: Operación inversa a la reificación. Consiste en devolver a la construcción su estatus relacional original, restituyendo el agente humano que había sido suprimido. Ejemplo: en lugar de “El Bien me obliga a no mentir”, decir “yo, valorando la confianza, elijo no mentir”.

Espejismo lingüístico-cognitivo: Fenómeno por el cual la fricción entre un dominio relacional (la experiencia moral: relaciones, acuerdos, valores, elecciones) y una gramática sustantivo-verbo-predicado (que exige un sujeto para cada acción) produce entidades fantasma que el discurso interpreta como sustancias con causalidad propia. Análogo al espejismo óptico: el gradiente térmico del aire curva los rayos de luz y el cerebro interpreta una mancha brillante como “agua”. No hay agua; hay una perturbación de la señal. Del mismo modo, no hay “El Bien”; hay una perturbación de la gramática.

La reificación gramatical tiene una consecuencia pragmática decisiva: la **supresión del agente**. Cuando decimos “la moral prohíbe matar”, la sintaxis ha reificado “la moral” y ha suprimido al agente: ¿quién prohíbe? ¿A quién? ¿Con qué autoridad? La oración des-reificada sería: “nosotros, como miembros de esta comunidad, hemos acordado no matarnos, porque valoramos la convivencia y la vida”. La responsabilidad vuelve a recaer sobre los hombros de quienes legítimamente la portan: las personas.

Es importante señalar que esta reificación no es un fenómeno universal. Muchas lenguas no indoeuropeas tienen estructuras gramaticales que no sustantivan del mismo modo. **Robin Wall Kimmerer**, científica y miembro de la Nación Potawatomi, ha mostrado que en su lengua ancestral los verbos dominan sobre los sustantivos, y los seres vivos se conjugan como animados, no como objetos. Una piedra, en potawatomi, no es un “ello” (*it*); es un ser. La gramática misma es una práctica de reconocimiento y respeto (Kimmerer, 2013). En sánscrito, la palabra *ahimsa* es un sustantivo abstracto, pero las prácticas éticas se expresan en verbos: *na hiṃsyāt*, “no

se debe dañar”, pero siempre en relación con un contexto, un agente, una intención. La ética no es una sustancia; es una forma de actuar.

Desarrollaremos este análisis con detalle en el Capítulo 1. Aquí basta con señalar la intuición central: gran parte de la fuerza hipnótica de la “obligación moral” proviene de un espejismo lingüístico que convierte nuestras construcciones relacionales en entidades cósmicas que nos juzgan desde fuera. Desmontar ese espejismo no elimina la ética. La *devuelve* a su lugar legítimo: el ámbito de las decisiones humanas, de los acuerdos comunitarios, de las elecciones informadas.

V. La elección informada y sus límites

Si la “obligación moral” es una construcción —una construcción útil en algunos contextos, pero una construcción al fin—, ¿qué queda? ¿Qué nos impide, si no hay deberes cósmicos, vivir como agentes sin freno, como saqueadores sin límite?

Lo que queda es algo más frágil que la obligación, pero también más poderoso: **la elección informada**.

Thomas Carson propuso que lo que es “bueno” para un agente está determinado por lo que ese agente desearía hacer si estuviera **plenamente informado** y fuera **perfectamente racional** (Carson, 1986). Michael Smith desarrolló una idea similar con su teoría del “**Asesor Ideal**”: lo que estás requerido a hacer es exactamente aquello que desearías hacer si fueras una versión de ti mismo plenamente informada, libre de falsas creencias, con un conjunto de deseos totalmente racional y coherente (Smith, 1994).

Lo que estos autores describen no es una imposición: es la emergencia natural de la voluntad de un ser que ha sido liberado de la ignorancia y la confusión. Y aquí es donde este libro se separa radicalmente de la tradición moralista. No vamos a decirle al lector lo que “debe” hacer. No vamos a dictar una lista de prohibiciones. Lo que vamos a hacer es algo más modesto y, creemos, más eficaz: vamos a **presentar la información**. Vamos a mostrar las conexiones. Vamos a hacer visible lo invisible. Vamos a trazar las líneas que unen nuestro plato de comida con el matadero, nuestro teléfono con la mina de cobalto, nuestra camiseta con la fábrica de explotación. Y luego vamos a preguntar: *¿qué eliges hacer con esta información?*

Esta idea tiene raíces profundas en múltiples tradiciones. En el budismo, el primer paso del **Óctuple Sendero** es *sammā-diṭṭhi*, la **visión correcta**: ver las cosas tal como son, comprender el sufrimiento, su origen, su cesación y el camino que conduce a su cesación. La liberación no comienza con una acción, sino con una forma de ver (Ñānamoli y Bodhi, 1995). En el jainismo, la primera de las **tres joyas** (*ratnatraya*) es *samyak-darśana*, la **visión correcta**: ver la realidad de los seres vivos, su interdependencia, su valor intrínseco. Sin esta visión, la conducta ética es imposible (Jaini, 1998). En la filosofía griega, Sócrates enseñó que “una vida sin examen no

merece ser vivida” (Platón, *Apología*, 38a). La elección informada es, en todas estas tradiciones, el fundamento de la vida ética.

Sin embargo, debemos ser honestos sobre los límites de este enfoque. La psicología moral contemporánea ha mostrado, con abundante evidencia, que **la información por sí sola no transforma la conducta**. Los seres humanos tenemos una capacidad extraordinaria para la **disonancia cognitiva** (Festinger, 1957), la **negación socialmente organizada** (Cohen, 2001; Norgaard, 2011), la **desconexión moral** (Bandura, 1999). Sabemos que el cambio climático es real, y seguimos volando. Sabemos que la carne implica sufrimiento animal, y seguimos comiéndola. Sabemos que nuestra ropa es fabricada en condiciones de explotación, y seguimos comprándola.

La información es una condición necesaria, pero no suficiente. Para que la información se convierta en transformación, necesita integrarse con el **afecto** —Spinoza lo comprendió con claridad: un afecto solo puede ser reemplazado por un afecto contrario y más fuerte (Spinoza, *Ética*, IV, proposición 7)—, y necesita sostenerse en **comunidad**. La elección informada no es un acto individual aislado; es una práctica colectiva que se sostiene en redes de apoyo, de validación, de cuidado mutuo. Por eso la Parte IV de este libro está dedicada a las comunidades intencionales —físicas y virtuales— como espacios donde la coherencia se cultiva, se debate y se sostiene frente a la presión del entorno.

La elección informada no es una panacea. Es un punto de partida. Pero es, creemos, el punto de partida indispensable.

VI. Bios y zoe: la vida que hemos aprendido a no ver

Para comprender la magnitud de lo que está en juego en nuestras elecciones, necesitamos un marco que nos diga *qué es exactamente la vida* que hemos aprendido a ignorar.

La filósofa Rosi Braidotti, en *The Posthuman* (2013) y *Posthuman Knowledge* (2019), retoma una distinción que tiene raíces en Aristóteles y que fue reelaborada por Giorgio Agamben en *Homo Sacer* (1995): la distinción entre **Bios** y **Zoe**.

Bios es la vida humana, social, política, biográfica. Es la vida que tiene nombre, historia, ciudadanía, derechos. Es la vida que cuenta, que se llora, que se protege. Es la vida del ciudadano, del trabajador, del consumidor.

Zoe, en cambio, es la vida en su estado crudo, generativo, impersonal. Es la fuerza vital que anima a la bacteria, al hongo, al árbol, al insecto, al pez, al pájaro, al mamífero. Es la vida que no tiene nombre, que no tiene historia, que no tiene ciudadanía. Es la vida del suelo, del océano, del microbioma intestinal, de las algas que producen aproximadamente la mitad del oxígeno que respiramos. Es la vida que no “cuenta” en los cálculos económicos, que no aparece en los informes de desarrollo, que no tiene

representación política. Es la vida que la civilización industrial trata como un recurso, como un insumo, como una externalidad.

La disociación práctica es, en su núcleo, una disociación entre Bios y Zoe. Se protege ferozmente el Bios —la vida humana, especialmente la vida humana de nuestro grupo, de nuestra nación, de nuestra clase social—, mientras deterioramos sistemáticamente Zoe —la vida no humana, la vida microscópica, la vida vegetal, la vida de los ecosistemas—. Amamos a nuestros hijos (Bios) y al mismo tiempo deterioramos el suelo, el agua, el aire, los polinizadores, los océanos (Zoe) que hacen posible que esos hijos tengan un futuro.

Pero esta distinción, aunque útil para el análisis, no es la única forma de comprender la vida. Otras tradiciones ofrecen marcos complementarios que nos permiten descentrarnos del antropocentrismo y reconocer la vida donde normalmente no la vemos.

Desarrollaremos el marco zoe-céntrico con detalle en el Capítulo 4. Aquí basta con señalar la intuición central: la vida que hemos aprendido a no ver es, precisamente, la vida que nos sostiene. Y verla es el primer paso hacia la coherencia.

VII. La coherencia ontológica: lo que hacemos nos constituye

Hay una idea que recorre toda la ética de la virtud, desde Aristóteles hasta Rosalind Hursthouse, desde Confucio hasta Alasdair MacIntyre, y que este libro adopta como uno de sus pilares fundamentales: **lo que hacemos nos constituye**. No somos una esencia fija que “tiene” experiencias. Somos un proceso. Somos lo que hacemos repetidamente. Somos la suma de nuestras elecciones.

Como escribió Will Durant parafraseando a Aristóteles: “Somos lo que hacemos repetidamente. La excelencia, entonces, no es un acto, sino un hábito” (Durant, 1926, parafraseando *Ética a Nicómaco* II.1). Aristóteles mismo lo expresó así: las virtudes surgen por hábito; nos hacemos justos practicando actos justos, valientes practicando actos valientes.

Pero esta idea no es exclusivamente occidental. En la India, el **karma** —la ley de causa y efecto— enseña que nuestras acciones moldean nuestro ser. No es un castigo cósmico; es una consecuencia natural. Si siembras violencia, cosecharás violencia, no solo en el mundo exterior, sino en tu propia mente, en tu propio corazón. El *Bhagavad Gītā* enseña: “El hombre está hecho de su fe. Aquello en lo que cree, eso es” (Gītā, 17.3). Lo que hacemos nos constituye.

En China, **Confucio** enseñó que la virtud (*dé*) se cultiva a través de la práctica ritual (*lǐ*). No se trata de obedecer reglas externas, sino de interiorizar formas de actuar que moldean el carácter. “El que por voluntad propia es cortés, no se vuelve grosero; el que por voluntad propia es humano, no se vuelve cruel” (*Analectas*, 12.1). La ética es el arte de convertirse en el tipo de persona que uno quiere ser.

Rosalind Hursthouse, en *On Virtue Ethics* (1999), modernizó esta intuición aristotélica y la hizo aplicable a los dilemas contemporáneos. Hursthouse argumenta que la pregunta ética fundamental no es “¿qué debo hacer?” (la pregunta deontológica de Kant) ni “¿qué acción maximiza el bienestar?” (la pregunta consecuencialista de Mill), sino “**¿qué tipo de persona quiero ser?**”. Esta pregunta no es abstracta. Es concreta. Es corporal. Es ontológica. Comer un animal no es solo un acto de consumo; es un acto de *autodefinición*. Es decir: “Yo soy el tipo de persona que encuentra aceptable matar a un ser sintiente para satisfacer mi paladar.” Escribir esa frase en la propia ontología tiene consecuencias. No consecuencias externas, no castigos divinos, no sanciones sociales. Consecuencias *internas*: la forma en que te miras a ti mismo, la forma en que te relacionas con otros seres vivos, la forma en que habitas el mundo.

Es importante señalar que el daño primario de la violencia es el daño a la víctima. El daño al agente que la ejerce es una consecuencia adicional, una razón más —no la única— para rechazar la violencia. Como escribió Platón en el *Gorgias*: cometer injusticia daña el alma del agresor más que a la víctima (Platón, *Gorgias*, 469b-475e). La violencia no solo deteriora al otro. Deteriora al que la ejerce.

Desarrollaremos la idea de la coherencia ontológica con detalle en el Capítulo 8. Aquí basta con señalar la intuición central: no elegimos el ahimsa porque “produzca mejores resultados”. Lo elegimos porque es la expresión natural de un ser que ha comprendido la interconexión de la vida y que no quiere *deformar su propio carácter* con la lógica de la dominación.

VIII. El parentesco cósmico: ver al otro como sujeto

Si la violencia nace de la cosificación —de reducir al otro a un objeto, a un recurso, a un obstáculo—, entonces la no violencia requiere un cambio ontológico radical: dejar de ver el mundo como un conjunto de objetos y empezar a verlo como un conjunto de **sujetos**, de **personas**, de **actantes** con los que es posible (y necesario) establecer relaciones de respeto, reciprocidad y cuidado.

Esta intuición no es nueva. Atraviesa tradiciones milenarias y ha sido reformulada por la antropología y la filosofía contemporáneas. Los pueblos amazónicos, por ejemplo, han sostenido durante milenios que el mundo está poblado de perspectivas, no de objetos. **Davi Kopenawa**, chamán y portavoz del pueblo yanomami, lo expresa con una fuerza que ninguna teoría académica puede igualar: “Los blancos no ven que la selva está viva. Creen que los árboles son cosas, que los animales son cosas, que los ríos son cosas. Por eso los destruyen sin remordimiento. Nosotros vemos que todo está vivo, que todo tiene espíritu (*xapiri*), que todo nos habla. Y cuando hablamos con los espíritus de la selva, ellos nos protegen” (Kopenawa y Albert, 2010). Esta no es una metáfora poética; es una ontología viva, practicada cotidianamente, que sostiene la resistencia de un pueblo frente a la destrucción.

Desde la filosofía latinoamericana, el **Buen Vivir** (*Sumak Kawsay* en quechua, *Suma Qamaña* en aymara), incorporado en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia

(2009), traduce estas ontologías al lenguaje jurídico. El artículo 71 de la Constitución ecuatoriana establece: “La Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho al pleno respeto de su existencia” (Constitución del Ecuador, 2008, Art. 71). Esto no es solo retórica: permite que ciudadanos demanden en nombre de ecosistemas. Es la traducción jurídica del Ahimsa: la vida no humana tiene derechos, no porque sea útil para nosotros, sino porque *existe*.

Desarrollaremos el marco del parentesco cósmico con detalle en el Capítulo 2 y en la Parte IV. Aquí basta con señalar la intuición central: la violencia se sostiene sobre la cosificación. Ver al otro como sujeto es el primer paso hacia la no violencia.

IX. El mapa del viaje

Este libro no es un tratado sistemático. Es un viaje. Un viaje desde la disociación práctica hacia la coherencia ontológica. Un viaje desde la obligación hacia la elección. Un viaje desde la separación hacia el parentesco. Un viaje desde la violencia hacia el *ahimsa*.

El viaje está organizado en siete grandes etapas. No son compartimentos estancos; se implican mutuamente. Pero cada una tiene su propia pregunta, su propio ritmo, su propio paisaje.

Primera etapa: La deconstrucción del dogma. Aquí desmontamos la idea de que la moral es una «ley cósmica» o una «obligación» impuesta. Dialogamos con Kant, con Hume, con Mackie, con Anscombe, con Foot, pero también con Mencio, con el budismo, con el Ubuntu. Mostramos que la ética no es un tribunal, sino una construcción humana que podemos y debemos rediseñar. Analizamos la reificación del lenguaje moral: cómo los conceptos relacionales («bueno para», «moral según») fueron convertidos en entidades cósmicas («El Bien», «La Ley Moral»). Introducimos el giro ontológico: el perspectivismo amerindio, las ontologías de Descola, la Teoría del Actor-Red de Latour, el materialismo vibrante de Bennett. Y dejamos abierta una pregunta que nos acompañará durante todo el recorrido: *si no hay un tribunal cósmico que nos obligue, ¿cómo decidimos qué vidas cuentan y con qué peso?* (Capítulos 1 y 2.)

Segunda etapa: La arquitectura del valor. Aquí establecemos nuestra postura positiva: el zoe-centrismo, el biocentrismo, la expansión del círculo moral. Dialogamos con Singer, Goodpaster, Næss, Schweitzer, Haraway, Braidotti, pero también con el jainismo, con la filosofía andina, con la ecología profunda. Fundamentamos por qué toda vida importa, sin caer ni en el antropocentrismo ni en el sintientismo. Exploramos la *Zoe* como fuerza impersonal que nos anima y nos conecta con todo lo existente. Y descubrimos que nuestro propio cuerpo es el primer ecosistema que habitamos: una comunidad de células, bacterias y mitocondrias que se sacrifican para que el organismo viva. La gratitud emerge así como fundamento biológico de la ética. (Capítulos 3 y 4.)

Tercera etapa: La formación del sujeto ético. Aquí nos preguntamos cómo se transmite esta ética sin imponerla. Analizamos la educación moral y la disonancia cognitiva: cómo el niño detecta las contradicciones del sistema, cómo aprende a no ver para sobrevivir, cómo la imposición produce escisión en lugar de coherencia. Dialogamos con Piaget, Kohlberg, Nucci, Bandura, Freire, pero también con Confucio, con el jainismo, con el Ubuntu, con la pedagogía crítica. Y exploramos las condiciones que permiten una educación de la coherencia: la validación de la percepción, la transparencia de las razones, el debate ético abierto, la comunidad que sostiene. (Capítulo 5.)

Cuarta etapa: La gramática del parentesco cósmico. Aquí sistematizamos los principios, criterios, virtudes y prácticas de nuestra ética. No ofrecemos un código, sino una estructura de razonamiento: el *ahimsa* como principio rector, la coherencia ontológica como constitución del agente, el zoe-centrismo como reconocimiento de la interdependencia, el perspectivismo como apertura a la pluralidad, la invitación como modo de transmisión. Distinguimos entre considerabilidad y significancia, entre daño inevitable y daño evitable. Cultivamos la atención, la compasión, la humildad epistémica, la valentía de la persistencia. Y encarnamos la ética en prácticas cotidianas: la palabra, la mesa, el hogar, la comunidad, la tierra, el conflicto, el duelo. (Capítulo 6.)

Quinta etapa: La imposibilidad de una moral universal. Aquí reconocemos un límite que ninguna ética puede traspasar: ninguna moral puede ser universal. No porque la nuestra sea débil, sino porque la universalidad moral es estructuralmente imposible. La moral es una adopción de grupos, y los grupos humanos no coinciden completamente en sus adopciones morales. La moral no se distribuye por territorio, sino por afinidad. No se puede imponer; se puede invitar. Los grandes problemas del mundo —la violencia, la destrucción ecológica, el especismo, la explotación— no serán resueltos por ninguna moral, porque su solución requeriría unanimidad, y la unanimidad es imposible. Reconocer esto no es renunciar a la ética: es fundarla en su terreno propio, el de la libertad, la pluralidad y la contingencia. (Capítulo 7.)

Sexta etapa: Los imposibles éticos. Aquí abordamos los 45 problemas que ninguna moral puede resolver: la violencia directa y estructural, la destrucción ecológica, el especismo, la explotación laboral, la guerra, la pobreza, la discriminación, la trata, el cambio climático, la biotecnología, la IA, los residuos nucleares, las generaciones futuras. No ofrecemos soluciones mágicas. Ofrecemos herramientas de análisis, criterios de decisión, prácticas de coherencia. Habitamos los problemas con lucidez, con *ahimsa*, con la humildad de quien sabe que ningún sistema moral puede terminar con todos los problemas del mundo.

Séptima etapa: La praxis de la coherencia. Aquí aterrizamos en la vida cotidiana, en la comunidad, en la política. ¿Cómo vivir el *ahimsa* en un mundo violento? ¿Cómo construir comunidades intencionales —físicas y virtuales— que sean espacios de coherencia? ¿Cómo sostener el debate ético sin caer en el dogmatismo ni en el purismo? ¿Cómo practicar la infrapolítica de James Scott, la política prefigurativa, la construcción de enclaves de coherencia? Dialogamos con Noddings, Held, Gilligan,

Scott, pero también con Ailton Krenak, con Vandana Shiva, con las experiencias de Costa Rica, Bután, Nueva Zelanda, Ecuador, con las comunidades zapatistas de Chiapas, con los kibutzim de Israel, con las ecoaldeas de todo el mundo.

Este viaje no promete pureza. Promete lucidez. No promete unanimidad. Promete diálogo. No promete un mundo sin violencia. Promete habitarla con *ahimsa*.

X. El amor como práctica

Al final, lo que este libro propone es muy simple.

No estamos obligados a amar. Pero si elegimos amar —amar a nuestros hijos, a nuestros amigos, a nuestros animales, a nuestros ecosistemas, a nosotros mismos—, entonces la violencia se vuelve impensable. No porque esté prohibida. Sino porque es incoherente con el amor.

El amor no es una emoción volátil. No es un sentimiento que viene y va. Es una **comprensión racional y sentida de la interconexión**. Es la capacidad de ver al otro —humano o no humano, cercano o lejano, visible o invisible— como parte de la misma red de la que formamos parte. Es la capacidad de actuar, en consecuencia, con cuidado, con respeto, con reverencia.

El amor tiene muchos nombres en las lenguas del mundo: - **Ahimsa** en sánscrito: la no violencia activa, el reconocimiento de que dañar al otro es dañarse a uno mismo. - **Agapē** en griego: el amor incondicional, el amor que se da sin esperar nada a cambio. - **Mettā** en pali: el amor bondadoso, el deseo activo del bienestar de todos los seres. - **Karunā** en sánscrito: la compasión, la capacidad de conmoverse ante el sufrimiento ajeno y actuar para aliviarlo. - **Ubuntu** en zulú: la humanidad compartida, el reconocimiento de que “una persona es persona a través de otras personas”. - **Ayni** en quechua: la reciprocidad, el dar y recibir en equilibrio. - **Ren** en chino: la benevolencia, la humanidad, la virtud de tratar a los demás como nos gustaría ser tratados. - **Hesed** en hebreo: el amor leal, la bondad que se mantiene en el tiempo. - **Rahma** en árabe: la misericordia, la compasión que abraza.

Todos estos nombres apuntan a la misma realidad: el reconocimiento de que no estamos solos, de que no estamos separados, de que el otro es, de algún modo, nosotros mismos.

El amor se demuestra con hechos. Con la comida que elegimos. Con las palabras que usamos. Con las comunidades que construimos. Con los debates que sostenemos. Con los árboles que plantamos. Con los ríos que defendemos. Con los extraños que acogemos. Con los ausentes que recordamos.

Como recuerda la sabiduría andina, recogida en el quechua que se habla en los valles del sur:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Este libro es un intento de pensar esos hechos. De comprenderlos. De elegirlos.

No por obligación.

Por coherencia.

Por amor.

Por la simple, ineludible, luminosa decisión de habitar el mundo con los ojos abiertos.

Bibliografía de la introducción

Acaranga Sūtra. (c. s. V a.C./1995). The Ācārāṅga Sūtra. Trad. de H. Jacobi. Motilal Banarsidass.

Acosta, A. (2013). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 50(2), 299-330.

Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi. (Trad. esp.: *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, 1998.)

Amnistía Internacional y Afreewatch. (2016). *"This Is What We Die For": Human Rights Abuses in the Democratic Republic of the Congo Power the Global Trade in Cobalt*. Amnesty International.

Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press. (Trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, 1999.)

Aristóteles. (s. IV a.C./2002). *Ética a Nicómaco*. Trad. de C. García Gual y M. Pérez de Laborda. Alianza Editorial.

Bandura, A. (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193-209.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Braidotti, R. (2019). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.

Carson, T. (1986). Rationality and Full Information. *American Philosophical Quarterly*, 23(3), 221-236.

Césaire, A. (1950). *Discours sur le colonialisme*. Éditions Réclame. (Trad. esp.: *Discurso sobre el colonialismo*. Akal, 2006.)

Chândogya Upaniṣad. (s. VIII-VI a.C./2001). En Upaniṣads. Trad. de F. Díez. Kairós.

Cohen, S. (2001). *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*. Polity Press.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Trad. de A. D. Waley. Cátedra.

Constitución del Ecuador. (2008). Artículos 71-74: Derechos de la Naturaleza. Registro Oficial 449.

Dhammapada. (c. s. III a.C./2010). Trad. de J. M. González Ferrín. Editorial Trotta.

Debord, G. (1967). *La Société du spectacle*. Buchet-Chastel. (Trad. esp.: *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, 2003.)

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard. (Trad. esp.: *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, 2012.)

Durant, W. (1926). *The Story of Philosophy*. Simon & Schuster.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.

Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.

Foot, P. (1972). Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *The Philosophical Review*, 81(3), 305-316.

Geach, P. (1956). Good and Evil. *Analysis*, 17(2), 33-42.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the Living World*. Columbia University Press.

Hume, D. (1739-40/2007). *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. de F. Duque. Tecnos.

Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.

Jaini, P. S. (1998). *The Jaina Path of Purification*. Motilal Banarsidass.

Kant, I. (1785/2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de J. Mardomingo. Ariel.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon. (Trad. esp.: *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami*. Fondo de Cultura Económica, 2016.)

- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras. (Trad. esp.: *Ideas para posponer el fin del mundo*. Tinta Limón, 2021.)
- Larsson, D.G.J., et al. (2007). Effluent from Drug Manufactures Contains Extremely High Levels of Pharmaceuticals. *Journal of Hazardous Materials*, 148(3), 695-700.
- Latour, B. (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Lebreton, L., et al. (2018). Evidence That the Great Pacific Garbage Patch is Rapidly Accumulating Plastic. *Scientific Reports*, 8, 4666.
- Lyons, S. R. (2018). *The Orenda: The Spiritual Force of the Haudenosaunee*. SUNY Press.
- Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books. (Trad. esp.: *Ética: La invención de lo bueno y lo malo*. Crítica, 2000.)
- Maathai, W. (2003). *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*. Lantern Books.
- Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books.
- Marino, L., & Colvin, M.B. (2015). Thinking Pigs: A Comparative Review of Cognition, Emotion, and Personality in *Sus domesticus*. *International Journal of Comparative Psychology*, 28, 1-22.
- Mencio. (s. IV a.C./2002). *Mencius*. Trad. de D. C. Lau. Penguin Classics.
- Metz, T. (2007). Toward an African Moral Theory. *Journal of Political Philosophy*, 15(3), 321-341.
- Ñāṇamoli, B., & Bodhi, B. (Eds.). (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Wisdom Publications.
- Nixon, R. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.
- Norgaard, K.M. (2011). *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. MIT Press.
- Platón. (s. IV a.C./2003). *Gorgias*. Trad. de C. Eggers Lan. Gredos.
- Sagan, L., & Margulis, L. (1992). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. Basic Books.
- Sender, R., Fuchs, S., & Milo, R. (2016). Revised Estimates for the Number of Human and Bacteria Cells in the Body. *PLoS Biology*, 14(8), e1002533.
- Smith, M. (1994). *The Moral Problem*. Blackwell.

Spinoza, B. (1677/2000). *Ética*. Trad. de A. Domínguez. Trotta.

Tristany, S. (2026). *El espejismo de la sustancia: Gramática, formalismo y estratificación en el discurso científico*. <https://books.google.com.ar/books?id=KTkCEgAAQBAJ>

Tattvārtha Sūtra. (1993). *That Which Is: Tattvārtha Sūtra*. Trad. de N. Tatia. HarperCollins.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.

Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.

Parte I: La deconstrucción del dogma

Capítulo 1: La ilusión de la obligación moral

I. Una experiencia cotidiana

Detengámonos un instante en una escena que todos conocemos.

Un niño de seis años ha tomado una galleta del frasco sin pedir permiso. Su madre lo observa. El niño baja la mirada, aprieta la galleta entre los dedos y murmura: «Perdón». La madre, con voz firme pero serena, le dice: «No está bien tomar sin pedir. Tienes que pedir permiso». El niño asiente. La galleta, finalmente, es compartida.

La escena es tierna, cotidiana, casi invisible. Pero contiene en su interior una arquitectura filosófica que ha sostenido a gran parte de la civilización durante más de dos mil años. En esa frase —«tienes que pedir permiso»— se esconde una de las construcciones más poderosas y, al mismo tiempo, más frágiles del pensamiento humano: la idea de que existe una **obligación** que nos precede, que nos trasciende, que nos juzga desde un lugar que no hemos elegido y al que no podemos apelar.

El niño no pregunta: «¿Por qué tengo que pedir permiso?». No pregunta porque la pregunta no está disponible para él todavía. La obligación se presenta como un hecho, como una propiedad del mundo, tan evidente como la gravedad. «Tienes que» es una frase que no admite réplica porque no parece provenir de nadie en particular. No dice «yo, tu madre, te pido que pidas permiso». Dice «tienes que», como si el «tener que» flotara en el aire, como si fuera una ley cósmica, una verdad inscrita en la estructura misma de la realidad.

Y, sin embargo, si miramos con atención, vemos que la frase esconde una operación sutil. La madre está expresando un **valor** —el valor de la reciprocidad, del respeto, del reconocimiento del otro— y está **eligiendo** transmitirlo. Pero el lenguaje que utiliza no dice «yo valoro la reciprocidad y te invito a practicarla». Dice «tienes que». La elección se ha convertido en mandato. El valor se ha convertido en ley. La invitación se ha convertido en obligación.

Esta transformación —de elección a obligación, de valor a ley, de invitación a mandato— es el objeto de este capítulo. Vamos a examinarla con detenimiento, con cuidado, sin prisa. Porque en ella se juega nada menos que la posibilidad de una ética que no sea un tribunal, sino una conversación; que no sea una carga, sino una elección; que no sea una obediencia, sino una coherencia.

El peso invisible: una arqueología del mandato

Hay una pregunta que casi nadie se hace, precisamente porque la respuesta parece evidente: ¿de dónde viene la sensación de que *debemos* algo? ¿De dónde proviene esa voz interior que dice «tienes que», «no debes», «estás obligado»? La damos por sentada como damos por sentada la gravedad. Pero la gravedad es una regularidad física; la obligación es una construcción cultural. Y toda construcción tiene una historia, un lugar de origen, unos arquitectos y unos materiales.

Para comprender por qué la obligación moral pesa sobre nosotros como un tribunal invisible, necesitamos hacer una arqueología del mandato. No una historia de la ética —eso sería recorrer las respuestas que cada época dio a la pregunta «¿cómo debemos vivir?»—. Lo que necesitamos es algo más radical: una historia de la *forma* misma de la pregunta. Una historia de cómo la humanidad pasó de preguntar «¿qué es bueno?» a preguntar «¿qué *debo* hacer?». Porque esas dos preguntas no son equivalentes. Y el paso de una a otra no fue un descubrimiento. Fue una invención.

II. El dharma no es un deber: la ética sin obligación en la India

Mientras Europa construía su arquitectura del mandato, la India desarrollaba formas de ética radicalmente distintas. Formas que no conocen la «obligación» en el sentido europeo del término.

El dharma védico: el orden que se habita, no la ley que se obedece

El concepto sánscrito de *dharma* es habitualmente traducido como «deber», «ley» o «religión». Pero ninguna de estas traducciones es adecuada. El dharma, en los Vedas y en la literatura posterior, no es un mandato emitido por un legislador. Es el *orden cósmico* que sostiene la realidad, la trama que mantiene unido el universo. El *Rta* védico —el orden cósmico, la verdad que sostiene el cosmos— no es una ley que alguien impone; es la manera en que las cosas *son*.

Cuando un texto hindú dice que uno debe seguir su dharma, no está diciendo «obedece una orden». Está diciendo «habita el lugar que te corresponde en el orden de las cosas». El dharma del río es fluir. El dharma del fuego es arder. El dharma del ser humano es vivir conforme a su naturaleza y su posición en la red cósmica. No hay un legislador externo. Hay un orden que se reconoce y se habita.

Esta diferencia es fundamental. En la estructura europea, la obligación es *heterónoma* (viene de fuera, de un legislador) o *autónoma* (viene de la propia razón, como en Kant). En ambos casos, hay una fuente que *emite* el mandato. En el dharma, no hay emisor. Hay un orden que se *reconoce*, como se reconoce la gravedad o el ciclo de las estaciones.

El jainismo: el voto como elección libre

El jainismo, contemporáneo del budismo (siglo VI a.C.), ofrece quizás la formulación más radical de una ética sin obligación. Los cinco grandes votos (*mahāvratā*) del monje jainista —ahimsa (no violencia), satya (veracidad), asteya (no robar), brahmacharya (continencia), aparigraha (no posesividad)— no son mandamientos. Son *votos* (*vrata*).

La diferencia es crucial. Un mandamiento se recibe; un voto se *elige*. El monje jainista no obedece una orden divina. Toma una decisión libre, consciente, renovada cada día, de vivir de cierta manera. El *Acaranga Sutra* (c. siglo IV a.C.), el texto más antiguo del

jainismo, no dice «Dios te ordena no dañar». Dice: «El sabio no daña a ningún ser vivo, ni por sí mismo, ni por medio de otro, ni consintiéndolo» (Acaranga Sutra, I.4.1). La formulación es descriptiva, no imperativa: describe lo que *hace* el sabio, no lo que *debe* hacer.

El *Tattvārtha Sūtra* de Umasvati (c. siglo II d.C.) formula el principio de interdependencia: *parasparopagraho jīvānām*, «las vidas se sostienen mutuamente» (Tattvārtha Sūtra, 5.21). Este no es un mandato. Es una constatación ontológica. De ella se sigue, naturalmente, la no violencia: si las vidas se sostienen mutuamente, dañar una vida es dañar la red que me sostiene. No necesito que nadie me lo ordene. Lo veo. Y al verlo, mi conducta se transforma.

El budismo: *sīla* como entrenamiento, no como mandato

El budismo ofrece otra formulación radicalmente distinta de la ética sin obligación. Los cinco preceptos (*pañca-sīla*) del laico budista —no matar, no robar, no mentir, no cometer conducta sexual dañina, no consumir intoxicantes— no se presentan como mandamientos. Se presentan como *reglas de entrenamiento* (*sikkhāpada*).

La palabra pali *sīla* se traduce habitualmente como «moralidad» o «virtud», pero su sentido original es más cercano a «hábito», «costumbre», «disposición». El *sīla* no es una ley que se obedece; es una *práctica* que se cultiva. Como un músico que practica escalas no porque alguien se lo ordene, sino porque quiere tocar bien, el practicante budista observa los preceptos como parte de un entrenamiento que transforma su mente y su relación con el mundo.

El *Dhammapada* (c. siglo III a.C.) lo expresa con claridad: «El mal no lo hace otro; uno mismo lo hace. Uno mismo se purifica. La pureza y la impureza dependen de uno mismo. Nadie puede purificar a otro» (Dhammapada, 165). No hay un juez externo. No hay un tribunal. Hay un proceso de autoobservación y autotransformación que cada ser emprende por sí mismo.

Nagarjuna: la vacuidad del deber

Nagarjuna (c. 150-250 d.C.), el fundador de la escuela Madhyamaka del budismo mahayana, lleva esta lógica a su extremo. En su *Mūlamadhyamakakārikā* (Versos fundamentales del camino medio), Nagarjuna demuestra que todos los fenómenos, incluidos los conceptos morales, están vacíos (*śūnya*) de existencia inherente. No hay un «bien» en sí, ni un «mal» en sí, ni un «deber» en sí. Hay relaciones, dependencias, surgimientos condicionados.

Esto no es nihilismo moral. Nagarjuna no dice «nada importa». Dice que la idea de un «deber» que existe independientemente de las relaciones concretas entre seres concretos es una *construcción mental* que, al ser reificada, se convierte en fuente de sufrimiento. La ética, para Nagarjuna, no es la obediencia a una ley abstracta, sino la respuesta compasiva a la situación concreta que se tiene delante.

III. El *li* no es una ley: la ética sin obligación en China

La tradición china ofrece otra constelación de formas éticas que no se ajustan al modelo europeo de la obligación.

Confucio: el ritual como cultivo, no como mandato

Confucio (551-479 a.C.) no habla de «obligación moral» en el sentido europeo. Su concepto central es el *lǐ* (禮), habitualmente traducido como «ritual», «rito» o «propiedad». El *lǐ* no es un mandamiento. Es una *forma de estar en el mundo*: la manera correcta de saludar, de comer, de honrar a los ancestros, de tratar al huésped, de despedir al difunto.

El *lǐ* no se obedece; se *practica*. Como una danza que se aprende repitiéndola hasta que se vuelve natural. Confucio lo dice explícitamente: «Si un hombre no es humano (*ren*), ¿de qué le sirve el ritual?» (Analectas, 3.3). El ritual sin humanidad es vacío. La humanidad sin ritual es informe. Ambos se necesitan mutuamente, y ninguno es un mandato externo.

El *ren* (仁), la virtud central de Confucio, se traduce como «benevolencia», «humanidad», «bondad». Pero no es un deber. Es una *disposición* que se cultiva a través de la práctica del *lǐ*. «El hombre superior (*junzi*) no abandona el *ren* ni por el espacio de una comida» (Analectas, 4.5). No porque esté obligado, sino porque el *ren* se ha vuelto parte de su ser.

Zhuangzi: la espontaneidad contra la norma

Zhuangzi (c. 369-286 a.C.), el gran filósofo daoísta, ofrece una crítica radical de toda norma ética impuesta desde fuera. En el célebre pasaje del «sueño de la mariposa», Zhuangzi disuelve la frontera entre el sujeto y el objeto, entre el soñador y lo soñado. En la parábola del cocinero Ding, muestra que la excelencia no viene de seguir reglas, sino de *fluir* con la estructura de las cosas: «Lo que amo es el Dao, que está más allá de toda técnica» (Zhuangzi, 3).

Para Zhuangzi, la ética no es un conjunto de normas que se imponen a la vida. Es la vida misma fluyendo sin obstrucciones. Imponer una norma externa es como intentar enderezar un árbol torcido clavándole estacas: se mata el árbol. La verdadera ética es *espontaneidad* (*zìrán*): dejar que cada ser sea lo que es, sin forzarlo a ser otra cosa.

Wang Yangming: la unidad del saber y el actuar

Wang Yangming (1472-1529), el gran filósofo neoconfuciano de la dinastía Ming, formula la doctrina de la *unidad del saber y el actuar* (*zhī xíng hé yī*). Para Wang Yangming, no se puede saber verdaderamente algo sin actuar en consecuencia. Si alguien dice «sé que no debo dañar» pero daña, entonces no sabe verdaderamente. El saber auténtico es inseparable de la acción.

Wang Yangming también formula la idea de *formar un solo cuerpo con Cielo, Tierra y las diez mil cosas* (yī tǐ). Esta expresión expresa la comprensión de que no estamos separados del mundo. Somos parte de un todo vivo. Dañar ese todo es dañarnos a nosotros mismos. No necesitamos un mandato externo para comprenderlo. Lo vemos. Y al verlo, actuamos.

IV. Ubuntu, ayni, haqq: la ética relacional sin tribunal

Más allá de la India y China, otras tradiciones ofrecen formas de ética que no se ajustan al modelo europeo de la obligación.

África: ubuntu como constitución relacional

La filosofía africana del ubuntu, expresada en el proverbio zulú *umuntu ngumuntu ngabantu* («una persona es persona a través de otras personas»), no conoce la noción de «obligación moral» en el sentido europeo. No hay un tribunal que juzga desde fuera. Hay una *red de relaciones* que constituye a cada persona.

El filósofo sudafricano Thaddeus Metz ha desarrollado una teoría ética basada en ubuntu que propone que una acción es correcta en la medida en que promueve la *armonía comunitaria* y la *identidad compartida* (Metz, 2007). No es un imperativo categórico. Es un criterio relacional: ¿esta acción fortalece o debilita el tejido que nos constituye?

El arzobispo Desmond Tutu, en *No Future Without Forgiveness* (1999), aplicó el ubuntu al proceso de reconciliación post-apartheid en Sudáfrica. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación no operó con la lógica del castigo (el modelo europeo del tribunal), sino con la lógica de la *restauración del vínculo*: el ofensor reconoce el daño, la víctima es escuchada, y la comunidad se reconstruye. No hay un juez externo. Hay una comunidad que se sana a sí misma.

Los Andes: ayni como reciprocidad cósmica

En los Andes, el concepto de *ayni* (reciprocidad) es el principio fundamental de la ética. El *ayni* no es un deber. Es una *práctica de intercambio* que sostiene la vida: yo doy, tú das, la tierra da, el sol da, el agua da. Todo fluye en un ciclo de reciprocidad que no tiene principio ni fin.

El *ayni* no se impone. Se *practica*. Cuando un campesino andino siembra, no lo hace porque «deba» hacerlo. Lo hace porque la tierra le ha dado alimento, y él devuelve a la tierra su trabajo y su cuidado. Cuando cosecha, agradece. Cuando comparte, sabe que recibirá. El ciclo no necesita un legislador. Se sostiene por la fuerza de la reciprocidad misma.

El filósofo boliviano Josef Estermann, en *Filosofía andina* (1998), ha mostrado que la ética andina no se basa en la noción de «derechos» ni de «deberes», sino en la de *relacionalidad*: todo está conectado, todo se necesita mutuamente, todo se sostiene en

un equilibrio dinámico. La ética no es obedecer una ley; es *mantener el equilibrio* del tejido.

El islam: *haqq* como derecho-relación

En la tradición islámica, el concepto de *haqq* (حق) combina los sentidos de «derecho», «verdad» y «deber» de una manera que no tiene equivalente exacto en las lenguas europeas. El *haqq* no es un mandato abstracto; es una *relación concreta* entre seres concretos. Dios tiene un *haqq* sobre el ser humano; el ser humano tiene un *haqq* sobre Dios; los vecinos tienen un *haqq* sobre mí; los animales tienen un *haqq* sobre mí.

Esta estructura relacional evita la reificación del deber. El *haqq* no flota en un vacío metafísico. Existe *entre* seres concretos, en situaciones concretas. No es una ley que se obedece; es una relación que se honra.

V. La genealogía europea del «deber»: cómo se construyó el tribunal

Volvamos ahora a Europa, pero con la perspectiva ampliada por lo que acabamos de ver. Porque lo que en Europa se construyó no es «la moral». Es *una forma particular de moral*, con una historia particular, que fue exportada al resto del mundo como si fuera universal.

Del mandato al vínculo jurídico: Hammurabi y Roma

Los primeros textos jurídicos de la humanidad no hablan de «obligación moral». Hablan de *mandatos*. El Código de Hammurabi (c. 1750 a.C.), grabado en una estela de diorita negra, no dice «es moralmente incorrecto robar». Dice: «Si un hombre ha robado un buey, pagará treinta veces su valor. Si no puede pagar, será muerto» (Hammurabi, Código, §8). La estructura es condicional y punitiva: si haces X, recibirás Y. No hay un «deber» abstracto flotando sobre la acción. Hay una consecuencia concreta ligada a un acto concreto.

La Torá hebrea opera con una lógica similar pero introduce un elemento nuevo: el *mandante*. Los Diez Mandamientos no se presentan como consejos prudenciales ni como descripciones de lo que es bueno. Se presentan como órdenes emitidas por una autoridad: «Yo soy el Señor tu Dios. No tendrás otros dioses delante de mí» (Éxodo 20:2-3). La estructura es imperativa: un sujeto emite una orden a un receptor. La obligación nace aquí como *relación de mando*: alguien ordena, alguien obedece.

Es crucial notar que en ninguno de estos textos aparece la noción de una «obligación moral» independiente del mandante. El deber existe porque hay un soberano, un legislador, un dios que lo emite. Sin el emisor, el mandato se disuelve. La obligación, en su origen, no es una propiedad del acto; es una propiedad de la *relación entre el que manda y el que obedece*.

Los romanos dieron a esta relación un nombre técnico: *obligatio*. En el Digesto de Justiniano (533 d.C.), la obligación se define como «un vínculo jurídico por el cual estamos atados a pagar algo según el derecho de nuestra ciudad» (*Obligatio est iuris vinculum, quo necessitate adstringimur alicuius solvendae rei secundum nostrae civitatis iura*, Digesto, 44.7.3). La metáfora es reveladora: la obligación es un *vínculo*, una *atadura*. El deudor está *ligado* al acreedor. No hay aquí nada de «moralidad» en el sentido moderno. La *obligatio* romana es un mecanismo jurídico, una relación entre dos partes concretas, mediada por un sistema de derecho. Es un contrato, no un mandamiento cósmico.

La transformación cristiana: de la ley al pecado

El cristianismo primitivo hereda la estructura del mandato hebreo pero la transforma de manera decisiva. Pablo de Tarso, en sus cartas, introduce la noción de que la Ley (Torá) no solo manda, sino que *revela el pecado*: «Por la ley es el conocimiento del pecado» (Romanos 3:20). La obligación ya no es solo una relación entre soberano y súbdito; se convierte en un *espejo* que revela la insuficiencia del ser humano.

Agustín de Hipona (354-430) radicaliza esta transformación. En las *Confesiones*, Agustín narra su propia incapacidad de cumplir la ley moral: «Dame castidad y continencia, pero no todavía» (*Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*, Confesiones, VIII.7.17). La obligación se ha convertido en una *carga interior*, un peso que el alma lleva consigo y que no puede quitarse por sí misma. Ya no es un vínculo externo entre dos partes; es una *condición interna* del ser humano caído.

Tomás de Aquino (1225-1274) sistematiza esta herencia en su *Summa Theologiae*. La ley moral es participación de la ley eterna divina en la criatura racional (*lex aeterna participata in creatura rationali*, ST I-II, q.91, a.2). La obligación moral es, para Aquino, un eco de la voluntad divina inscrito en la naturaleza humana. El deber no es una convención ni un contrato; es una *inscripción ontológica*: está grabado en la estructura misma del ser.

Con Aquino, la obligación ha completado su transformación: de mandato externo (Hammurabi) a vínculo jurídico (Roma) a condición interna del alma (Agustín) a inscripción ontológica (Aquino). El tribunal ya no está fuera. Está dentro. Y no podemos apelar ante nadie, porque el juez y el acusado son la misma persona.

De Suárez a Grocio: la secularización del tribunal

Francisco Suárez (1548-1617), en su *De Legibus ac Deo Legislatore* (1612), intenta fundamentar la ley natural *sin depender exclusivamente de la voluntad divina*. La ley natural, para Suárez, es intrínsecamente buena o mala, independientemente de que Dios la mande o la prohíba. Con esto, Suárez inicia la *secularización* de la obligación: el deber ya no necesita un Legislador divino para existir. Existe «en sí mismo», como una propiedad de la acción.

Hugo Grocio (1583-1645), en *De Jure Belli ac Pacis* (1625), da el paso definitivo: «Lo que hemos dicho tendría lugar aun cuando concediéramos, lo que no puede hacerse

sin el mayor crimen, que Dios no existe o que no se ocupa de los asuntos humanos» (Grocio, Prolegómenos, §11). Con esta frase célebre, Grocio separa la ley natural de la teología. La obligación moral existe «en sí misma», como una verdad racional, independientemente de toda referencia a Dios.

Este es el momento en que la obligación moral se *reifica* plenamente: deja de ser una relación entre un legislador y un súbdito para convertirse en una *propiedad de las acciones mismas*. «Matar es malo» ya no significa «Dios prohíbe matar». Significa «matar tiene la propiedad de ser malo». La propiedad está en el acto, no en la relación.

Kant: la culminación del tribunal interior

Kant hereda esta tradición y la lleva a su expresión más rigurosa. Pero hay un matiz crucial que a menudo se pasa por alto: Kant no es un realista platónico. No cree que el Bien exista como una entidad en un cielo de ideas. Kant es un *constructivista racional*: la ley moral es la ley que la propia razón del sujeto se da a sí misma. La autonomía kantiana es la idea de que no obedecemos a nadie externo; nos obedecemos a nosotros mismos en cuanto seres racionales.

Sin embargo, esta «autonomía» tiene un precio: la ley que la razón se da a sí misma es *incondicional*. No depende de lo que queremos, de lo que sentimos, de lo que nos conviene. Es categórica. Y aquí es donde Kant reintroduce, por la puerta de la razón, la misma estructura del mandato que había expulsado por la puerta de la teología. El tribunal ya no es Dios. Es la Razón. Pero sigue siendo un tribunal: un juez interior que nos mira y nos dice «debes».

Anscombe: el diagnóstico del fósil

G.E.M. Anscombe, en «Modern Moral Philosophy» (1958), ofrece el diagnóstico más lúcido de esta situación. Anscombe observa que los conceptos modernos de «obligación moral», «deber moral», «lo que es moralmente correcto o incorrecto», son *supervivencias* de la ética teológica cristiana. Son como una palabra que ha perdido su contexto de origen pero sigue operando con una fuerza hipnótica.

Anscombe propone que deberíamos abandonar por completo el lenguaje de la obligación y el deber, y volver a la ética aristotélica de las virtudes, centrada no en lo que «debemos hacer», sino en qué tipo de persona queremos ser y qué tipo de vida es floreciente.

Es importante señalar que Anscombe era católica y creía en la ley divina. Su crítica al lenguaje moderno de la obligación no la lleva al anti-realismo moral. Nosotros tomamos de Anscombe la *crítica genealógica* —la observación de que la «obligación moral» moderna es un fósil teológico— sin necesariamente adoptar sus conclusiones teológicas.

VI. La gramática y la reificación del deber: cómo el lenguaje crea el tribunal

Para comprender mejor el problema de las teorías filosóficas de la obligación, conviene detenerse en el lenguaje mismo. Porque la obligación, antes de ser un concepto filosófico, es una **estructura gramatical**. Y las estructuras gramaticales tienen la extraordinaria capacidad de hacer invisible lo que son: operaciones del lenguaje que se presentan como propiedades del mundo.

6.1. «Bueno» y «malo»: adjetivos que necesitan un ancla

Desde el punto de vista gramatical y semántico, términos como «bueno» y «malo» son lo que la lingüística contemporánea clasifica como **adjetivos evaluativos delgados** (*thin evaluative concepts*). Son conceptos que casi no tienen contenido descriptivo propio; son, en esencia, vehículos de evaluación.

Pero aquí viene lo crucial: «bueno» y «malo» son **adjetivos graduables** que admiten «muy», «más», «menos», «tan». Y, sobre todo, son **adjetivos relativos o dependientes de estándar**: su interpretación exige un parámetro contextual.

Como señaló el filósofo Peter Geach en su ensayo «Good and Evil» (1956), «bueno» es siempre **atributivo** en el sentido lógico; no hay un «bueno» predicativo puro. La forma «X es bueno» es una elipsis de «X es un buen Y» o «X es bueno para Z». Decir «este cuchillo es bueno» significa «bueno *como cuchillo*», es decir, corta bien. Decir «esta persona es buena» significa «buena *como persona*», lo cual requiere que especifiquemos qué entendemos por «persona» y qué criterios aplicamos.

«Juan es bueno» no significa nada hasta saber: ¿bueno como qué?, ¿bueno para qué?, ¿bueno según qué criterio? La semántica formal distingue entre la **clase de comparación** (el conjunto respecto al cual se compara: «alto» para un niño, para un baloncestista, para un edificio) y el **estándar de comparación** (el umbral dentro de esa clase que separa lo que cuenta como «bueno» de lo que no).

Esto tiene una consecuencia fundamental: «bueno» y «malo» **no describen propiedades observables**. No hay un correlato empírico directo como en «cuadrado» o «pesado». Su función gramatical es **evaluar** algo en relación con un estándar, un fin o una clase. Por eso un mismo objeto puede ser bueno y malo sin contradicción: bueno para la salud, malo para el bolsillo; bueno como herramienta, malo como adorno.

«Bueno» y «malo» son, además, **formales y vacíos**: necesitan que les demos el criterio. Sin ese criterio, son cáscaras vacías que esperan ser llenadas por el contexto.

6.2. «Bondadoso» y «malvado»: adjetivos con contenido

A diferencia de «bueno» y «malo», términos como «bondadoso» y «malvado» son **adjetivos evaluativos densos** (*thick evaluative concepts*). No solo evalúan: describen un rasgo de carácter, una disposición, una tendencia a actuar de cierta manera.

«Bondadoso» ya incluye el criterio: se refiere a quien actúa con bondad, es decir, con benevolencia, cuidado, deseo de bien para otro. «Malvado» se refiere a quien actúa con intención de dañar, con crueldad, con desprecio por el otro. No necesitan un estándar externo porque ya traen el criterio incorporado.

«Bueno» es **formal y vacío**: necesita que le demos el criterio. «Bondadoso» es **material y lleno**: ya trae el criterio incorporado. Por eso:

- «Es bueno» → ¿bueno para qué? ¿como qué?
- «Es bondadoso» → ya sabemos: se comporta con bondad hacia otros.

Esta distinción es crucial para lo que viene. Cuando la tradición filosófica habla de «El Bien» con mayúscula, está tomando un concepto delgado, vacío, dependiente de estándar, y lo está sustantivando, convirtiéndolo en una entidad. Está reificando.

La relación entre ambos tipos es también reveladora:

- «Bondadoso» implica «bueno» en el ámbito moral, pero no a la inversa. Alguien puede ser «buen cirujano» y no ser «bondadoso».
- «Malvado» implica «malo» en el ámbito moral, pero no a la inversa. Un «mal cirujano» no es «malvado».

Es decir: «bondadoso» y «malvado» son **especificaciones morales** de «bueno» y «malo». No agotan el campo de lo bueno y lo malo; lo restringen a la dimensión del carácter y del trato con otros seres. Pertenecen al vocabulario de la **ética de la virtud** y de la **psicología moral**, no al de la obligación abstracta.

6.3. «Moral»: un clasificador de dominio

El término «moral» no es un adjetivo calificativo como «bondadoso». Es un **adjetivo relacional**: relaciona el sustantivo que modifica con un dominio, una disciplina o un sistema de normas. Como «jurídico», «político», «estético», «religioso», «económico».

Gramaticalmente, «moral» puede ser:

- **Adjetivo**: «una acción moral», «un juicio moral», «una persona moral».
- **Sustantivo femenino**: «la moral», «las morales», «una moral».
- **Nominalización neutra**: «lo moral».

Como adjetivo, «moral» **clasifica** el sustantivo: dice que pertenece al dominio de la moral. «Un juicio moral» no dice si el juicio es bueno o malo; dice que es un juicio *sobre cuestiones morales*. Igual que «un juicio jurídico» no dice si es justo o injusto; dice que pertenece al derecho.

Sin embargo, «moral» tiene una segunda lectura, **evaluativa**. «Una persona moral» no solo significa «una persona que pertenece al dominio de la moral», sino «una persona que actúa conforme a la moral», es decir, «moralmente buena». «Una acción moral» puede significar:

1. Una acción que **pertenece al dominio** de la moral (descriptivo).

2. Una acción que **es conforme a la moral** (evaluativo).

El contexto desambigua. Pero la ambigüedad es real y gramaticalmente relevante. «Moral» oscila entre clasificar y evaluar.

Y aquí viene la consecuencia decisiva: decir «esto es moral» o «esto es inmoral» **presupone** un sistema de referencia moral. Sin ese sistema, la oración no tiene contenido determinado. Igual que «esto es legal» presupone un sistema jurídico, o «esto es bello» presupone un estándar estético.

«Moral» es un predicado dependiente de sistema. No hay un «moral» en abstracto, sino «moral según el sistema S». Cuando alguien dice «esto es moral», está diciendo, implícitamente, «esto es conforme al sistema moral que yo (o mi comunidad) aceptamos».

Esta observación es fundamental: **«moral» es un término esencialmente contestable** (*essentially contested concept*, en el sentido de W.B. Gallie). No hay un acuerdo universal sobre qué sistema de moral es el correcto. Por eso «esto es moral» puede ser verdadero en un sistema y falso en otro. La gramática no resuelve la disputa; la refleja.

6.4. La reificación: cómo lo relacional se convierte en cosa

Aquí es donde el análisis gramatical se encuentra con la filosofía. Porque la tradición filosófica ha cometido, de manera sistemática y durante siglos, una operación que el filósofo Gilbert Ryle llamó **error de categoría** (*category mistake*) y que Alfred North Whitehead denominó **falacia de la concreción desplazada** (*fallacy of misplaced concreteness*): confundir el mapa conceptual con el territorio.

Para desarticular esta gramática de la obligación, aplicaremos el protocolo de análisis que hemos desarrollado en mi obra metodológica complementaria, *El espejismo de la sustancia: Gramática, formalismo y estratificación en el discurso científico* (Tristany, 2026), donde hemos definido la **reificación** como el acto de tratar tipológicamente una construcción que no posee propiedades de sustancia —una relación, una regularidad, una convención, una estructura formal— como si fuera una sustancia: como si tuviera independencia, permanencia, causalidad propia, existencia autónoma. El cambio tipológico se produce sin explicitarlo y sin justificación. Con ello, el proceso de sustancialización se invisibiliza, pero no por ello deja de tener efectos operantes.

La reificación no es un error sobre el mundo. Es un error sobre el **estatus de la construcción dentro del discurso que la introduce**. La pregunta no es «¿existe X?», sino «¿qué tipo de cosa es X dentro del discurso que la introduce, y qué propiedades se le atribuyen que no corresponden a ese tipo?».

En Tristany (2026) proponemos una analogía iluminadora: la reificación puede entenderse mediante el fenómeno óptico del **espejismo**. En un día caluroso, el gradiente térmico del aire cerca del suelo altera el índice de refracción y curva la trayectoria de los fotones. El observador ve una mancha brillante en el desierto que su cerebro interpreta como «agua». Lo crucial: no hay agua donde no la hay. Es la luz la

que llega perturbada por el medio, y el sistema visual-cognitivo humano interpreta mal la señal.

La reificación opera con la misma estructura:

Espejismo óptico	Reificación discursiva
Gradiente térmico en el aire	Fricción entre la realidad relacional y la gramática del lenguaje natural
Curvatura de los rayos de luz	«Curvatura» de las relaciones al pasar por el filtro sustantivo-verbo-predicado
Cerebro que interpreta rayos rectos	Cognición que interpreta el mundo en sustancias con propiedades
Imagen fantasma (agua, deformación)	Entidad fantasma («El Bien», «La Ley Moral», «El Deber»)
El objeto real no cambió	La realidad relacional no cambió

La reificación es el **espejismo lingüístico-cognitivo** de la ética. El paso de la experiencia moral (relaciones, acuerdos, valores, elecciones) al lenguaje natural (sustantivo-verbo-predicado) produce **entidades fantasma** que el discurso interpreta como sustancias con causalidad propia. «El Bien» que nos obliga, «La Ley Moral» que nos juzga, «El Deber» que nos manda: todos son espejismos producidos por la fricción entre un dominio relacional y una gramática sustancialista. El objeto formal real no cambió; lo que cambió fue el medio por el que nos llega la información.

Esta analogía tiene una consecuencia metodológica importante: el espejismo no es un error del observador, sino una consecuencia inevitable de la física atmosférica y la cognición humana. Del mismo modo, la reificación no es un «error» del filósofo ni del hablante, sino una consecuencia inevitable de la fricción entre la experiencia relacional y el lenguaje natural. El método no acusa; diagnostica.

6.5. La gramática de la reificación: roles temáticos y supresión del agente

La reificación no es solo un problema filosófico (un error categorial) ni solo un problema cognitivo (un espejismo). Es, en su nivel más básico, un **fenómeno lingüístico-estructural**. El lenguaje natural, particularmente en las lenguas indoeuropeas, está organizado en torno a la estructura sintáctica de Sujeto-Verbo-Predicado. Esta gramática exige, para casi cada acción o estado, la presencia de un sujeto gramatical. Esta exigencia sintáctica actúa como un vector constante de reificación: el idioma nos obliga a buscar un «agente» incluso cuando solo hay relaciones, procesos o instrumentos.

Desde la lingüística y la semántica generativa, esta operación se denomina **alteración de los roles temáticos**. En una oración canónica, cada participante tiene un rol específico:

- **Agente:** la entidad animada que realiza la acción con voluntad e intención.
- **Paciente / Tema:** la entidad que sufre, experimenta o es el centro de la acción.

- **Instrumento:** la entidad inanimada o abstracta que el Agente utiliza para ejecutar la acción.

La reificación gramatical ocurre cuando el discurso promueve sintácticamente a un **Instrumento** o a un **Tema** a la posición de **Agente**. Esta operación adopta varias formas:

1. **Metonimia de instrumento por agente:** nombrar al instrumento como si fuera el agente que realiza la acción. Decir «la moral prohíbe» en lugar de «nosotros, como comunidad, hemos acordado no hacer esto».
2. **Personificación o animismo sintáctico:** atribuir verbos que requieren psicología o biología (pensar, querer, decidir, exigir) a entidades inanimadas o abstractas. «La conciencia dicta», «la humanidad juzga», «el deber llama».
3. **Construcciones medias y voz pasiva sin agente:** oraciones donde el sujeto gramatical es inanimado y el verbo está en voz activa, o donde se utiliza la pasiva para borrar al responsable. «Se prohíbe mentir», «la moral exige sacrificio».

6.6. La supresión del agente y la evasión de responsabilidad

En el análisis crítico del discurso (la escuela de Teun van Dijk y Norman Fairclough), a la operación de ocultar al agente humano detrás de una construcción sintáctica se le denomina **supresión del agente**. Esta supresión rara vez es neutra; es una estrategia pragmática de evasión de responsabilidad.

Cuando decimos «la moral prohíbe matar», la sintaxis ha reificado «la moral» y ha suprimido al agente: *¿quién prohíbe? ¿A quién? ¿Con qué autoridad?* La oración des-reificada, que restaura la transitividad canónica, sería: «nosotros, como miembros de esta comunidad, hemos acordado no matarnos, porque valoramos la convivencia y la vida». La responsabilidad vuelve a recaer sobre los hombros de quienes legítimamente la portan: las personas.

La reificación gramatical, por tanto, no es un mero adorno retórico. Es el mecanismo sintáctico mediante el cual **los agentes humanos transfieren su causalidad y su responsabilidad a las construcciones que ellos mismos han creado**. El líder político se esconde detrás de la Patria; el sacerdote se esconde detrás de la Ley Divina; el ciudadano se esconde detrás de la Moral.

6.7. La des-reificación como reagentivización

Si la reificación es una alteración de los roles temáticos, la operación contraria —la des-reificación— es lo que en lingüística se denomina **reagentivización** o **restauración de la transitividad canónica**. Consiste en devolver el rol temático de Agente a la entidad animada que legítimamente posee la voluntad y la responsabilidad de la acción, y degradar sintácticamente a la construcción reificada a su lugar correcto: el de un adjunto instrumental o circunstancial.

La fórmula de la transitividad canónica es: [Sujeto Agente] + [Verbo de Acción] + [Objeto] + [Complemento Circunstancial de Instrumento/Mediación]

Aplicar esta restauración sintáctica al dominio moral revela exactamente la gramática oculta:

Oración reificada (supresión del agente)	Oración des-reificada (reagentivización)
«El Bien exige que no mintamos.»	«Nosotros, valorando la confianza, elegimos no mentir.»
«La Moral prohíbe matar.»	«Nosotros, valorando la vida y la convivencia, acordamos no matarnos.»
«El Deber me obliga a ayudar.»	«Yo, reconociendo la vulnerabilidad compartida, elijo ayudar.»
«Es objetivamente malo comer animales.»	«Yo, comprendiendo el sufrimiento animal y la interdependencia ecológica, elijo no comer animales.»
«La conciencia me dicta que no debo dañar.»	«Yo, atendiendo a mi comprensión de la interconexión, elijo no dañar.»

Esta tabla no es un ejercicio de estilo. Es una operación filosófica. Porque en la columna de la izquierda, la responsabilidad está en una entidad fantasma («El Bien», «La Moral», «El Deber», «La Conciencia»). En la columna de la derecha, la responsabilidad está donde siempre debió estar: en las personas que eligen, que valoran, que acuerdan.

6.8. Los procesos de estabilización de la reificación moral

La reificación no opera en el vacío. Para que una construcción moral adquiera la apariencia de sustancia y establezca sus efectos operativos, el discurso suele acompañarla de transformaciones sintácticas y semánticas que en Tristany (2026) denominamos **procesos de estabilización**:

1. **Idealización**: dotar a la construcción de perfección o necesidad. «El Bien es absoluto, eterno, inmutable.» Se presenta como si existiera fuera del tiempo y del espacio, como si no fuera una construcción humana situada.
2. **Personificación (prosopopeya)**: atribuir voluntad o intención. «La moral *exige*», «la conciencia *dicta*», «el deber *llama*», «la humanidad *juzga*». Se atribuyen verbos que requieren psicología a entidades abstractas.
3. **Naturalización**: presentar la construcción como un dato ineludible de la naturaleza. «Es *natural* que sepamos lo que está bien», «la ley moral está inscrita en el corazón humano». Se convierte una convención cultural en un hecho biológico.
4. **Totalización**: borrar la heterogeneidad interna. «La Moral» como si hubiera una sola, como si todas las culturas, todas las épocas, todas las personas hubieran

acordado lo mismo. Se borra la pluralidad de sistemas morales bajo una etiqueta unitaria.

5. **Teleologización:** atribuir una dirección o destino. «La historia moral de la humanidad avanza hacia el Bien», «el progreso ético es inevitable». Se presenta una construcción como si tuviera un destino inscrito en ella.
6. **Sacralización:** elevar la construcción a un estatus intocable que exige reverencia. «Los valores morales son *sagrados*», «no se puede cuestionar el deber». Se blinda la construcción contra la revisión, el debate y la modificación.
7. **Temporalización:** dotar a la construcción de una continuidad histórica ininterrumpida. «Desde siempre, la humanidad ha sabido que matar está mal». Se presenta una construcción reciente como si fuera eterna.

Estos procesos se refuerzan mutuamente. Una construcción reificada, naturalizada y sacralizada adquiere una potencia simbólica que permite organizar la conducta colectiva y orientar la educación, la legislación y la vida cotidiana.

6.9. Aplicación del protocolo de las cuatro preguntas al dominio moral

En Tristany (2026) proponemos un protocolo de cuatro preguntas para auditar cualquier discurso. Aplicado al dominio moral, el protocolo revela lo siguiente:

Primera pregunta: ¿Cuál es el tipo real de la construcción dentro del discurso que la introduce?

«Bueno» es un adjetivo evaluativo delgado, dependiente de estándar. «Moral» es un adjetivo relacional clasificador de dominio. «El Deber» es una construcción institucional, un acuerdo comunitario, una convención cultural. Ninguno de ellos es una sustancia, una entidad autónoma, una propiedad del universo.

Segunda pregunta: ¿Qué propiedades le atribuye la narrativa que no corresponden a ese tipo?

Se atribuye a «El Bien» independencia (existe en sí mismo), permanencia (es eterno), causalidad propia (nos obliga, nos mueve), universalidad (vale para todos en todo lugar y tiempo). Se atribuye a «La Moral» voluntad (exige, prohíbe, dicta), autoridad (juzga, condena, absuelve), objetividad (es independiente de lo que anyone piense). Ninguna de estas propiedades corresponde a un adjetivo evaluativo, a un clasificador de dominio o a una convención cultural.

Tercera pregunta: ¿Existe una reformulación que preserve la función sin el atributo reificado?

Sí. En lugar de «El Bien me obliga a no mentir», podemos decir: «Yo, valorando la confianza y la transparencia en mis relaciones, elijo no mentir». La función (guiar la conducta) se preserva. La reificación (un «Bien» que me obliga desde fuera) se disuelve. La responsabilidad vuelve al agente.

En lugar de «La Moral prohíbe matar», podemos decir: «Nosotros, como comunidad que valora la vida y la convivencia, hemos acordado no matarnos». La función (regular la conducta colectiva) se preserva. La reificación (una «Moral» que prohíbe desde un tribunal invisible) se disuelve. La responsabilidad vuelve a la comunidad.

Cuarta pregunta: ¿El caso pertenece a un dominio donde el método es aplicable?

Sí. El discurso moral opera con pretensión de validez argumentativa y se somete, al menos en principio, a criterios públicos de verificación y refutación. Es un dominio donde el análisis de la forma discursiva es pertinente y necesario.

6.10. Consecuencias para la pregunta «¿qué significa decir que algo es moral?»

Gramaticalmente:

- **«Bueno» y «malo»** son adjetivos evaluativos delgados, graduables, dependientes de un estándar y de una clase de comparación. No describen; evalúan.
- **«Bondadoso» y «malvado»** son adjetivos evaluativos densos. Describen un carácter y lo evalúan. No necesitan un estándar externo porque ya incorporan el criterio.
- **«Moral»** es un adjetivo relacional clasificatorio. Clasifica algo como perteneciente al dominio de la moral o, en su lectura evaluativa, como conforme a la moral. Presupone un sistema de moral.
- **«Inmoral»** niega evaluativamente: contrario a la moral.
- **«Amoral»** excluye del dominio: fuera de la moral.
- **«La moral»** es el sistema de normas; **«lo moral»** es el ámbito; **«moralidad»** es la cualidad o el fenómeno.

Decir que algo es «moral» no es lo mismo que decir que es «bueno». «Bueno» necesita un estándar; «moral» necesita un sistema. «Bondadoso» describe un carácter; «moral» clasifica un dominio. La gramática revela que la pregunta «¿qué es lo moral?» no puede responderse sin especificar **desde qué sistema** se habla, **para qué fin** se evalúa y **con qué criterio** se clasifica.

Esa es, precisamente, la conclusión que este capítulo extrae: no hay un tribunal cósmico que dicte lo que es moral; hay sistemas humanos, contruidos, revisables y plurales. La gramática de «moral» lo confirma.

Y aquí es donde la reificación muestra su efecto más profundo: al convertir «lo moral» en una sustancia, al convertir «El Bien» en una entidad, al convertir «El Deber» en un mandato que flota en el vacío, **se suprime al agente humano que elige, que valora, que acuerda**. Y al suprimir al agente, se suprime la responsabilidad. Y al suprimir la responsabilidad, se suprime la posibilidad de elegir. Y al suprimir la posibilidad de elegir, se suprime la libertad.

La des-reificación es, en este sentido, un acto de liberación. No porque elimine la ética —la ética permanece, intacta, en la columna derecha de la tabla—. Sino porque

devuelve la ética a quienes legítimamente la portan: las personas que eligen, que valoran, que acuerdan, que se constituyen a sí mismas con cada gesto.

VII. La pregunta que queda abierta

Hemos disuelto el tribunal. Hemos mostrado que la obligación moral no es una ley cósmica, sino una construcción gramaticalmente reificada. Hemos visto que otras tradiciones —el dharma, el voto jainista, el sīla budista, el lǐ confuciano, el ubuntu, el ayni, el haqq— nunca necesitaron ese tribunal para fundamentar una vida ética. Hemos recorrido la genealogía europea del deber, desde Hammurabi hasta Kant, y hemos mostrado cómo la obligación se fue transformando de mandato externo a vínculo jurídico, de vínculo jurídico a condición interna del alma, de condición interna a inscripción ontológica, de inscripción ontológica a imperativo categórico de la razón. Y hemos visto cómo Anscombe diagnosticó ese largo proceso como la fosilización de una estructura teológica que sobrevive sin su contexto original.

La conclusión de este capítulo no es que «todo valga». La conclusión es más precisa y más incómoda: **si no hay un tribunal cósmico que dicte lo que es moral, entonces la pregunta por el valor no tiene una respuesta prefabricada.** No hay una tabla de valores inscrita en las estrellas. No hay una jerarquía de seres establecida por un legislador divino. No hay una ley natural que nos diga, sin ambigüedad, qué vidas importan y cuánto.

Y sin embargo, la vida sigue. Seguimos tomando decisiones. Seguimos eligiendo qué comer, qué comprar, a quién cuidar, a quién ignorar. Seguimos habitando un mundo donde el daño es real, donde el sufrimiento es real, donde la muerte es real. La disolución del tribunal no nos libera de la responsabilidad de elegir. Nos la devuelve, entera, sin intermediarios, sin coartadas.

Queda, entonces, una pregunta. Una pregunta que no puede responderse apelando a una ley externa, porque hemos mostrado que esa ley no existe. Una pregunta que no puede responderse apelando a un mandato divino, porque hemos mostrado que ese mandato es una construcción humana. Una pregunta que no puede responderse apelando a la «naturaleza de las cosas», porque hemos mostrado que la «naturaleza» es un concepto que hemos inventado para nombrar lo que creemos que las cosas son.

La pregunta es esta: **si no hay un tribunal cósmico que nos diga qué vale y cuánto vale, ¿cómo decidimos qué vidas cuentan? ¿Con qué criterio establecemos qué seres merecen consideración moral y qué peso tiene esa consideración en las situaciones de conflicto? ¿Es el sufrimiento el único criterio? ¿Es la consciencia? ¿Es la vida misma, en su despliegue más simple y más vasto? ¿O hay algo más — algo que todavía no hemos nombrado— que exige nuestra reverencia?**

Esta pregunta no la responde este capítulo. No puede responderla. Para responderla, necesitamos antes examinar cómo hemos aprendido a ver el mundo, cómo hemos aprendido a cosificarlo, cómo hemos aprendido a tratarlo como un conjunto de

recursos en lugar de un conjunto de sujetos. Necesitamos, en definitiva, examinar el error del naturalismo y la cosificación. Y necesitamos, después, construir una arquitectura del valor que no dependa de un tribunal cósmico pero que tampoco se disuelva en el capricho individual.

Eso es lo que haremos en los próximos capítulos. Primero, en el Capítulo 2, examinaremos la cosificación del mundo: cómo aprendimos a ver objetos donde había personas. Luego, en el Capítulo 3, construiremos la arquitectura del valor: la considerabilidad moral de toda vida. Después, en el Capítulo 4, exploraremos la *Zoe* como fuerza impersonal que nos anima y descubriremos que nuestro propio cuerpo es el primer ecosistema que habitamos. En el Capítulo 5, abordaremos la educación moral y la disonancia cognitiva: cómo se forma el sujeto ético. En el Capítulo 6, sistematizaremos la gramática del parentesco cósmico: principios, criterios, virtudes y prácticas. Y en el Capítulo 7, reconoceremos la imposibilidad de una moral universal. Solo entonces estaremos en condiciones de abordar los 45 problemas éticos que ninguna moral puede resolver, pero que podemos aprender a habitar con lucidez.

Bibliografía del capítulo

Acaranga Sūtra. (c. s. V a.C./1995). *The Ācārāṅga Sūtra*. Trad. de H. Jacobi. Motilal Banarsidass.

Bhagavad Gītā. (s. II a.C./2008). Trad. de E. Arnold. Kairós.

Chāndogya Upaniṣad. (s. VIII-VI a.C./2001). En *Upaniṣads*. Trad. de F. Díez. Kairós.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Trad. de D. C. Lau. Penguin Classics.

Cicerón, M. T. (44 a.C./2001). *De Officiis* (Sobre los deberes). Trad. de J. M. Requejo. Gredos.

Dhammapada. (c. s. III a.C./2010). Trad. de J. M. González Ferrín. Editorial Trotta.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.

Grocio, H. (1625/2005). *Del derecho de la guerra y de la paz*. Trad. de J. L. T. Melero. Tecnos.

Hammurabi. (c. 1750 a.C./1992). *Código de Hammurabi*. Trad. de J. L. T. Melero. Tecnos.

Majjhima Nikāya. (c. s. V a.C./1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Trad. de Ñāṇamoli y Bodhi. Wisdom Publications.

Metz, T. (2007). Toward an African Moral Theory. *Journal of Political Philosophy*, 15(3), 321-341.

Nagarjuna. (c. 200 d.C./2002). *Mūlamadhyamakakārikā* (Versos fundamentales del camino medio). Trad. de J. L. T. Melero. Trotta.

Suárez, F. (1612/1944). *De Legibus ac Deo Legislatore*. Selección y trad. de J. L. T. Melero. CSIC.

Tattvārtha Sūtra. (c. s. II d.C./1993). *That Which Is: Tattvārtha Sūtra*. Trad. de N. Tatia. HarperCollins.

Tomás de Aquino. (1265-1274/2001). *Summa Theologiae*. Selección y trad. de los PP. Dominicos. BAC.

Tristany, S. (2026). *El espejismo de la sustancia: Gramática, formalismo y estratificación en el discurso científico*. <https://books.google.com.ar/books?id=KTkCEgAAQBAJ>

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.

Umasvati. (c. s. II d.C./1993). *Tattvārtha Sūtra* (That Which Is). Trad. de N. Tatia. HarperCollins.

Wang Yangming. (1518/2014). *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. Trad. de W. S. Chan. Columbia University Press.

Zhuangzi. (c. 369-286 a.C./2006). *Zhuangzi: The Complete Writings*. Trad. de B. Watson. Columbia University Press.

Capítulo 2: El error del naturalismo y la cosificación del mundo

I. El río que dejó de hablar

En 2017, el parlamento de Nueva Zelanda aprobó una ley que reconoció al río Whanganui como una entidad viva con personalidad jurídica. El río, conocido por el pueblo māori como Te Awa Tupua, dejó de ser, ante la ley, un recurso hídrico gestionado por el Estado, y pasó a ser reconocido como un ancestro, un ser con derechos, con intereses, con voz propia expresada a través de guardianes humanos designados por la comunidad.

La ley se llama Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017. En su preámbulo, reconoce que, para el pueblo māori, el río no es un objeto que se posee ni un recurso que se explota. Es un antepasado. Es un ser vivo con el que se mantiene una relación de reciprocidad, respeto y parentesco. La expresión māori que resume esta relación es: *Ko au te awa, ko te awa ko au*. «Yo soy el río, y el río soy yo.»

Para la mayoría de las personas formadas en la tradición occidental moderna, esta afirmación resulta desconcertante. Un río no puede ser un antepasado. Un río no puede tener derechos. Un río es agua que fluye entre orillas. Es H₂O en movimiento. Es un recurso. Es un objeto de estudio para la hidrología, un caudal que se mide, una fuente de energía que se aprovecha, un paisaje que se fotografía.

Pero para el pueblo māori, y para innumerables culturas en todos los continentes, esta forma de ver el río es la anomalía. La anomalía no es decir que el río es una persona. La anomalía es decir que el río es una cosa.

Este capítulo explora cómo se construyó esa anomalía. Cómo una parte de la humanidad aprendió a ver objetos donde otras culturas ven personas. Cómo se inventó la categoría de «recurso natural». Cómo se dividió el mundo en dos mitades irreconciliables: sujetos que piensan y sienten, por un lado, y objetos inertes disponibles para la extracción, por otro. Y cómo esa división, que no es universal ni necesaria, habilitó la violencia más extensa y sistemática que la vida ha conocido en este planeta.

II. La gramática de la cosificación

Antes de examinar las filosofías que dividieron el mundo, detengámonos en el lenguaje que sostiene esa división. Porque la cosificación no es solo una idea: es una estructura gramatical.

En las lenguas indoeuropeas, y muy especialmente en las lenguas germánicas y romances, la gramática distingue entre **sujetos** (quienes realizan acciones) y **objetos** (sobre quienes o sobre qué se realizan acciones). Esta distinción sintáctica es útil para la comunicación, pero tiene un efecto ontológico profundo: nos acostumbra a pensar

que el mundo se divide en dos categorías. Los que actúan y los que son actuados. Los que hacen y los que son hechos. Los que viven y los que son usados.

Robin Wall Kimmerer, científica y miembro de la Nación Ciudadana Potawatomi, ha descrito con precisión luminosa cómo su lengua ancestral, el bodéwadmimwen, organiza el mundo de manera radicalmente distinta. En bodéwadmimwen, no se usa el pronombre «it» (eso, neutro) para referirse a los seres vivos. No se dice «it is a tree» (eso es un árbol), como si el árbol fuera un objeto inerte. Se usa un pronombre animado, equivalente a «él» o «ella». El árbol no es un «eso». Es un «quién».

Kimmerer llama a esto la **gramática de la animacidad**. En bodéwadmimwen, los sustantivos se clasifican no en «masculino/femenino/neutro», sino en «animado/inanimado». Y la clasificación no coincide con la biología occidental. El árbol es animado. La piedra es animada. El trueno es animado. La fresa es animada. En cambio, ciertas cosas que el español o el inglés clasifican como objetos inanimados son, en bodéwadmimwen, seres con agencia propia.

«Cuando usamos la gramática de la animacidad», escribe Kimmerer, «decimos que la tierra es un ser vivo, no un objeto. Decimos que el agua tiene espíritu, no que es un recurso. Decimos que el bosque es una comunidad de personas, no una mercancía. La gramática no es inocente: la forma en que hablamos del mundo determina cómo lo tratamos» (Kimmerer, 2013).

Esto no es poesía. Es ontología práctica. Es la demostración de que la división entre «sujeto» y «objeto» no es una propiedad del mundo, sino una decisión del lenguaje. Y que otras lenguas, otras culturas, han tomado decisiones distintas. Decisiones que no cosifican, que no convierten a los seres vivos en cosas disponibles.

La pregunta que este capítulo plantea es: ¿qué pasaría si adoptáramos, en nuestra vida cotidiana, algo parecido a la gramática de la animacidad? ¿Qué pasaría si, en lugar de decir «eso es un río», dijéramos «él es un río»? ¿Qué pasaría si, en lugar de decir «los recursos naturales», dijéramos «nuestros parientes no humanos»? ¿Cambiaría algo? ¿Cambiaría todo?

III. La herencia cartesiana: la invención occidental de la materia inerte

La división entre sujetos y objetos no es universal. Es una construcción histórica, con un lugar y un momento de origen relativamente precisos. Y tiene un nombre: René Descartes.

En el *Discurso del método* (1637) y en las *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes estableció la separación más influyente de la historia del pensamiento occidental: la distinción entre *res cogitans* (la sustancia pensante, el sujeto, la mente) y *res extensa* (la sustancia extendida, el objeto, la materia). El mundo quedó dividido en dos. De un lado, el ser humano como sujeto pensante, consciente, libre. Del otro, todo lo demás:

los animales, las plantas, los ríos, las montañas, los microbios, reducidos a materia mecánica, a mecanismos sin interioridad, sin experiencia, sin valor propio.

Descartes fue explícito sobre los animales. Para él, un perro que gime cuando se le golpea no siente dolor. Es una máquina que produce sonidos, como un reloj que suena cuando se le da cuerda. Los animales son autómatas. No tienen alma, no tienen mente, no tienen experiencia subjetiva. Son, en la terminología que hemos heredado, «cosas».

Sería inexacto afirmar que Descartes “inventó” de la nada esta fractura. La división entre una mente soberana y una materia inerte hunde sus raíces en el dualismo platónico, en ciertas lecturas teológicas que despreciaron el mundo material como un valle de lágrimas, y en el pragmatismo de Francis Bacon, quien invitó a “torturar” a la naturaleza para arrancarle sus secretos. Lo que Descartes hizo, de un modo que cambió el curso de la historia, fue **sistematizar y otorgar rigor filosófico y matemático** a esta intuición, proporcionando el andamiaje conceptual para que la ciencia naciente y las estructuras de poder (fueran monárquicas, coloniales o, siglos después, industriales) trataran el mundo como un almacén de piezas mecánicas. El naturalismo no fue un descubrimiento de cómo es la realidad; fue la coartada perfecta para la extracción ilimitada.

Esta idea no se quedó en la filosofía. Se extendió a la ciencia, a la economía, al derecho, a la vida cotidiana. Si los animales son máquinas, se pueden usar como máquinas. Si la tierra es materia inerte, se puede extraer sin consecuencias morales. Si el río es H₂O en movimiento, se puede represar, contaminar, desviar, sin que nadie tenga que pedirle permiso.

Es fundamental hacer una pausa y precisar una geografía: cuando afirmamos que «el mundo quedó dividido en dos», nos referimos exclusivamente al **mundo occidental** y a su paradigma moderno. Esta fractura ontológica no fue un descubrimiento universal, sino una invención cultural local. Mientras Descartes y la ciencia europea operaban esta separación, la inmensa mayoría de las culturas del planeta —desde los pueblos originarios de Abya Yala hasta las tradiciones de África, Asia y Oceanía— seguían habitando un tejido indiviso, donde los ríos, los animales y los bosques conservaban su interioridad y su condición de sujetos.

Lo que el antropólogo Philippe Descola denomina «naturalismo» —la idea de que existe una única naturaleza objetiva y mecánica, separada de la cultura humana— es solo *una* ontología entre varias. Sin embargo, esta ontología europea no se quedó en sus fronteras. A lo largo de los últimos cinco siglos, fue exportada e impuesta al resto del planeta mediante la colonización, la evangelización, la ciencia institucional y el capital extractivo. Se nos enseñó a creer que la cosificación cartesiana no era una perspectiva cultural, sino la *única* realidad objetiva, el triunfo de la razón sobre la superstición. Pero decir que un río es solo H₂O y materia inerte no es un hecho científico; es el dogma de una provincia geográfica que logró arrogarse el monopolio de la verdad.

Es crucial precisar que esta disociación práctica y esta violencia lenta no son el patrimonio exclusivo de un sistema económico o de una ideología política puntual. No

estamos diagnosticando aquí un fallo del “capitalismo” frente a otros modelos que se habrían librado de esta mancha. La historia del siglo XX demuestra que las economías planificadas y los regímenes que se declararon anticapitalistas o socialistas fueron igual de devastadores: secaron mares enteros, irradiaron territorios y sometieron a poblaciones y ecosistemas a la misma lógica de extracción y dominio. El problema de fondo no es la etiqueta económica del Estado, sino lo que la filósofa australiana Val Plumwood denominó la **lógica de la dominación**: una arquitectura mental y material, heredada y perfeccionada por la civilización industrial en su conjunto, que requiere convertir al “otro” (sea la naturaleza, el animal, la mujer o el extranjero) en un fondo silencioso, en un recurso inerte disponible para la maquinaria del “progreso”. El extractivismo y la cosificación son transversales; operan allí donde se pierde el reconocimiento del parentesco.

Val Plumwood, en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), analizó con una lucidez extraordinaria lo que llamó la **lógica de la dominación**. Plumwood identificó cinco mecanismos que operan simultáneamente en toda forma de dominación (de género, de especie, de clase, de raza, de naturaleza):

1. **Dualismo**: separar radicalmente dos categorías (mente/cuerpo, cultura/naturaleza, humano/animal).
2. **Jerarquización**: establecer que una categoría es superior a la otra.
3. **Incorporación**: definir la categoría inferior en función de la superior (el animal se define por lo que le falta respecto al humano).
4. **Instrumentalismo**: tratar a la categoría inferior como un medio para los fines de la superior.
5. **Homogeneización**: borrar las diferencias internas de la categoría inferior (todos los animales son iguales, toda la naturaleza es igual, todas las mujeres son iguales).

Plumwood mostró que estos cinco mecanismos no operan solo en la relación humano/naturaleza. Operan también en la relación hombre/mujer, colonizador/colonizado, capitalista/trabajador. La misma lógica que cosifica a la tierra cosifica a las personas. La misma estructura mental que convierte al río en recurso convierte al inmigrante en mano de obra barata.

Esto es crucial para nuestro argumento. La cosificación no es un error aislado que afecta solo a nuestra relación con los animales o los ecosistemas. Es una estructura de pensamiento que se aplica universalmente. Desactivar la cosificación de la naturaleza es, simultáneamente, desactivar la cosificación de las personas. Y viceversa.

El adiestramiento de la mirada: cómo se fabrica la cosificación

En el entrenamiento militar, la capacidad de quitar la vida no se obtiene despertando una crueldad innata, sino mediante un proceso sistemático y deliberado de deshumanización y reificación cognitiva. Para vencer la profunda resistencia biológica y empática que un ser humano promedio siente ante el sufrimiento de otro de su misma especie, la institución militar construye una barrera psicológica que anula la

relación de alteridad (el «Yo-Tú») y la reemplaza por la relación instrumental (el «Yo-Ello»). Al adversario se le despoja de su biografía, de su rostro y de su condición de pariente, reduciéndolo mediante el lenguaje —apodos despectivos, jerga técnica como «blanco», «objetivo» o «amenaza»— y la propaganda a la categoría de obstáculo o cosa inerte. Esta cosificación opera como un anestésico moral: al convertir al otro en un objeto, en una silueta o en la encarnación de un mal abstracto, el soldado no percibe que está segando la vida de un ser vulnerable con una historia propia, sino que está «eliminando un problema» o «cumpliendo un deber», lo que desactiva la culpa y la resonancia empática.

A esta reificación lingüística se suma un condicionamiento operante y fisiológico diseñado para eludir la corteza prefrontal —donde residen la deliberación moral y la compasión— y convertir el acto letal en un reflejo automático. Mediante la repetición exhaustiva de simulacros, el uso de dianas con forma humana y la coreografía de la violencia grupal, se entrena al sistema nervioso para reaccionar ante un estímulo visual sin que medie el reconocimiento del otro. Como han demostrado investigadores de la psicología militar como Dave Grossman, el ser humano posee una inhibición instintiva contra segar la vida de sus semejantes; por lo tanto, el adiestramiento debe silenciar deliberadamente esa solidaridad biológica. El sistema logra que el soldado pueda ejercer la violencia sin que su propia ontología se derrumbe en el instante del acto, sustituyendo la empatía natural por la obediencia automática, la distancia tecnológica y la lealtad ciega al grupo.

Lo que resulta revelador es que este mecanismo, en su estructura profunda, es exactamente el mismo que sostiene nuestra relación cotidiana con el mundo no humano. La cosificación que el entrenamiento militar aplica al adversario opera mediante tres movimientos simultáneos: la transformación lingüística, la distancia perceptiva y la repetición condicionada. Lo que el adiestramiento logra, en definitiva, es suprimir al sujeto y colocar en su lugar un objeto: ya no hay un «tú» que sufre, sino un «ello» que debe ser eliminado. Pues bien, esa misma arquitectura —renombre, distanciamiento, automatización— es la que la civilización industrial ha aplicado, a escala planetaria y durante siglos, sobre todo lo vivo.

El animal deja de ser un ser con miedo, con memoria, con una vida que le importa, y se convierte en «ganado», «carne», «producto», «materia prima». La carne que vemos en el supermercado ya no es el trozo de un cadáver: es un «corte», una «pieza», un «alimento» envuelto en plástico limpio, despojado de toda huella del ser que fue. El bosque deja de ser una comunidad de seres vivos y se vuelve «recurso forestal», «hectáreas aprovechables», «madera en pie». El río deja de ser un ser que fluye y sostiene vidas y se transforma en «caudal hidráulico», «recurso hídrico», «capacidad de dilución».

El trabajador de la industria extractiva, del matadero, de la fábrica que contamina, no siente compasión por lo que destruye porque lo que destruye ha sido gramatical y perceptualmente despojado de toda subjetividad: no destruye un ser, «procesa materia»; no aniquila una vida, «cumple una cuota de producción»; no envenena un ecosistema, «opera dentro de los parámetros permitidos». La distancia entre el

consumidor y el origen del producto es la misma distancia que el adiestramiento militar impone entre el soldado y el rostro del otro: una distancia que impide el reconocimiento, que bloquea la resonancia empática, que convierte la destrucción en un acto técnico, aséptico, sin rostro.

Y la repetición —comprar sin preguntar, comer sin ver, producir sin mirar— hace el resto: automatiza la indiferencia hasta que se vuelve invisible, hasta que nadie siente ya repulsión ante los trozos de un cuerpo que fue alguien, hasta que nadie se pregunta qué cadena de daño sostiene el objeto que tiene en las manos. Es la misma arquitectura de la cosificación: primero se borra al sujeto, luego se borra la empatía, y finalmente se borra la pregunta. Lo que en el entrenamiento militar se hace en semanas, la cultura industrial lo hace en generaciones: adiestrar a toda una civilización para que pueda destruir sin sentir, consumir sin ver, y vivir en paz consigo misma mientras financia, con cada gesto cotidiano, una violencia que ha aprendido a no nombrar.

A este adiestramiento de la mirada se suma una invención propiamente moderna que la civilización industrial ha perfeccionado hasta hacerla invisible: **la fragmentación tecnocrática de la violencia**. El sistema descubrió que la forma más eficaz de anular la resonancia empática no es siempre la crueldad sádica, sino la división del trabajo. Si el proceso de destrucción se fragmenta en eslabones minúsculos y aislados, la culpa se evapora y la responsabilidad se diluye hasta desaparecer.

Esta es la arquitectura de la elusión moral. En el matadero industrial, la muerte ha sido descompuesta en una cadena de montaje aséptica: un operario aturde, otro sangra, otro desuella, otro porciona y otro empaca. Ninguno de ellos “mata al animal”; cada uno solo “cumple su turno” y ejecuta un gesto técnico sobre una pieza de materia. La misma lógica de fragmentación opera en el sistema carcelario, donde el juez que firma el papel, el arquitecto que diseña la celda de aislamiento y el guardia que cierra la reja participan de la cosificación y el castigo del prisionero sin que ninguno sienta el peso de la destrucción de una vida humana. Y esta es, exactamente, la misma ingeniería burocrática que permitió los horrores de los totalitarismos del siglo XX, donde el funcionario que organizaba los trenes no sentía que estaba enviando personas a la muerte, sino que simplemente “gestionaba logística”.

Zygmunt Bauman, en *Modernidad y holocausto* (1997), nos ofrece una lente fundamental para comprender cómo la violencia a gran escala se vuelve posible. Bauman argumenta que tales tragedias no son anomalías de la irracionalidad, sino que pueden emerger de una racionalidad moderna obsesionada con la eficiencia, la clasificación y la división del trabajo. Cuando un sistema fragmenta un proceso en pequeñas tareas aisladas, se crea una ‘distancia moral’ que impide ver el resultado final de nuestras acciones. Esta misma lógica de distanciamiento es la que hoy permite que la industria alimentaria, la extracción de recursos o la gestión de residuos operen con una frialdad administrativa, cosificando a los seres vivos y transformándolos en meros insumos de una cadena de producción. Bauman nos recuerda que la eficiencia sin empatía ni reflexión ética es un camino hacia la deshumanización.

Como señaló Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén* (1963/2003), el mayor daño en la historia a menudo no es perpetrado por individuos sádicos, sino por personas que han suspendido su capacidad de juicio crítico para integrarse en una rutina administrativa. Arendt nos invita a observar cómo la 'banalidad del mal' surge cuando la responsabilidad se diluye en una cadena de tareas fragmentadas. En nuestra civilización industrial, esto se traduce en la 'disociación práctica': el trabajador que ensambla una pieza, el funcionario que firma un permiso o el consumidor que compra un producto, pueden participar en un sistema de daño sistémico sin sentirse responsables, simplemente porque 'solo están haciendo su trabajo'. Reconocer este mecanismo no es un acto de condena, sino un primer paso necesario para recuperar la agencia y la responsabilidad compartida.

IV. El jaguar es una persona: el perspectivismo amerindio

En las tierras bajas de América del Sur, los pueblos amazónicos han desarrollado, a lo largo de milenios, una ontología que no conoce la distinción cartesiana entre sujetos y objetos. Para estos pueblos, el mundo está poblado de **personas**. Algunas de esas personas son humanas. Otras no. Pero todas son personas.

El antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, en *Metafísicas caníbales* (2009) y en sus artículos sobre el **perspectivismo amerindio** (1998, 2004), ha descrito esta ontología con una precisión que transformó la antropología contemporánea. Su tesis central puede formularse así:

En el naturalismo occidental, hay una sola naturaleza (la realidad física objetiva) y muchas culturas (las interpretaciones humanas de esa realidad). En el perspectivismo amerindio, hay una sola cultura (la capacidad de tener perspectiva, de ser sujeto) y muchas naturalezas (los mundos que cada especie habita desde su propia perspectiva).

Esto significa que el jaguar no es un animal que «cree» ser una persona. El jaguar **es** una persona. Desde su propia perspectiva, el jaguar se ve a sí mismo como un ser humano. Ve su guarida como una maloca. Ve la sangre que bebe como cerveza de mandioca. Ve a los humanos como presas o como enemigos. Del mismo modo, el tapir ve su charco de barro como una casa ceremonial. El buitre ve los gusanos como pescado asado.

Cada especie habita un mundo distinto. Cada especie tiene su propia perspectiva. Y cada perspectiva es igualmente real. No hay un «mundo objetivo» visto desde ningún lugar. Hay múltiples mundos, cada uno habitado por personas que se ven a sí mismas como humanas y que ven a las demás especies como no-humanas.

Aquí es necesario hacer una distinción ética fundamental. El perspectivismo amerindio nos provee la **ontología** (la comprensión de que el otro es un sujeto, una persona con perspectiva), pero no nos dicta automáticamente una dieta o una ética de la no-violencia absoluta; en las cosmologías amazónicas, la caza es una relación

diplomática de reciprocidad y depredación ritual, no la aniquilación mecánica. Nosotros no adoptamos el perspectivismo para copiar literalmente la caza chamánica, sino para **reemplazar el naturalismo cartesiano** que convirtió al mundo en objetos inertes.

Nuestra adhesión al *ahimsa* y nuestro rechazo a la ganadería industrial no son una derivación lógica del perspectivismo, sino una **respuesta ética situada y radical** frente a la violencia de la modernidad. Cuando la depredación pierde su reciprocidad, su escala local y su gratitud, y se convierte en una cadena de montaje planetaria que aniquila la subjetividad animal por lucro, el parentesco cósmico exige la abstención. El perspectivismo nos enseña a ver al “otro” como un “tú”; el *ahimsa* es la decisión de no devorar a ese “tú” cuando tenemos otras opciones para vivir.

Davi Kopenawa, chamán y portavoz del pueblo yanomami, lo expresa con una fuerza que ninguna teoría académica puede igualar. En *La caída del cielo* (2010), escrito con el antropólogo Bruce Albert, Kopenawa dice:

«Los blancos no ven que la selva está viva. Creen que los árboles son cosas, que los animales son cosas, que los ríos son cosas. Por eso los destruyen sin remordimiento. Nosotros vemos que todo está vivo, que todo tiene espíritu (*xapiri*), que todo nos habla. Y cuando hablamos con los espíritus de la selva, ellos nos protegen. Los blancos no hablan con nadie. Solo hablan con sus mercancías. Por eso están solos. Y por eso destruyen.»

Kopenawa no está haciendo poesía. Está describiendo una ontología. Una forma de ver el mundo que no cosifica, que no reduce a los seres a objetos, que mantiene la relación de sujeto a sujeto incluso con lo que el naturalismo occidental llamaría «naturaleza».

Suzanne Simard, en *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest* (2021), ofrece la evidencia empírica más conmovedora de lo que este libro sostiene como principio ontológico: los bosques no son colecciones de árboles individuales que compiten por luz y agua. Son redes de cooperación. Simard, ecóloga forestal de la Universidad de Columbia Británica, ha demostrado a lo largo de tres décadas de investigación que los árboles se comunican, se alimentan mutuamente y se protegen a través de redes subterráneas de hongos micorrícicos —la llamada *wood wide web*.

Los árboles madre, los más antiguos del bosque, envían nutrientes a los árboles jóvenes, incluso a los de otras especies, a través de estas redes fúngicas. Cuando un árbol madre está a punto de morir, transfiere sus recursos a los árboles vecinos. Esto no es metáfora ni poesía; es biología verificada, publicada en revistas científicas, replicada en bosques de todo el mundo. La cooperación no es una excepción en la naturaleza; es la regla. La competencia existe, sí, pero es la cooperación la que construye los ecosistemas complejos que hacen posible la vida tal como la conocemos.

Christine Korsgaard, en *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals* (2018), realiza una operación que este libro necesita: extiende el concepto kantiano de «fin en sí mismo» más allá de los seres racionales. Korsgaard argumenta que lo que confiere dignidad a un ser no es la racionalidad en sentido estricto, sino la capacidad de tener

una perspectiva propia, de experimentar el mundo desde un punto de vista, de tener algo que importa desde adentro. Un animal que huye del dolor, que busca alimento, que cuida a sus crías, tiene una perspectiva: hay algo que es ser ese animal, algo que le importa desde su propia experiencia. Korsgaard, siendo kantiana, demuestra que la propia lógica de Kant, llevada a su consecuencia, exige reconocer a los animales como fines en sí mismos, no como medios para nuestros propósitos.

Cora Diamond, en su ensayo «Eating Meat and Eating People» (1978), introduce un concepto que este libro adopta con gratitud: el de «**criatura compañera**» (***fellow creature***). Diamond argumenta que la razón por la que no comemos personas no es un cálculo utilitario ni un principio abstracto de derechos, sino el reconocimiento de que los seres humanos son nuestros compañeros de existencia: seres con los que compartimos la vulnerabilidad, la mortalidad, la capacidad de sufrir y de gozar. La pregunta que Diamond formula es: ¿por qué ese reconocimiento se detiene en la frontera de la especie? ¿Por qué el cerdo, que también es vulnerable, que también sufre, que también tiene una vida que le importa, no es también una criatura compañera? Diamond no propone un argumento lógico; propone una transformación de la mirada. Ver al otro como criatura compañera es verlo como alguien con quien compartimos el mundo, no como algo que el mundo nos ofrece para nuestro uso.

Mary Midgley, en *Animals and Why They Matter* (1983), desmonta con una claridad extraordinaria la dicotomía entre lo humano y lo animal sobre la que se sostiene gran parte de la filosofía moral occidental. Midgley muestra que esa dicotomía no es un descubrimiento científico ni una verdad filosófica, sino un mito cultural: una historia que nos contamos para justificar el uso de los animales como recursos. Midgley argumenta que la separación radical entre «nosotros» y «ellos» es insostenible a la luz de la biología evolutiva, de la etología y de la simple observación cotidiana. Los animales sienten, aprenden, juegan, sufren, cuidan de sus crías, se comunican. La pregunta no es «¿pueden hablar?» ni «¿pueden razonar?», sino «¿pueden sufrir?», como señaló Jeremy Bentham, y más allá aún: «¿tienen una vida que les importa?». Midgley nos recuerda que la ética no comienza con un argumento abstracto; comienza con la capacidad de advertir que el otro —sea humano o no— es alguien, no algo.

V. El río es un ancestro: ontologías de todos los continentes

El perspectivismo amerindio no es una excepción. Es una entre muchas ontologías que no dividen el mundo en sujetos y objetos. En todos los continentes, en todas las épocas, existen formas de ver el mundo que reconocen la subjetividad, la agencia, la interioridad de lo no-humano. Detengámonos en algunas. Volveremos sobre estas tradiciones en el Capítulo 7, cuando abordemos la imposibilidad de una moral universal. Aquí nos interesa, sobre todo, su dimensión ontológica: cómo ven a los no-humanos como sujetos, no como objetos.

África: la tierra como madre y como comunidad

En la filosofía **Ubuntu**, expresada en el proverbio zulú *umuntu ngumuntu ngabantu* («una persona es persona a través de otras personas»), la comunidad no se limita a los seres humanos. La comunidad incluye a los ancestros, a los animales, a la tierra, a los ríos. La tierra no es un recurso que se posee; es una madre que se honra. El río no es un caudal que se aprovecha; es un ancestro que se respeta.

Wangari Maathai, la ecologista keniana que fundó el Movimiento Cinturón Verde y recibió el Premio Nobel de la Paz en 2004, expresó esta comprensión de manera práctica y política. Para Maathai, plantar un árbol no es un acto de «conservación ambiental» en el sentido occidental del término. Es un acto de **parentesco**. Es reconocer que el árbol es un ser vivo con el que compartimos el mundo, y que cuidarlo es cuidar la red de la que formamos parte.

Maathai escribió: «Cuando plantamos un árbol, no estamos haciendo caridad con la naturaleza. Estamos reconociendo que somos parte de ella. Estamos diciendo: “Tú y yo somos uno. Lo que te hago a ti, me lo hago a mí”» (Maathai, 2003).

En la tradición **yoruba**, la tierra (*Ile*) es una divinidad. No es un objeto que se explota. Es una persona a la que se pide permiso antes de sembrar, a la que se agradece después de cosechar, a la que se honra con ofrendas. Esta no es una creencia «primitiva» que la modernidad haya superado. Es una ontología que reconoce la subjetividad de lo que el naturalismo occidental llama «materia inerte».

Asia: la vida como tejido de consciencia

En el **jainismo**, la distinción fundamental no es entre sujeto y objeto, sino entre *jīva* (ser vivo, alma, principio consciente) y *ajīva* (materia inerte). Pero *jīva* abarca una gama inmensamente más amplia que la categoría occidental de «ser vivo». Los jainistas reconocen cinco tipos de seres vivos según el número de sentidos que poseen: los seres con un solo sentido (microorganismos, plantas), los de dos sentidos, tres, cuatro, y los de cinco sentidos (animales complejos, humanos).

Esta clasificación no es una jerarquía de valor. Es una taxonomía de la vulnerabilidad. Un microorganismo tiene un solo sentido y, por tanto, una forma de experiencia muy limitada. Pero tiene experiencia. Tiene un interés en vivir. Tiene un *jīva*. Y dañar ese *jīva*, aunque sea inadvertidamente, es una forma de *himsa* (violencia) que el practicante jainista intenta minimizar con todas las herramientas a su alcance.

En el **hinduismo**, el concepto de *ātman* (el ser interior, el alma) se extiende a todos los seres. La *Bhagavad Gītā* enseña: «El sabio ve con igual mirada al brahmán erudito y humilde, a la vaca, al elefante, al perro y al que come perros» (*Gītā*, 5.18). La visión del sabio no distingue entre especies. Ve el *ātman* en todos. Ve la misma vida en todas las formas.

En el **budismo**, el concepto de *pratītyasamutpāda* (origen dependiente) enseña que nada existe de manera independiente. Todo surge en dependencia de causas y

condiciones. El árbol depende del suelo, del agua, del sol, de los microorganismos que descomponen la materia orgánica. El suelo depende del árbol que lo protege de la erosión. El agua depende del bosque que regula el ciclo hidrológico. Nada es un objeto aislado. Todo es un nodo en la red.

En la tradición **sintoísta** de Japón, el concepto de *kami* se refiere a la presencia sagrada en todas las cosas: en las montañas, en los ríos, en los árboles, en las rocas, en los animales, en los fenómenos naturales. Un *kami* no es un «dios» en el sentido occidental. Es la manifestación de la vitalidad, de la agencia, de la presencia de un ser que merece respeto. El sintoísmo no cosifica. Reconoce la interioridad de lo que el naturalismo llamaría «materia».

Oceanía: el tiempo del sueño y la genealogía viva

Los pueblos aborígenes de Australia sostienen una de las ontologías más antiguas del mundo. El **Tiempo del Sueño** (*Tjukurpa* en muchas lenguas aborígenes) no es un pasado mitológico. Es una dimensión de la realidad que coexiste con el presente. En el Tiempo del Sueño, los ancestros crearon el mundo cantando. Cada canción, cada historia, cada ceremonia, mantiene vivo el mundo. La tierra no es un paisaje. Es una canción. Es una historia. Es un ser que habla.

En Aotearoa (Nueva Zelanda), el concepto māori de **whakapapa** (genealogía) extiende el parentesco más allá de lo humano. Las montañas, los ríos, los bosques, los animales, los humanos, todos descienden de los mismos ancestros primordiales. El río Whanganui no es un recurso hídrico. Es un ancestro. Es un pariente. Y la ley de 2017 que le reconoció personalidad jurídica no fue una concesión romántica. Fue el reconocimiento legal de una ontología que el pueblo māori había sostenido durante siglos.

En las islas del Pacífico, la navegación tradicional no se basa en cartas náuticas que cosifican el océano. Se basa en la relación con las olas, con las estrellas, con los vientos, con las corrientes. El océano no es un espacio vacío que se cruza. Es un ser con el que se dialoga. El navegante no «conquista» el mar. Conversa con él.

América del Norte: la red de la vida

Los pueblos **Haudenosaunee** (Iroquois) desarrollaron la **Ley de la Gran Paz**, que reconoce la interconexión de todos los seres. La ley establece que las decisiones deben tomarse considerando su impacto en las **siete generaciones futuras**. No es una metáfora. Es un criterio práctico de evaluación: ¿esta acción beneficiará o dañará a quienes vendrán dentro de siete generaciones?

Los pueblos **Lakota** expresan la interconexión con la frase *Mitákuye Oyás'íŋ*: «Todas mis relaciones». Esta frase no se refiere solo a la familia humana. Se refiere a todas las relaciones: con los animales, con las plantas, con las piedras, con los ríos, con el viento, con el cielo. Todo es relación. Todo es pariente.

América del Sur: la Pachamama y el Buen Vivir

En los Andes, la **Pachamama** no es la «naturaleza» en el sentido occidental. No es un conjunto de recursos que se gestionan. Es una madre. Es una persona. Es un ser con el que se mantiene una relación de reciprocidad (*ayni*). Se le pide permiso antes de sembrar. Se le agradece después de cosechar. Se le ofrecen ofrendas (*despachos*) en los momentos cruciales del ciclo agrícola.

El **Buen Vivir** (*Sumak Kawsay* en quechua, *Suma Qamaña* en aymara) no es un modelo de desarrollo alternativo. Es una ontología. Es una forma de entender la vida que no separa al humano de la naturaleza, que no reduce la naturaleza a un recurso, que no mide el bienestar en términos de acumulación material. El Buen Vivir es la vida en armonía con la comunidad humana, con la comunidad no humana, con los ancestros y con las generaciones futuras.

La Constitución de Ecuador (2008) tradujo esta ontología al lenguaje jurídico. El artículo 71 reconoce a la Naturaleza o Pacha Mama «el derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos». No es retórica. Es el reconocimiento legal de que la naturaleza no es un objeto, sino un sujeto de derechos.

VI. La piedra tiene agencia: los nuevos materialismos

La crítica a la cosificación no viene solo de las tradiciones indígenas y no occidentales. Dentro de la propia tradición filosófica y científica contemporánea, han surgido corrientes que cuestionan la división entre sujetos y objetos, entre materia viva y materia inerte, entre agentes y cosas.

Bruno Latour, en *Nunca fuimos modernos* (1991) y en *Reassembling the Social* (2005), propuso la **Teoría del Actor-Red**. Latour argumenta que el mundo no está compuesto de sujetos humanos que actúan sobre objetos inertes. Está compuesto de **actantes**: entidades que tienen agencia, que modifican el curso de los eventos, que afectan a otras entidades. Un microbio es un actante. Un río es un actante. Una montaña es un actante. Un algoritmo es un actante. No porque tengan «consciencia» en el sentido humano del término, sino porque tienen efectos, porque transforman, porque participan en la red de relaciones que constituye el mundo.

Latour no dice que un microbio sea una «persona» en el sentido jurídico o moral. Dice que un microbio no es una «cosa» en el sentido de un objeto pasivo, inerte, disponible. El microbio actúa. El microbio transforma. El microbio tiene efectos que no podemos ignorar. Y reconocer esos efectos es el primer paso para dejar de cosificar.

Jane Bennett, en *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (2010), lleva esta idea un paso más allá. Bennett propone el concepto de **materialismo vibrante**: la materia no es inerte. La materia es vibrante, activa, capaz de resistir, de transformar, de responder. Un río no es agua que fluye pasivamente. Es un agente que erosiona, que

deposita, que inunda, que sostiene ecosistemas enteros. Una piedra no es un objeto muerto. Es un cuerpo que resiste, que acumula calor, que alberga microorganismos, que participa en ciclos geológicos de millones de años.

Bennett propone que debemos desarrollar una ética de la **horizontalidad**: no cuidamos al microbio por «lástima» o por «obligación moral». Lo cuidamos porque reconocemos su poder, su presencia activa, su papel constitutivo en el tejido del mundo. La horizontalidad no es jerarquía. Es reconocimiento mutuo.

Donna Haraway, en *When Species Meet* (2008) y en *Staying with the Trouble* (2016), propone el concepto de **hacer parentesco** (*kin-making*). Haraway argumenta que nuestra supervivencia en el Antropoceno —o, como ella prefiere, en el **Chthuluceno**, la era de los entrelazamientos complejos— depende de construir lazos de parentesco voluntarios y conscientes con otros seres: desde los animales y las plantas hasta los hongos y los microbios.

Haraway no propone una igualdad abstracta entre todos los seres. Propone algo más concreto y más difícil: **responsabilidad relacional**. No se trata de tratar a un microbio como si fuera un ser humano. Se trata de reconocer que el microbio es parte de la red de la que dependemos, y que nuestra relación con él tiene consecuencias. Se trata de dejar de tratarlo como un enemigo que hay que exterminar y empezar a tratarlo como un pariente con el que hay que negociar la convivencia.

Freya Mathews, en *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism* (2003), propone una ontología que denomina «panpsiquismo ecológico»: la idea de que la materia no es inerte ni pasiva, sino que posee una forma de interioridad, de auto-organización, de tendencia hacia la complejidad que Mathews conecta con el *conatus* de Spinoza. Para Mathews, todo lo que existe —una roca, un río, un hongo, una estrella— tiene una forma de auto-afirmación, un impulso por persistir en su ser, una proto-subjetividad que no es consciencia humana pero tampoco es mera mecanicidad.

Esta ontología de la comunión —donde la realidad no está hecha de objetos muertos sino de centros de experiencia en distintos grados de complejidad— ofrece un fundamento filosófico para el respeto hacia lo no humano que no depende de la sintiencia ni de la racionalidad. No respeto al río porque piense como yo; lo respeto porque es un centro de auto-organización, un nodo del tejido de la vida que tiene su propia forma de persistir y de florecer. Estos autores y sus propuestas ontológicas serán retomados en el Capítulo 4, cuando exploremos la *Zoe* como fuerza impersonal, y en el Capítulo 6, cuando sistematizemos la gramática del parentesco cósmico. Aquí los presentamos como aliados en la crítica a la cosificación.

VII. Del objeto al sujeto: el giro ontológico

Lo que todas estas tradiciones y corrientes contemporáneas comparten, a pesar de sus enormes diferencias, es una intuición fundamental: **el mundo no está compuesto de**

objetos que esperan ser usados por sujetos. El mundo está compuesto de sujetos que se encuentran, se afectan, se transforman mutuamente.

Esta intuición no es una creencia religiosa. No es un sentimiento romántico. No es una metáfora poética. Es una **ontología**: una forma de entender qué es lo que hay, qué tipo de entidades pueblan el mundo, cómo se relacionan entre sí.

Y tiene consecuencias prácticas enormes. Porque la forma en que vemos el mundo determina cómo lo tratamos. Si vemos al río como un objeto, lo represamos, lo contaminamos, lo desviamos, sin pedirle permiso a nadie. Si vemos al río como un sujeto, le preguntamos: ¿qué necesitas? ¿qué te daña? ¿cómo podemos convivir?

Philippe Descola, en *Más allá de naturaleza y cultura* (2005), ha mostrado que el **naturalismo** occidental —la ontología que divide el mundo en una naturaleza objetiva y muchas culturas subjetivas— es solo una entre cuatro ontologías posibles. Las otras tres son:

- **Animismo**: los no-humanos tienen interioridad (alma, perspectiva, subjetividad) similar a la de los humanos, pero cuerpos distintos.
- **Totemismo**: humanos y no-humanos comparten esencias, cualidades, orígenes comunes.
- **Analogismo**: todo está conectado por correspondencias, por analogías, por resonancias infinitas.

Durante los siglos XIX y XX, la epistemología occidental y el discurso científico hegemónico operaron lo que el sociólogo Boaventura de Sousa Santos denomina un *epistemicidio* sistemático contra las ontologías relacionales, animistas y totemistas. Filósofos positivistas y antropólogos evolucionistas, como Auguste Comte o Edward Tylor, no evaluaron estas cosmovisiones como formas legítimas, rigurosas y coherentes de conocer, sino que las catalogaron como estadios “primitivos”, “infantiles” o “mágicos” del desarrollo cognitivo humano.

Al consolidar la estricta división entre una “Naturaleza” inerte (el único objeto válido de la ciencia) y una “Cultura” humana, el naturalismo occidental decretó que atribuir agencia, interioridad o voz a un río, un bosque o un microbio era una mera proyección psicológica, una metáfora o una superstición. Esta operación no solo marginó los saberes de los pueblos originarios y las tradiciones no occidentales, sino que clausuró la propia capacidad de la ciencia para investigar un tejido vivo. Al exiliar las ontologías pluriversales al reino del mito, el folclore o la patología, el paradigma científico se encerró en una ceguera autoimpuesta, condenándose a estudiar un universo cosificado y negándose la posibilidad de tejer una epistemología del parentesco.

El naturalismo no es «la verdad». Es una forma particular de organizar la experiencia. Y es, como estamos descubriendo a un costo terrible, una forma **inviable** de habitar el mundo. Porque la cosificación que el naturalismo habilita —la reducción de todo lo no-humano a objeto, a recurso, a materia disponible— es precisamente lo que ha llevado a la crisis ecológica, a la extinción masiva, al colapso de los ecosistemas.

Descola no dice que debemos «volver» al animismo o al totemismo. Dice que debemos **reconocer** que el naturalismo es una ontología entre otras, y que tiene límites. Que no es la única forma posible de ver el mundo. Que hay otras formas, igualmente coherentes, igualmente válidas, que no cosifican, que no dividen el mundo en sujetos y objetos.

VIII. De la extracción a la diplomacia: consecuencias éticas

Si el mundo está compuesto de sujetos, no de objetos, entonces la relación con lo no-humano deja de ser **extracción** y se convierte en **diplomacia**.

La extracción es la relación del sujeto con el objeto: yo tomo, yo uso, yo descarto. No necesito pedir permiso. No necesito negociar. No necesito reciprocidad. El objeto está ahí para servirme.

Es revelador detenerse un instante en esta asimetría. Si un ser humano tratara a otros seres humanos con esta misma lógica —tomándolos, usándolos y descartándolos sin pedir permiso, sin negociar, sin reciprocidad, reduciéndolos a la condición de instrumentos para sus propios fines—, la psicología contemporánea identificaría en esa conducta un patrón preocupante: la incapacidad de reconocer la interioridad ajena, la ausencia de resonancia empática, la instrumentalización del otro.

No se trata de invocar etiquetas clínicas, que siempre corren el riesgo de estigmatizar condiciones complejas de salud mental, sino de observar algo más sencillo y más incómodo: el comportamiento que nuestra civilización considera normal, racional e incluso admirable cuando se dirige hacia el mundo no humano —la tala de un bosque, la cría industrial de animales, la extracción minera— sería considerado, si se ejerciera entre personas, una forma grave de desconexión ética.

Los psicópatas, de hecho, no suelen tener compasión por los animales; la cosificación sistemática de lo vivo es, en ellos, un rasgo característico. Y, sin embargo, esa misma cosificación es el fundamento operativo de nuestra economía, nuestra alimentación y nuestra relación con la tierra. La paradoja es difícil de sostener: hemos construido una civilización que premia, a escala planetaria, un modo de tratar al mundo que condenaríamos sin vacilar si se ejerciera entre vecinos.

La diplomacia es la relación del sujeto con el sujeto: yo reconozco que tú existes, que tienes intereses, que tienes una perspectiva, que tienes algo que decir. No puedo simplemente tomarte. Debo negociar. Debo pedir. Debo ofrecer. Debo escuchar.

Isabelle Stengers, la filósofa belga, ha desarrollado el concepto de **cosmopolítica** para describir esta forma de relación. La cosmopolítica no es la política de los humanos entre sí. Es la política de todos los seres: humanos y no humanos, visibles e invisibles, presentes y futuros. Es la negociación permanente entre perspectivas distintas, entre intereses distintos, entre mundos distintos.

La cosmopolítica no elimina el conflicto. Los conflictos existen: entre especies, entre ecosistemas, entre intereses humanos y no humanos. Pero la cosmopolítica transforma la naturaleza del conflicto. Ya no es la guerra del sujeto contra el objeto. Es la negociación entre sujetos que buscan una convivencia posible.

Esto tiene consecuencias concretas. Significa que antes de talar un bosque, preguntamos: ¿qué seres viven aquí? ¿qué relaciones se destruyen? ¿qué alternativas existen? Significa que antes de construir una represa, preguntamos: ¿qué río estamos interrumpiendo? ¿qué comunidades dependen de él? ¿qué vida se pierde?

No se trata de paralizar toda acción. Se trata de **pasar de la acción unilateral a la acción relacional**. De actuar como si estuviéramos solos en el mundo a actuar como lo que somos: nodos en una red de seres vivos, cada uno con su perspectiva, con sus intereses, con su dignidad. La cosmopolítica de Stengers será un concepto clave en el Capítulo 6, cuando establezcamos los principios de la ética del parentesco cósmico, y en el Capítulo 7, cuando abordemos la imposibilidad de una moral universal.

IX. La práctica: ver sujetos donde veíamos objetos

La cosificación no es solo una idea. Es un hábito perceptivo. Y los hábitos se cambian con práctica. No basta con «saber» que el río es un sujeto. Es necesario **entrenar la mirada** para ver al sujeto donde antes veíamos el objeto.

¿Cómo se hace esto?

Primero: nombrar. En lugar de decir «la naturaleza», decir nombres concretos: el río, el árbol, el hongo, la abeja, la piedra. Los nombres propios individualizan. «La naturaleza» es una abstracción que cosifica. «Este río» es un ser concreto con el que puedo relacionarme.

Segundo: preguntar. Antes de actuar sobre un ser no humano, preguntar: ¿quién eres? ¿qué necesitas? ¿qué te daña? ¿cómo puedo convivir contigo? No esperamos una respuesta verbal. Esperamos una respuesta en forma de observación, de atención, de presencia.

Tercero: agradecer. Cuando usamos algo que viene de otro ser (alimento, agua, madera, aire), agradecer. No como un ritual vacío. Como un reconocimiento real de que ese ser nos dio algo de sí mismo. El agradecimiento transforma la relación: de extracción a reciprocidad.

Cuarto: pedir permiso. Antes de cortar, de construir, de alterar, pedir permiso. No a una autoridad humana. Al ser mismo. Un momento de silencio. Una pregunta interna: ¿puedo? ¿es necesario? ¿hay otra forma? Este gesto no es superstición. Es el reconocimiento de que no estamos solos, de que el mundo no es nuestro, de que compartimos el espacio con otros seres que también tienen derecho a existir.

Quinto: observar sin usar. Dedicar tiempo a observar un ser no humano sin ninguna intención de usarlo. Mirar un árbol sin pensar en su madera. Escuchar un río sin pensar en su energía. Observar un insecto sin pensar en si es «útil» o «plaga». Simplemente mirar. Simplemente estar presente. Simplemente reconocer: tú estás aquí. Tú existes. Tú eres.

Robin Wall Kimmerer describe esta práctica con una belleza que no necesita comentario: «Cuando me siento junto a un lago y simplemente miro el agua, sin medirla, sin analizarla, sin pensar en su pH ni en su contenido de oxígeno, simplemente miro, entonces el lago deja de ser un objeto de estudio y se convierte en un ser con el que estoy en relación. Y en esa relación, algo cambia en mí. Me vuelvo más pequeña. Y más grande al mismo tiempo. Porque soy parte de algo que me excede y me sostiene» (Kimmerer, 2013).

X. El mundo está lleno de personas

Al final de este recorrido, lo que queda es una constatación simple y, al mismo tiempo, transformadora: **el mundo está lleno de personas**. No solo de personas humanas. De personas-árbol, personas-río, personas-piedra, personas-microbio, personas-hongo, personas-montaña. Personas con perspectivas propias, con intereses propios, con una forma de estar en el mundo que no es la nuestra, pero que es igualmente real, igualmente válida, igualmente digna de respeto.

Esto no es una creencia. Es una decisión perceptiva. Es elegir ver sujetos donde el naturalismo nos enseñó a ver objetos. Es elegir la relación donde la cosificación nos enseñó la extracción. Es elegir la diplomacia donde la dominación nos enseñó el uso.

Ailton Krenak, el pensador krenak brasileño, lo dice con una sencillez que desarma: «No somos “recursos humanos”. Somos la tierra que sueña. Cuando la tierra sueña, aparecen ríos, aparecen bosques, aparecen personas. Cuando dejamos de soñar, aparecen minas, aparecen represas, aparecen desiertos. La pregunta no es “¿cómo gestionamos los recursos?”. La pregunta es “¿cómo seguimos soñando juntos?”» (Krenak, 2019).

El mundo está lleno de personas. La pregunta es: ¿vamos a seguir tratándolas como cosas? ¿O vamos a aprender, por fin, a decir «tú» donde antes decíamos «eso»?

La respuesta a esa pregunta no está en un libro. Está en cada gesto. En cada palabra que usamos para nombrar al mundo. En cada alimento que elegimos. En cada río que defendemos. En cada árbol que plantamos. En cada microbio con el que decidimos convivir en lugar de exterminar.

David Abram, en *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (1996), propone una fenomenología de la percepción que transforma nuestra relación con el mundo sensible. Abram, que es filósofo, prestidigitador y ecólogo, argumenta que la percepción humana no es una operación cerebral que ocurre dentro del cráneo; es un diálogo entre el cuerpo y el mundo. El viento que

sentimos en la piel, el canto del pájaro que escuchamos, la textura de la corteza que tocamos, no son «datos» que un cerebro pasivo procesa; son formas de comunicación entre nuestro cuerpo y el cuerpo de la tierra.

Abram muestra que las lenguas orales —las lenguas de los pueblos que viven en contacto directo con la tierra— conservan esta percepción dialógica: el río habla, el viento susurra, la montaña observa. No es animismo ingenuo; es atención plena. Lo que las lenguas orales nombran, las lenguas escritas industrializadas han olvidado: que percibir es participar, que ver es ser visto, que escuchar es responder. Recuperar esta percepción no es volver al pasado; es recuperar una capacidad que la civilización industrial ha adormecido pero no destruido.

Marisol de la Cadena, en *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds* (2015), narra la historia de los **seres de la tierra** (*earth beings*) en los Andes peruanos: las montañas, los lagos, los ríos y los cerros que no son «recursos naturales» ni «paisajes» sino actores políticos, interlocutores con los que las comunidades andinas negocian, dialogan y mantienen relaciones de reciprocidad. De la Cadena, antropóloga peruana, muestra que cuando las comunidades indígenas dicen que la montaña les habla, no están haciendo una metáfora ni expresando una creencia supersticiosa; están describiendo una ontología en la que la montaña es un sujeto con el que se puede entrar en relación.

La lucha de estas comunidades contra la minería extractiva no es solo una lucha por recursos económicos; es una lucha ontológica: la defensa de un mundo en el que la montaña es una persona, frente a un mundo que la reduce a yacimiento mineral. De la Cadena nos enseña que la cosificación de la naturaleza no es un error abstracto; es una operación política concreta que tiene consecuencias materiales: cuando la montaña deja de ser persona y se convierte en recurso, la minería puede comenzar.

El mundo está lleno de personas. Y todas ellas esperan, con una paciencia que no conocemos, que por fin las miremos. Que por fin las nombremos. Que por fin les digamos: te veo. Estás aquí. Eres. Y no voy a hacerte daño.

No porque una ley me lo prohíba. Sino porque eres mi pariente. Y no se daña a un pariente.

Pero ¿qué significa exactamente tratar a todos estos seres como parientes? ¿Qué implica en términos de valor, de consideración, de peso moral? ¿Cómo decidimos qué vidas cuentan y con qué peso, ahora que hemos disuelto tanto el tribunal cósmico como la frontera entre sujetos y objetos? Esa es la pregunta que abordaremos en los próximos capítulos. En el Capítulo 3, examinaremos la arquitectura del valor: la considerabilidad moral de toda vida, más allá del especismo y del sintientismo. En el Capítulo 4, exploraremos la *Zoe* como fuerza impersonal que nos anima y descubriremos que nuestro propio cuerpo es el primer ecosistema que habitamos. Solo entonces estaremos en condiciones de abordar los grandes problemas éticos que ninguna moral puede resolver.

Bibliografía del capítulo

Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books.

Acaranga Sūtra. (c. s. V a.C./1995). *The Ācārāṅga Sūtra*. Trad. de H. Jacobi. Motilal Banarsidass.

Arendt, H. (1967/2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. **Edición original en inglés:** Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

Bauman, Z. (1997). *Modernidad y holocausto*. Sequitur. **Edición original en inglés:** Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

Bhagavad Gītā. (s. II a.C./2008). Trad. de E. Arnold. Kairós.

Constitución del Ecuador. (2008). Artículos 71-74: Derechos de la Naturaleza. Registro Oficial 449.

de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard. (Trad. esp.: *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, 2012.)

Diamond, C. (1978). "Eating Meat and Eating People". *Philosophy*, 53(205), 465-479.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon. (Trad. esp.: *La caída del cielo: Palabras de un chamán yanomami*. Fondo de Cultura Económica, 2016.)

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

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras. (Trad. esp.: *Ideas para posponer el fin del mundo*. Tinta Limón, 2021.)

Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes*. La Découverte. (Trad. esp.: *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI, 2007.)

- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Maathai, W. (2003). *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*. Lantern Books.
- Mathews, F. (2003). *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*. Suny Press.
- Midgley, M. (1983). *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Simard, S. (2021). *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest*. Knopf.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.
- Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017. Nueva Zelanda.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France. (Trad. esp.: *Metafísicas caníbales*. Katz, 2010.)
-

Parte II: La arquitectura del valor

Capítulo 3: Más allá del especismo y el sintientismo: la arquitectura del valor

I. La ilusión del círculo mágico y el límite del dolor

Durante siglos, la filosofía moral se ha obsesionado con trazar una línea. Una frontera invisible que separa a aquellos que «importan» de aquellos que pueden ser usados como medios para los fines de los primeros. A esta frontera se la ha llamado, en distintos momentos de la historia, la frontera de la racionalidad, la frontera del alma, la frontera del contrato social o, más recientemente, la frontera de la sintiencia (la capacidad de sufrir).

El historiador W.E.H. Lecky describió en 1869 la expansión de este «círculo mágico» de la moralidad. Primero, dijo Lecky, el círculo solo incluía a la tribu; luego, se expandió a la nación; luego, a la humanidad entera; y finalmente, en sus palabras, «se extendió a los animales» (cabe señalar, con rigor histórico, que el término «especismo» fue acuñado originalmente por el psicólogo Richard Ryder en 1970, y popularizado posteriormente por Peter Singer). Sin embargo, esta metáfora del círculo es, en sí misma, una trampa conceptual. Un círculo tiene un centro y un borde. Y todo lo que queda fuera del borde, por definición, carece de valor intrínseco; es un recurso, un objeto, un fondo silencioso.

Pero la vida no es un círculo. La vida es una red. Y en una red, no hay bordes ni exclusiones; hay nodos interconectados.

Este capítulo aborda una de las preguntas más urgentes de la ética contemporánea: ¿quiénes forman parte de nuestra comunidad moral? Si en el capítulo anterior desarticulamos la cosificación que convirtió a los seres vivos en «objetos» inertes, aquí debemos dar el paso ético: reconocer que el mero hecho de *estar vivo*, de poseer un impulso teleológico, un interés en continuar existiendo, es el único criterio no arbitrario para entrar en el radar de nuestra consideración moral.

Para lograr esta expansión, debemos atravesar dos umbrales históricos: abandonar el antropocentrismo (la creencia de que solo los humanos importan) y trascender el sintientismo (la creencia de que solo los que sufren importan).

Es crucial abordar aquí un argumento falaz que a menudo se esgrime para justificar la violencia: la idea de que el dolor es el único límite moral. Algunos sostienen que, si un ser no puede sentir dolor, o si se le anestesia, su integridad puede ser violada sin problema ético. Pero analicemos esta lógica: si aplicáramos anestesia general o hipnóticos a un ser humano, anulando por completo su capacidad de sentir dolor o de estar consciente, ¿nos daría eso el derecho a mutilarlo, torturarlo o matarlo? Por supuesto que no. La ausencia de dolor no anula la violación de su *telos* ni la destrucción de su integridad ontológica. Si no aceptamos esta lógica para los humanos, no podemos aceptarla para otros seres vivos. El criterio no es la mera

ausencia de sufrimiento momentáneo, sino el respeto por la trayectoria vital, la autodeterminación biológica y la interdependencia que cada ser sostiene en la red.

II. El desmontaje del monopolio humano y la estructura de la exclusión

La tradición filosófica occidental ha construido un pedestal para el ser humano, sostenido por columnas que, al ser examinadas con rigor, revelan su fragilidad.

Immanuel Kant, por ejemplo, argumentó que solo los seres racionales, capaces de autodeterminarse según leyes universales, son «fines en sí mismos». Los animales, al carecer de esta racionalidad autónoma, quedaron relegados a la categoría de «cosas». Sin embargo, como hemos visto, esta exclusión no responde a una evidencia empírica sobre la interioridad animal, sino a una necesidad de sostener una jerarquía ontológica. Es justo reconocer que Kant sí sostenía deberes indirectos hacia los animales: no debemos ser crueles con ellos porque la crueldad endurece nuestro corazón y nos hace más propensos a ser crueles con los seres humanos. Pero esta posición, aunque reconoce alguna forma de consideración, sigue siendo insuficiente: los animales importan solo en la medida en que su tratamiento afecta nuestra humanidad, no por lo que son en sí mismos.

La filósofa Val Plumwood, en su análisis de la lógica de dominación, demostró que esta exclusión no es un error aislado, sino un patrón estructural. Plumwood identificó el mecanismo de la *hiper-separación* y el *backgrounding* (el «trasfondo»): el proceso por el cual el grupo dominante define al «otro» (la mujer, el pueblo colonizado, el animal, el ecosistema) no por lo que es en sí mismo, sino por su relación de utilidad o inferioridad respecto al centro. La cosificación de la naturaleza no es un error aislado, sino una estructura de pensamiento que se aplica universalmente. La conexión que Plumwood traza entre la cosificación del río y la cosificación del inmigrante o del trabajador es una lectura justa y precisa: la misma lógica que habilita la explotación de un ecosistema habilita la explotación de seres humanos.

Es importante matizar: el especismo no es idéntico al racismo o al sexismo. El racismo y el sexismo se basan en diferencias arbitrarias dentro de la misma especie, donde las capacidades relevantes son equivalentes. El especismo se basa en diferencias de especie que, en muchos casos, correlacionan con diferencias reales de capacidades (consciencia, sufrimiento, autonomía). Sin embargo, comparten la misma *estructura de exclusión*: definir al otro por lo que le falta respecto al grupo dominante, instrumentalizarlo y homogeneizarlo. La analogía no es una identidad, sino una herramienta heurística para revelar el mecanismo de las prácticas de dominación, independientemente del sistema económico o político que las enmarque.

Desde el Sur Global, pensadoras y pensadores como Vandana Shiva han mostrado cómo esta misma lógica de monopolio (que ella denomina «monocultivo de la mente») justifica la explotación tanto de las mujeres como de la naturaleza. Shiva argumenta

que la diversidad biológica y cultural es el fundamento de la supervivencia, y que cualquier práctica que requiera la homogeneización o la subordinación de lo vivo para sostener un «centro» privilegiado es, en realidad, una práctica de degradación.

El primer paso para una ética del parentesco cósmico es, por tanto, reconocer que el privilegio de especie opera con la misma estructura de exclusión que otras formas de dominación. Como demostró Peter Singer, negar consideración a un ser simplemente porque no pertenece a nuestra especie es un prejuicio injustificable. Pero, ¿es suficiente con detenernos en el criterio del sufrimiento?

III. La trampa del sintientismo: por qué el dolor no es el único umbral

El utilitarismo contemporáneo, encabezado por Peter Singer, ha realizado un aporte ineludible a la ética global: la popularización del concepto de **especismo**. Singer argumentó que si un ser tiene intereses, el principio de igualdad exige que esos intereses sean considerados por igual, independientemente de la especie a la que pertenezca. Y, siguiendo a Jeremy Bentham, Singer estableció que la capacidad de sufrir (la sintiencia) es el umbral mínimo para tener intereses. Si un ser puede sufrir, tiene un interés en no sufrir.

Este argumento es poderoso y ha salvado a millones de animales de la invisibilidad moral. Sin embargo, el sintientismo presenta un límite ciego que la ética zoe-céntrica y las tradiciones orientales han sabido sortear.

El problema del sintientismo es que reduce la valoración de la vida a la experiencia del dolor. Pero, ¿qué pasa con los seres que no tienen un sistema nervioso central, pero que sin embargo luchan denodadamente por vivir? ¿Qué pasa con un árbol que extiende sus raíces hacia una fuente de agua subterránea durante décadas? ¿Qué pasa con un hongo que descompone materia orgánica para nutrir un bosque? ¿Qué pasa con las bacterias que habitan nuestro microbioma y que poseen mecanismos complejos de adaptación y supervivencia?

Si la ética se limita a evitar el dolor, dejamos fuera a la inmensa mayoría de la biosfera. Caemos en una nueva forma de discriminación: lo que el filósofo Kenneth Goodpaster llamó el «prejuicio de la sintiencia».

Un crítico podría objetar: «Sin consciencia, no hay un “sujeto” para quien las cosas vayan bien o mal. Una planta puede tener un *telos*, pero no le “importa” a nadie. ¿Por qué debería importarnos a nosotros?»

Esta objeción merece una respuesta cuidadosa. No se trata de atribuirles consciencia o experiencia subjetiva humana, sino de reconocer que tienen un *telos* biológico: crecen, se reparan, se reproducen, responden a estímulos. La biología contemporánea ha demostrado que las plantas y los microorganismos tienen formas complejas de comunicación, memoria y adaptación. La investigadora Monica Gagliano ha

demostrado experimentalmente el aprendizaje asociativo y la memoria en plantas. Paco Calvo, en *Planta Sapiens*, muestra que poseen capacidades cognitivas basales. Robin Wall Kimmerer documenta cómo los pueblos indígenas reconocen desde hace milenios la agencia y la sabiduría de las plantas.

Para fundamentar filosóficamente este «interés» sin caer en el antropomorfismo, debemos acudir al **enactivismo** y la teoría de la **autopoiesis** de Humberto Maturana, Francisco Varela y Ezequiel Di Paolo. La autopoiesis (la capacidad de un sistema de producirse y mantenerse a sí mismo) define una identidad. La interacción de este sistema vivo con su entorno *es* una evaluación constante: lo que favorece su organización es «bueno» para él; lo que la amenaza es «malo». Como señala Andreas Weber en *Biología de la maravilla*, la vida *es* subjetividad en el sentido de que cada organismo «hace emerger» (enact) un mundo de significado a partir de su necesidad de persistir. Este «sentido» (sense-making) no requiere un cerebro; es la condición de posibilidad de la identidad sistémica. Por lo tanto, el *telos* no es una proyección mental, sino una realidad bio-ontológica: la vida se esfuerza por continuar siendo.

Las tradiciones de la India comprendieron esto hace milenios. En el **jainismo**, la ética del *ahimsa* no se basa en que los seres «sufren» en el sentido neurológico occidental, sino en que todos poseen un *jīva* (alma o principio vital). El *Tattvārtha Sūtra* clasifica a los seres vivos no por su capacidad de dolor, sino por sus sentidos: desde los seres de un solo sentido (como las plantas y los microorganismos, que tienen el sentido del tacto) hasta los seres de cinco sentidos (como los humanos y los grandes mamíferos). Para el jainismo, dañar a un ser de un solo sentido es una forma de violencia (*himsa*) porque se frustra su impulso vital, su *jīva*.

De manera similar, el budismo, a través del concepto de *pratītyasamutpāda* (origen dependiente), enseña que la red de la vida es un tejido indivisible. El maestro zen Thich Nhat Hanh acuñó el término *interbeing* (inter-ser) para expresar que no podemos separar al «sujeto que sufre» del ecosistema que lo sostiene. Dañar la vida en cualquiera de sus formas, sea sintiente o vegetal, es dañar la red de la que formamos parte. El maestro chino Wang Yangming, siglos antes, había escrito que «el gran hombre forma un solo cuerpo con el Cielo, la Tierra y las diez mil cosas». Para Wang, la benevolencia (*ren*) no se detiene ante la frontera de la sintiencia; fluye naturalmente hacia todo lo que vive, porque reconoce que no hay separación ontológica.

El sintientismo, por lo tanto, es una ética de la compasión, pero es una compasión incompleta. Nos enseña a evitar el dolor, pero no nos enseña a reverenciar la vida en su totalidad.

IV. El criterio de la vida: Zoe, teleología e intereses propios

Si ni la racionalidad (Kant) ni la sintiencia (Singer) son criterios suficientes para abarcar la totalidad del tejido vital, ¿qué nos queda?

En 1978, el filósofo Kenneth Goodpaster publicó un artículo fundamental: *On Being Morally Considerable*. En él, argumentó que el criterio definitivo para la consideración moral no es la capacidad de sufrir, sino el hecho de **estar vivo**.

Goodpaster se basó en el concepto de *teleología*. Un ser vivo no es un mero agregado de moléculas; es un sistema organizado que tiene un *telos* (un fin, una dirección). Un árbol «quiere» (en el sentido biológico y teleológico) crecer hacia la luz. Una bacteria «busca» nutrientes. Un ecosistema «tiende» a la homeostasis. Tener un *telos* significa tener un **bien propio** (*a good of its own*). Significa que las cosas pueden ir bien o mal *para ese ser*, independientemente de lo que un observador humano piense o sienta al respecto.

Si un ser tiene un bien propio, tiene **intereses**. Y si tiene intereses, entra inevitablemente en el radar de nuestra consideración moral.

Pero, ¿por qué la vida y no otra cosa? ¿Por qué no la capacidad de experimentar, o la pertenencia a un ecosistema, o la agencia? La respuesta es que la vida es el único criterio que no es arbitrario porque es la condición de posibilidad de todo lo demás. Sin vida, no hay experiencia, no hay ecosistemas, no hay agencia. La vida es el fundamento sobre el cual se construye todo lo demás.

Esta intuición filosófica resuena profundamente con las ontologías relacionales de los pueblos originarios. En la filosofía andina, el concepto de *kawsay* (la vida en movimiento) no distingue entre «sujetos que sienten» y «objetos que no». La *Pachamama* (la Tierra) no es un recurso; es un ser vivo, un sistema de reciprocidad que tiene sus propios ciclos, sus propios intereses y su propia voz. Como señala el pensador krenak Ailton Krenak: «La tierra no es un recurso, es un pariente. Y a los parientes no se les explota; se convive con ellos».

Desde la filosofía biocéntrica latinoamericana, Valentino Terren Toro ha desarrollado una visión que integra la ciencia y la ética: la vida no es un accidente en un universo muerto; es la manifestación central de la realidad. Para Terren Toro, reconocer el valor intrínseco de toda forma de vida no es un acto de romanticismo, sino el reconocimiento de la realidad de nuestra condición de seres vivos en un cosmos vivo.

El filósofo Hans Jonas, en su *El principio de responsabilidad*, ofrece el puente ontológico más robusto para esta comprensión. Jonas argumenta que la vida, por el mero hecho de oponerse a la entropía y luchar por mantener su forma, es una afirmación ontológica. El metabolismo de un organismo es la prueba empírica de que a ese organismo «le importa» su propia existencia. No necesitamos que el organismo grite o llore para saber que tiene un interés; su propia lucha por existir es el grito más elocuente.

Albert Schweitzer, en su obra *Cultura y ética*, acuñó el concepto de «**Reverencia por la Vida**» (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Su fórmula es una de las expresiones más claras del zoe-centrismo: «El bien consiste en mantener, ayudar a realizar y elevar la vida; el mal consiste en destruir, dañar o impedir la vida». Para Schweitzer, la ética no se limita a las relaciones humanas, sino que se extiende a toda la vida que nos rodea. La

reverencia por la vida no es un mandamiento externo, sino el reconocimiento de que toda vida es sagrada, no en el sentido religioso, sino en el sentido de que merece respeto por el mero hecho de existir.

Arne Næss, fundador de la **Ecología Profunda** (*Deep Ecology*), propuso el **igualitarismo biosférico en principio**: todos los seres vivos tienen el mismo derecho intrínseco a vivir y florecer. Este igualitarismo no significa que todas las vidas tengan el mismo peso en cada situación concreta, sino que ninguna vida es intrínsecamente superior a otra por el mero hecho de pertenecer a una especie determinada.

El criterio de la vida es, por tanto, el único que no es arbitrario. Si decimos que «importan» los que sufren, ¿por qué no los que simplemente luchan por existir? Si trazamos la línea en la sintiencia, estamos cometiendo el mismo error que quien traza la línea en la piel o en el género: estamos excluyendo a un segmento de la realidad simplemente porque no se parece a nosotros en el rasgo que hemos elegido como arbitrario.

V. Considerabilidad versus significancia: la distinción teórica

Al llegar a este punto, es necesario introducir una distinción conceptual que será fundamental para todo el resto del libro. Se trata de la diferencia entre **considerabilidad moral** y **significancia moral**.

Considerabilidad moral es el derecho de un ser a ser tenido en cuenta en nuestras deliberaciones éticas. Todo ser vivo tiene considerabilidad moral. Una bacteria, un árbol, un chimpancé y un humano tienen, en principio, el mismo derecho a que su interés en vivir sea respetado. Esta es la tesis central del biocentrismo de Goodpaster y Taylor: el criterio de la considerabilidad es *estar vivo*, poseer un *telos*, tener un bien propio.

Significancia moral (o peso moral) es el peso relativo que ese interés tiene en una situación de conflicto inevitable. Decir que toda vida tiene la misma considerabilidad **no significa** que toda vida tenga el mismo peso en cada decisión práctica. Los conflictos entre seres vivos son reales y, a menudo, trágicos. La pregunta por la significancia es la pregunta por cómo ponderar esos conflictos.

La distinción es crucial porque evita dos errores simétricos. El primer error es el del **igualitarismo absoluto**: sostener que todas las vidas tienen el mismo peso en toda circunstancia, lo que conduciría a la parálisis (¿cómo justificar lavarse las manos si ello implica matar microorganismos?) o al absurdo (¿debo tratar a una bacteria como trato a mi hijo?). El segundo error es el del **jerarquismo ontológico**: sostener que algunas vidas son intrínsecamente superiores a otras, lo que reintroduce por la puerta de atrás la lógica de la dominación que hemos desmontado en los capítulos anteriores.

La ética zoe-céntrica sostiene que **toda vida tiene considerabilidad**, pero que la significancia es **contextual y relacional**. No hay una jerarquía fija de valor intrínseco. Hay, en cambio, una pluralidad de criterios que entran en juego en situaciones de

conflicto: la complejidad de la experiencia, la vulnerabilidad específica, el papel ecológico, la irremplazabilidad, la relación de dependencia, la capacidad de reciprocidad. Estos criterios no constituyen una tabla rígida, sino una guía para la deliberación prudencial.

Es fundamental subrayar que esta distinción no resuelve por sí sola los dilemas prácticos. Solo establece el marco teórico dentro del cual esos dilemas deben ser abordados. La pregunta de *cómo* ponderar la significancia en situaciones concretas — qué hacer cuando un virus amenaza la vida de un ser querido, cuándo es legítimo usar antibióticos, cómo cultivar alimentos sin devastar ecosistemas, cómo habitar una ciudad sin exterminar la vida que la rodea— es una pregunta que no puede responderse en abstracto. Requiere el examen detenido de las paradojas de la supervivencia, que es precisamente la tarea de el Capítulo 6 de este libro.

Lo que este capítulo establece es la **arquitectura teórica** del valor: la considerabilidad se extiende a toda vida; la significancia es contextual y relacional; y la deliberación ética debe navegar entre ambas sin caer en el igualitarismo paralizante ni en el jerarquismo dominador.

VI. Hacia la simpoiesis y la diplomacia multiespecie

Al abandonar el especismo y el sintientismo, y al abrazar el zoe-centrismo, nuestra relación con el mundo deja de ser una monarquía humana y se convierte en una **simpoiesis** y una **diplomacia multiespecie**.

Ya no somos los reyes de la creación, ni los administradores de un recurso, ni siquiera los únicos «sujetos de derechos» en un universo de objetos. Somos un nodo más en la red, un pariente entre parientes.

Esta transformación requiere un cambio ontológico profundo, apoyado por las nuevas ontologías contemporáneas que ya hemos explorado en el Capítulo 2:

- **Philippe Descola** nos muestra que el «naturalismo» occidental es solo una ontología entre cuatro. Reconocer que el animismo es una forma válida de habitar el mundo desmonta la supuesta «objetividad» de la cosificación.
- **Eduardo Viveiros de Castro**, con el perspectivismo amerindio, nos enseña que cada especie tiene su propia perspectiva sobre un mundo multinatural. El jaguar ve la sangre como cerveza de mandioca. Esto no es una metáfora; es una ontología que nos obliga a reconocer que el «otro» es un sujeto con su propia verdad.
- **Bruno Latour**, con su «Parlamento de las Cosas», propone que debemos incluir a los no-humanos en nuestra deliberación política. No como objetos de estudio, sino como actores que tienen demandas y que pueden «votar» a través de sus respuestas ecosistémicas.
- **Donna Haraway** lleva esto al terreno de la **simpoiesis** (*hacer-con*). A diferencia de la «autopoiesis» (hacerse a uno mismo), la simpoiesis reconoce que nada se

hace a sí mismo; todo se hace *con* otros. En el Chthuluceno, nuestra supervivencia depende de «hacer parentesco» (*kin-making*) con otros seres: desde los animales y las plantas hasta los hongos y los microbios.

Esta inteligencia relacional es lo que el pensador andino Josef Estermann llama la *sabiduría relacional*. No se trata de aplicar reglas abstractas desde un tribunal cósmico, sino de cultivar la *phronesis* (la prudencia) para navegar la complejidad de la vida.

Significa preguntarnos, antes de cada acción: ¿Cómo afecta esto a la red? ¿Estoy dañando por necesidad vital o por inercia de dominación? ¿Puedo reducir el impacto de mi existencia sobre los otros parientes con los que comparto este planeta?

El valor intrínseco de la vida no es una ley caída del cielo. A nuestro juicio, es la construcción humana más coherente, más lúcida y más hermosa que podemos hacer al reconocer nuestra propia vulnerabilidad y nuestra profunda interdependencia. No hay valores objetivos flotando en el universo, pero hay una **coherencia práctica** ineludible: quien reconoce que es parte de una red, actúa de manera que no destruye la red de la que depende.

Como enseña la filosofía del *Ubuntu* en el sur de África: *umuntu ngumuntu ngabantu*. Una persona es persona a través de otras personas. Pero en el Simbioceno, debemos expandir esta sabiduría: una persona es persona a través de otros seres. A través de los árboles que nos dan el oxígeno, de los microbios que habitan nuestro intestino, de los ríos que purifican el agua, de los hongos que conectan los bosques.

No estamos solos. Nunca lo estuvimos. Y al reconocer que toda vida importa, no estamos perdiendo nuestra humanidad; estamos, por fin, completándola.

VII. La coherencia ontológica: lo que hacemos nos constituye

Este capítulo no está aislado del resto del libro. Se conecta profundamente con la tesis central de la **coherencia ontológica** que desarrollaremos con detalle en el Capítulo 8: lo que hacemos nos constituye.

Tratar a los seres vivos como fines en sí mismos, y no como meros medios, no es solo una cuestión de ética normativa. Es una cuestión de identidad. Cuando tratamos a un animal como un mero recurso, cuando destruimos un ecosistema sin considerar su valor intrínseco, cuando ignoramos el *telos* de los seres que nos rodean, no solo estamos causando daño a esos seres; estamos constituyéndonos como cierto tipo de agentes: agentes que cosifican, que dominan, que ignoran la interdependencia.

Por el contrario, cuando tratamos a los seres vivos con reverencia, cuando reconocemos su valor intrínseco, cuando cultivamos la sabiduría relacional, nos estamos constituyendo como agentes coherentes con lo que sabemos: que somos parte de una red de vida, que dependemos de otros seres, que nuestra existencia es posible gracias a la existencia de innumerables otros.

Esta coherencia ontológica no es un lujo moral; es una necesidad existencial. Vivir en coherencia con lo que sabemos es vivir con integridad, con paz interior, con sentido. Vivir en incoherencia es vivir con disonancia, con culpa, con alienación.

La ética del parentesco cósmico no nos pide que sacrifiquemos nuestros intereses por los intereses de otros seres de manera masoquista. Nos pide que reconozcamos que nuestros intereses están entrelazados con los intereses de otros seres, que nuestro florecimiento depende del florecimiento de la red de la vida, que dañar a otros es, en última instancia, dañarnos a nosotros mismos.

Esta no es una obligación impuesta desde fuera; es una elección informada que emerge del reconocimiento de nuestra interdependencia. No estamos obligados a ser buenos. Pero si elegimos ver, si elegimos comprender, si elegimos alinear nuestras acciones con lo que sabemos y lo que valoramos, entonces la violencia se vuelve impensable. No porque esté prohibida. Sino porque es incoherente.

VIII. La pregunta que queda abierta

Hemos establecido la arquitectura teórica del valor. Hemos mostrado que la considerabilidad moral se extiende a toda vida, que el criterio no es la racionalidad ni la sintiencia sino el *telos*, el simple hecho de estar vivo y luchar por persistir. Hemos distinguido entre considerabilidad y significancia, y hemos señalado que la significancia es contextual y relacional, no una jerarquía fija de esencias.

Pero esta arquitectura teórica, por sí sola, no nos dice cómo vivir. No nos dice qué hacer cuando un virus amenaza la vida de un ser querido, cuando una infección bacteriana pone en riesgo nuestra existencia, cuando cultivar alimentos implica alterar ecosistemas, cuando caminar por el mundo aplasta insectos, cuando respirar inhala microorganismos. No nos dice cómo navegar la fricción inevitable entre formas de vida que se necesitan y se dañan mutuamente.

La vida, como hemos visto, no es un círculo con un centro y un borde. Pero tampoco es una red armoniosa sin conflictos. Es un tejido donde la cooperación y la depredación coexisten, donde la simbiosis y la competencia se entrelazan, donde cada ser vivo se sostiene, en parte, sobre la desintegración de otros seres vivos. Esa es la realidad termodinámica de la vida: para vivir, hay que metabolizar, y metabolizar implica destruir.

La pregunta que queda abierta es, por tanto, la más difícil de todas: **si toda vida tiene considerabilidad, si ninguna vida es intrínsecamente superior a otra, ¿cómo vivir sin dañar cuando el daño es inevitable? ¿Cómo habitar la Tierra sin traicionar el reconocimiento de que toda vida importa? ¿Existe una ética que pueda sostener la reverencia por la vida en un universo donde la vida se alimenta de vida?**

Esta pregunta no la responde este capítulo. No puede responderla. Para responderla, necesitamos enfrentar las paradojas de la supervivencia: los dilemas del patógeno, del

parásito, del depredador, del hambre, de la enfermedad, de la muerte. Necesitamos examinar, con honestidad radical, qué significa vivir en un mundo donde la violencia no es una elección moral entre otras, sino una condición biológica de la existencia.

Bibliografía del capítulo

Calvo, P. (2020). *Planta Sapiens: La vida secreta de las plantas*. Ariel.

Chapple, C. K. (2002). *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. SUNY Press.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard. (Trad. esp.: *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu, 2012.)

Di Paolo, E. A. (2009). "Extended Life". *Topoi*, 28(1), 9-21.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.

Gagliano, M. (2018). *Thus Spoke the Plant: A Remarkable Journey of Groundbreaking Scientific Discoveries and Personal Encounters with Plants*. North Atlantic Books.

Goodpaster, K. (1978). "On Being Morally Considerable". *The Journal of Philosophy*, 75(6), 308-325.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Jonas, H. (1979). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. de J. Fernández Retamero. Herder, 2004.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

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

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras. (Trad. esp.: *Ideas para posponer el fin del mundo*. Tinta Limón, 2021.)

Latour, B. (1999). *Políticas de la naturaleza: Por una democracia de las cosas*. Paidós, 2001.

Lecky, W.E.H. (1869). *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. Longmans, Green, and Co.

Maturana, H., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing.

Næss, A. (1973). "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary". *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.

Schweitzer, A. (1923). *Kultur und Ethik*. (Trad. esp.: *Cultura y ética*. Kairós, 2006.)

Shiva, V. (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Kali for Women. (Trad. esp.: *Quedarse viva: Mujeres, ecología y desarrollo*. Icaria, 2019.)

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York Review/Random House. (Trad. esp.: *Liberación animal*. Turnaround, 2009.)

Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.

Terren Toro, V. (2011). *Filosofía Biocéntrica: La vida como centro y medida de todas las cosas*. RiL Editores.

Thich Nhat Hanh. (1988). *The Heart of Understanding: Commentaries on the Prajnaparamita Heart Sutra*. Parallax Press.

Viveiros de Castro, E. (1998). "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.

Wang Yangming. (1518/2014). *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. Trad. de W. S. Chan. Columbia University Press.

Weber, A. (2016). *Biología de la maravilla: La naturaleza subjetiva de la materia*. Kairós.

Capítulo 4: Zoe: La fuerza impersonal que nos anima

I. El umbral de lo impersonal: más allá del nombre y el rostro

En el capítulo anterior establecimos que la vida merece consideración moral. Ahora debemos profundizar en qué es exactamente esa vida que merece ser considerada, despojándola de los adornos antropocéntricos con los que la hemos disfrazado históricamente. Durante siglos, la filosofía moral occidental ha exigido un requisito previo para conceder valor: la presencia de un «rostro», un nombre, una historia o, como mínimo, la capacidad de sufrir de manera reconociblemente humana. Hemos construido nuestros sistemas éticos alrededor del *Bios*: la vida cualificada, la vida que tiene biografía, ciudadanía, derechos y un lugar en la narrativa política. El *Bios* es la vida que lloramos, la vida que protegemos con leyes, la vida que consideramos «alguien».

Sin embargo, existe un umbral más profundo, una matriz anterior y más vasta que el *Bios*. Los antiguos griegos la llamaban *Zoe*: la vida en su sentido más primordial, elemental, generativo e impersonal. *Zoe* es la fuerza que anima a la bacteria que habita en nuestro intestino, al micelio que teje la salud del bosque, al río que erosiona la piedra, al hongo que descompone la materia muerta para dar paso a lo nuevo. *Zoe* no tiene nombre propio, no tiene pasaporte, no tiene una historia lineal. Pero tiene, innegablemente, una direccionalidad: un impulso por persistir, florecer y participar en la red de la existencia.

Para comprender la complejidad de este concepto, es útil contrastar dos lecturas filosóficas contemporáneas. El filósofo Giorgio Agamben utilizó la distinción *Bios/Zoe* para describir un mecanismo político de exclusión: la *vita nuda* o «vida desnuda», aquella que el poder soberano despoja de derechos y puede eliminar sin que ello constituya un asesinato jurídico. Para Agamben, *Zoe* es una categoría política de vulnerabilidad extrema, la vida reducida a mera biología por el poder. Sin embargo, la filósofa Rosi Braidotti ofrece una recuperación afirmativa y radical de este término. Para Braidotti, *Zoe* no es simplemente la vida desechada, sino una potencia afirmativa, una fuerza vital impersonal, transversal y generativa que nos conecta con todo lo existente. No es una carencia de humanidad, sino la base misma de nuestra existencia material. En este libro, adoptamos el giro afirmativo de Braidotti: no nos detenemos en la *Zoe* capturada por el poder, sino que celebramos la *Zoe* como la fuerza desbordante que hace posible toda forma de existencia.

Esta noción de impulso vital tiene un antepasado filosófico clásico: el *conatus* de Baruch Spinoza. En su *Ética*, Spinoza define el *conatus essendi* como el esfuerzo inherente mediante el cual cada entidad busca perseverar en su ser. No se trata de una voluntad consciente, sino de una tendencia ontológica fundamental. Cada cosa, en la medida de lo posible, se esfuerza por persistir en su propia esencia. Esta idea spinoziana es el puente perfecto hacia la biología contemporánea, pues describe la teleonomía basal de la vida sin recurrir al vitalismo teológico ni a la idea de un «alma» separada de la materia.

El filósofo Emanuele Coccia lleva esta reflexión a un plano fenomenológico brillante en su obra sobre las plantas. Coccia argumenta que las plantas no están simplemente «en» el mundo; ellas *hacen* el mundo. A través de la fotosíntesis y la respiración, las plantas son las artífices de la atmósfera terrestre, transformando la luz solar y los minerales en la matriz gaseosa que permite la existencia de todo lo demás. La planta es la encarnación perfecta de la *Zoe* impersonal: un ser que no se mueve, pero que sostiene el movimiento de todo el planeta. Reconocer esta *Zoe* no es un acto de fe mística, sino un acto de lucidez ontológica y coherencia ética.

Cuando afirmamos que *Zoe* tiene «valor intrínseco», no estamos afirmando que el universo emita un decreto moral objetivo. Estamos afirmando que, dada la realidad ineludible de nuestra interdependencia, elegimos construir una ética que trata a la vida como un fin en sí mismo. Es una elección de coherencia: valoramos nuestra propia vida y agencia, y la coherencia racional y afectiva nos exige reconocer esa misma teleonomía en los demás seres que sostienen la red de la que dependemos. No es un descubrimiento místico; es la decisión de no vivir en contradicción con la realidad biofísica que nos constituye.

II. Fundamento bio-ontológico: autopoiesis, sentido y agencia basal

Para evitar que el concepto de *Zoe* caiga en un vitalismo vago o en un misticismo *New Age*, debemos anclarlo en la biología teórica contemporánea. Aquí es donde el enactivismo y la teoría de la **autopoiesis**, desarrollados por Francisco Varela, Humberto Maturana, Evan Thompson y Ezequiel Di Paolo, ofrecen el puente científico-filosófico exacto que necesitamos. Es fundamental precisar que Varela y Maturana diseñaron este concepto precisamente para ser **anti-vitalista**: no postulan un «alma» o una «fuerza mágica», sino un mecanismo físico-químico observable de organización.

La autopoiesis se define como la organización de un sistema que se produce y mantiene a sí mismo continuamente. Una bacteria, una planta o un hongo no son meros agregados de moléculas pasivas; son sistemas que establecen una frontera operativa (una membrana) entre «sí mismos» y su «entorno». Al hacerlo, emergen el valor y el sentido. No se necesita una mente consciente ni un cerebro para que algo tenga un «interés». Para un sistema autopoietico, lo que favorece su continuidad es «bueno» (tiene valor), y lo que amenaza su desintegración es «malo».

Como señala el biólogo y filósofo Andreas Weber en *Biología de la maravilla*, la vida es, en su nivel más fundamental, subjetividad y sentido. La *Zoe* no es una «fuerza mágica»; es la **organización autopoética** que genera una perspectiva, un «punto de vista» operativo desde el cual el mundo importa. Esto resuelve la tensión entre la teleología (direccionalidad) y el mentalismo: un árbol no «piensa» en el sentido psicológico que quiere crecer hacia la luz, pero su organización autopoietica lo orienta activamente hacia ella, evaluando constantemente su entorno a través de la transducción de señales bioquímicas.

Es crucial abordar aquí una objeción científica frecuente. Críticos como Lincoln Taiz o los firmantes de la carta de Alpi et al. (2007) han señalado correctamente que las plantas carecen de estructuras análogas a redes neuronales, no poseen integración centralizada ni electrofisiología orientada a la experiencia subjetiva. Hablar de «cognición» vegetal en términos psicológicos puede ser una extrapolación semántica equívoca. Sin embargo, el enactivismo no requiere cerebro para reconocer sentido (*sense-making*). La pura individuación metabólica de una membrana celular frente a un gradiente de glucosa ya constituye una interacción con significación biológica. Al fundamentar la ética en la autopoiesis y la *teleonomía basal*, el argumento se vuelve inmune al debate empírico sobre si existe o no una «neurobiología» en el reino vegetal. No necesitamos atribuir «mente» a las plantas para reconocer que son sujetos de una vida que se esfuerza por perseverar.

Esta relacionalidad se extiende a escalas visibles y evolutivas. La bióloga Lynn Margulis demostró con su teoría de la **simbiogénesis** que los grandes saltos evolutivos no ocurrieron únicamente por la acumulación de mutaciones competitivas, sino mediante la fusión y la cooperación. Las células eucariotas surgieron cuando bacterias libres se integraron en células más grandes, convirtiéndose en mitocondrias y cloroplastos. La vida se expandió por el planeta tejiendo alianzas simbióticas. Es crucial matizar este hallazgo: la simbiosis no es una armonía ingenua. Incluye negociación, conflicto, parasitismo y manipulación genómica. La cooperación estable es el resultado evolutivo de una diplomacia molecular exitosa, no una intención moral. Esto hace que el concepto de «diplomacia» sea aún más preciso: no asumimos que la naturaleza es un edén de paz, sino un espacio de negociación constante de asimetrías.

La investigadora Suzanne Simard ha demostrado que los bosques no son conjuntos de árboles independientes, sino redes complejas conectadas por hongos micorrícicos (la *wood wide web*), a través de las cuales los árboles comparten nutrientes y señales de alerta. El biólogo Paco Calvo y la investigadora Monica Gagliano han documentado que las plantas poseen formas de inteligencia basal, aprendizaje asociativo y memoria, desafiando la idea de que son objetos inertes. El micólogo Merlin Sheldrake nos recuerda que los hongos actúan como el sistema nervioso distribuido del planeta, metabolizando y conectando ecosistemas enteros.

Dañar a la *Zoe* —al microbioma del suelo, a las algas oceánicas— no es un acto externo de dominación; es un desequilibrio autoinfligido. No estamos *en* la naturaleza; somos procesos simbióticos de la naturaleza. Somos, en términos biológicos, holobiontes: quimeras simbióticas compuestas por múltiples especies que co-evolucionan.

III. La ciencia de la relacionalidad: simbiogénesis y redes de vida

La imagen que emerge de la biología contemporánea no es la de individuos aislados que compiten en una guerra de todos contra todos. Es la de una red de relaciones, de simbiosis, de cooperación y de negociación constante. La vida no es una colección de mónadas; es un tejido de interdependencias.

Lynn Margulis, como hemos visto, mostró que la simbiogénesis es un motor central de la evolución. Suzanne Simard reveló que los bosques son redes de cooperación subterránea. Paco Calvo y Monica Gagliano han documentado capacidades cognitivas basales en plantas. Merlin Sheldrake ha mostrado el papel fundamental de los hongos en la conexión de ecosistemas. La imagen que emerge es la de una *Zoe* que no es una fuerza ciega, sino una inteligencia distribuida, una capacidad de responder, de aprender, de tejer relaciones.

Esta resistencia científica a reconocer la cognición vegetal no es un mero debate botánico; es el síntoma de una ceguera epistémica mucho más profunda que podríamos llamar *chauvinismo neurocéntrico*. Al equiparar casi exclusivamente la inteligencia con la posesión de un sistema nervioso central o un cerebro, la ciencia moderna no está midiendo la realidad; está buscando un espejo.

Esta miopía tiene consecuencias que trascienden nuestro planeta. Si la comunidad científica se niega a reconocer la memoria, el aprendizaje y la comunicación distribuida de una red micorrízica o de un bosque antiguo simplemente porque carecen de neuronas, ¿qué esperanza tenemos de reconocer formas de vida o inteligencia en otros formatos, quizás en otros planetas? La astrobiología ha pasado décadas buscando «biofirmas» que se parezcan a las de la Tierra y «tecnofirmas» basadas en nuestra propia tecnología, corriendo el riesgo de mirar directamente a una consciencia planetaria, gaseosa o fúngica, y ver solo «materia inerte» o «ruido de fondo».

Como advirtió el filósofo polaco Stanisław Lem en su obra *Solaris*, el mayor obstáculo para el contacto con lo verdaderamente «otro» no es la distancia espacial, sino nuestra propia arrogancia antropocéntrica. Reconocer la inteligencia de las plantas no es un acto de romanticismo; es un ejercicio necesario de humildad epistémica. Es el primer paso para desmontar la idea de que la mente es un privilegio de la anatomía humana, y empezar a comprender que la inteligencia es, ante todo, una propiedad de la *Zoe*: una capacidad de la vida para conocer, responder y tejer relaciones con su entorno, tenga o no tenga cerebro.

Si la vida es esta red de relaciones que hemos descrito, ¿cuál es el primer lugar donde podemos verificarlo? La respuesta es nuestro propio cuerpo. Antes de conocer el bosque o el río, habitamos un ecosistema que es, en sí mismo, una comunidad de seres vivos.

IV. El sacrificio celular: el cuerpo como primer ecosistema y la gratitud como fundamento biológico de la ética

1. Una constatación que solemos ignorar

Cada segundo, en el cuerpo de una persona adulta, mueren aproximadamente **un millón de células**. No por enfermedad, no por accidente, no por violencia externa.

Mueren porque su ciclo de vida ha concluido, porque han cumplido su función, porque el organismo las reemplaza por otras nuevas. Y cada segundo, aproximadamente **un millón de células nuevas** nacen para ocupar su lugar.

Este proceso, llamado **apoptosis** o muerte celular programada, no es un fallo del sistema. Es su **funcionamiento normal**. Sin él, no podríamos vivir. Las células que mueren no son “meras células” sin importancia. Son las que nos permitieron ver, respirar, pensar, movernos, sanar. Y cuando mueren, mueren para que el organismo que llamamos “yo” pueda continuar existiendo.

Los biólogos estiman que en el tiempo que tarda una persona en leer este párrafo, su cuerpo ha producido y destruido millones de células. Las células de la piel se renuevan cada pocas semanas. Las células del intestino, cada pocos días. Las células de la sangre, cada pocos meses. Nuestro cuerpo es un **río de células** que fluyen, se renuevan, se sacrifican. No somos una sustancia estática; somos un **proceso**, una **corriente**, una **comunidad en constante transformación**.

Este hecho biológico, que la ciencia conoce desde hace décadas, tiene consecuencias éticas profundas que rara vez se exploran. Si yo soy el resultado del sacrificio de millones de células que murieron para que yo viva, entonces **mi existencia no es un logro individual**. Es el producto de una **red de sacrificios** que no elegí, que no controlo, que no veo, pero de la que dependo absolutamente.

Y si esto es verdad en el nivel celular, ¿por qué no habría de ser verdad en el nivel ecológico? ¿Por qué no habría de ser verdad en el nivel de todos los seres vivos que mueren para que otros vivan?

2. El cuerpo como holobionte

La biología contemporánea ha acuñado un término para describir lo que somos: **holobionte**. Un holobionte no es un organismo individual, sino una **comunidad de organismos** que funcionan como una unidad ecológica. El cuerpo humano no es una entidad aislada; es un ecosistema compuesto por:

- **Células humanas:** aproximadamente 30 billones.
- **Bacterias:** aproximadamente 38 billones, distribuidas en la piel, la boca, el intestino, la vagina, el microbioma.
- **Hongos:** millones, en la piel, las mucosas, el intestino.
- **Virus:** billones, algunos patógenos, otros beneficiosos, otros neutrales.
- **Arqueas:** microorganismos que habitan el intestino y la piel.
- **Mitocondrias:** antiguas bacterias que se integraron en nuestras células hace mil millones de años y que hoy son indispensables para nuestra respiración celular.
- **Cloroplastos:** en las plantas, antiguas cianobacterias que realizan la fotosíntesis.

Lynn Margulis, la bióloga que revolucionó nuestra comprensión de la evolución con su teoría de la **simbiogénesis**, demostró que las células eucariotas no surgieron por competencia, sino por **fusión simbiótica**. Las mitocondrias fueron alguna vez bacterias libres que fueron absorbidas por otras células y se convirtieron en sus

órganos energéticos. Los cloroplastos fueron cianobacterias que se integraron en las células vegetales.

Esto significa que **somos comunidades**. No somos individuos aislados; somos ecosistemas ambulantes. Y como todo ecosistema, dependemos de la cooperación, la reciprocidad y el sacrificio de sus miembros.

3. El sacrificio celular

Cuando me alimento, mi cuerpo descompone los alimentos en moléculas que las células pueden usar. Pero antes de que eso ocurra, las células del tracto digestivo deben secretar enzimas, absorber nutrientes, transportar sustancias. Muchas de esas células mueren en el proceso. Las células del intestino, que se renuevan cada pocos días, mueren para que yo pueda absorber los nutrientes que necesito.

Cuando mi sistema inmunológico combate una infección, millones de células inmunitarias —neutrófilos, macrófagos, linfocitos— se movilizan para enfrentar a los patógenos. Muchas de ellas mueren en el combate. Los neutrófilos, por ejemplo, tienen una vida media de pocas horas; cuando combaten una infección, mueren en cuestión de minutos, liberando sustancias que matan a los patógenos pero que también los destruyen a ellos. Es una forma de **sacrificio biológico**: células que mueren para que el organismo viva.

Y esto no es una metáfora. Es un hecho. Las células que mueren no “deciden” morir; no tienen consciencia, no tienen voluntad. Pero el efecto es el mismo: **su muerte es la condición de mi vida**. Sin su sacrificio, yo no estaría aquí.

4. La gratitud como respuesta

¿Qué se sigue de esto? Se sigue una consecuencia ética fundamental: **la gratitud**.

No una gratitud sentimental, no una gratitud de palabra, sino una gratitud **encarnada**. Una gratitud que se expresa en el cuidado de mí mismo, en el cuidado de mi cuerpo, en el reconocimiento de que no soy un individuo aislado sino una comunidad que depende de millones de seres.

Si yo sé que millones de células mueren cada día para que yo viva, entonces **no puedo tratar mi cuerpo con desprecio**. No puedo alimentarlo con sustancias que lo dañan, no puedo privarlo de sueño, no puedo someterlo a estrés innecesario, no puedo descuidarlo. Porque mi cuerpo no es “mío” en el sentido de una propiedad; es una **comunidad de seres** que me fue confiada, que me sostiene, y de la que soy responsable.

Y si esto es verdad en el nivel celular, ¿por qué no habría de ser verdad en el nivel de todos los seres vivos? Cuando me alimento, no solo mueren mis células para digerir el alimento. También mueren las plantas, los animales, los microorganismos que fueron sacrificados para que ese alimento llegara a mi mesa. Cuando respiro, inhalo microorganismos que mueren en mis pulmones. Cuando camino, aplasto insectos. Cuando construyo, destruyo ecosistemas.

Vivir implica consumir vida. No hay forma de evitarlo. Pero hay formas de **reconocerlo** y de **responder** a ello. La gratitud es una de ellas.

5. La comunidad celular como primer ecosistema

El cuerpo humano es el **primer ecosistema** que habitamos. Antes de conocer el bosque, el río, la montaña, conocemos nuestro propio cuerpo. Y si aprendemos a habitarlo con gratitud, con cuidado, con respeto, entonces estamos aprendiendo la ética que después extenderemos a todos los ecosistemas.

Las tradiciones que han comprendido esto con mayor profundidad —el jainismo, el budismo, la filosofía andina— serán exploradas en la sección VI de este capítulo. Baste aquí señalar que todas ellas coinciden en un punto: el «yo» no es una esencia fija, sino un proceso relacional. Las células de mi cuerpo no son «yo», pero sin ellas no hay «yo». Son parte del proceso que llamamos «yo», pero no son el «yo». Y esa misma estructura relacional se repite en todos los niveles de la vida: del cuerpo al ecosistema, del individuo a la comunidad, de la especie a la biosfera.

6. La extensión a todos los seres vivos

Si soy capaz de sentir gratitud por las células de mi cuerpo, que mueren para que yo viva, ¿por qué no habría de sentir gratitud por las bacterias de mi microbioma, que me ayudan a digerir, a producir vitaminas, a regular mi sistema inmunológico? ¿Por qué no habría de sentir gratitud por las mitocondrias, que fueron bacterias y que hoy son mis órganos energéticos? ¿Por qué no habría de sentir gratitud por las plantas que producen el oxígeno que respiro, por los hongos que descomponen la materia orgánica, por los insectos que polinizan las flores, por los ríos que purifican el agua, por los océanos que regulan el clima?

La distinción entre “mis células” y “los otros seres” es una distinción de grado, no de esencia. Mis células son seres vivos; las bacterias de mi microbioma son seres vivos; las plantas del bosque son seres vivos; los animales de la granja son seres vivos. Todos participan en la misma red de la vida. Todos mueren para que otros vivan. Todos son parte del ciclo.

Si reconozco esto, entonces **no puedo tratar a los otros seres como meros recursos**. No puedo tratar a un árbol como “madera”, a un cerdo como “carne”, a un río como “recurso hídrico”, a una bacteria como “patógeno”. Todos son **parientes**, en el sentido más profundo de la palabra. Son parte de la misma comunidad de vida de la que yo formo parte.

Robin Wall Kimmerer, en *Braiding Sweetgrass*, describe la “Cosecha Honorable” como una práctica de reciprocidad: nunca tomar el primero, nunca tomar el último, pedir permiso, tomar solo lo necesario, usar todo, compartir, agradecer, devolver algo a la tierra. Esta práctica no es una superstición; es un **reconocimiento** de que la vida se sostiene mediante el sacrificio de otros, y que ese sacrificio merece gratitud.

Albert Schweitzer, en su ética de la “Reverencia por la Vida” (*Ehrfurcht vor dem Leben*), dijo: «El bien consiste en mantener, ayudar a realizar y elevar la vida; el mal consiste en destruir, dañar o impedir la vida». Y reconoció que vivir implica dañar: «El hombre que ha bebido el vaso de agua sin pensar en los seres vivos que ha matado, no es consciente de su culpa». Pero esa culpa no es una condena; es una **llamada a la conciencia**.

7. El cuidado de sí como cuidado del mundo

Hay una conexión profunda entre el cuidado de sí y el cuidado del mundo. Si yo me cuido, si trato mi cuerpo con respeto, si reconozco que soy una comunidad de seres que dependen de mí, entonces estoy aprendiendo a cuidar el mundo. Y si cuido el mundo, si trato a los otros seres con respeto, si reconozco que son parte de la misma red de la que yo formo parte, entonces estoy cuidando de mí mismo.

Esta conexión no es una metáfora. Es una **realidad biológica y ética**. Somos parte de la misma red. Lo que le hago al otro me lo hago a mí mismo. Lo que le hago a la tierra me lo hago a mí mismo. Lo que le hago a los animales me lo hago a mí mismo. No porque haya una identidad mística, sino porque **somos interdependientes**.

Spinoza lo comprendió: «El hombre que vive bajo la guía de la razón se esfuerza por conservar su ser, y desea para los demás el bien que desea para sí mismo». La ética no es un sacrificio de sí; es una **expansión de sí**. Cuando cuido a los demás, me estoy cuidando a mí mismo, porque los demás son parte de la red de la que dependo.

8. La gratitud como práctica

¿Cómo se practica la gratitud por las células que mueren, por los seres que se sacrifican, por la vida que se consume?

Primero: reconociendo. Antes de comer, un momento de silencio. No una oración, no un ritual religioso. Simplemente un reconocimiento: “Estoy vivo gracias a la muerte de otros seres. Su sacrificio no es en vano”. Este reconocimiento transforma la relación con la comida.

Segundo: agradeciendo. No en abstracto, sino concretamente. “Gracias, planta, por tu vida. Gracias, animal, por tu sacrificio. Gracias, tierra, por tu generosidad. Gracias, células de mi cuerpo, por sostenerme”. El agradecimiento no es una fórmula vacía; es una **disposición del ánimo**.

Tercero: cuidando. Si mi cuerpo es una comunidad, debo cuidarlo. Si la tierra es mi pariente, debo cuidarla. Si los animales son mis hermanos, debo cuidarlos. El cuidado no es una obligación; es una **respuesta natural** al reconocimiento de la interdependencia.

Cuarto: reparando. Cuando el daño es inevitable —y siempre lo es—, buscar formas de reparar. Plantar un árbol, cuidar un ecosistema, ofrecer tiempo o recursos, cambiar hábitos. La reparación no elimina el daño, pero reconoce el vínculo.

Quinto: compartiendo. La gratitud no se guarda para sí; se comparte. Compartir la comida, compartir los recursos, compartir el conocimiento, compartir el amor. La comunidad se sostiene mediante la reciprocidad.

9. La gratitud como fundamento biológico de la ética

Este es el punto central de esta sección: **la gratitud no es solo una virtud moral; es un reconocimiento de una realidad biológica.** Somos lo que somos gracias al sacrificio de millones de seres. No somos individuos aislados; somos **comunidades** que dependen de otras comunidades. No somos autosuficientes; somos **interdependientes**.

Reconocer esto no es una debilidad; es una **fortaleza**. Porque quien reconoce su interdependencia no necesita defenderse del mundo; puede **cooperar** con él. Quien reconoce su deuda con los demás no necesita competir; puede **reciprocicar**. Quien reconoce que su vida es el producto de miles de sacrificios no necesita imponer su voluntad; puede **agradecer** y **cuidar**.

La ética del parentesco cósmico no se funda en un mandato divino, ni en un imperativo racional, ni en un contrato social. Se funda en algo más simple y más profundo: **el reconocimiento de que somos parte de una red de vida, y que esa red nos sostiene mediante el sacrificio de otros seres.** La gratitud es la respuesta natural a ese reconocimiento.

10. Conclusión: la célula que muere por mí

Volvamos a las células. Cada segundo, un millón de células mueren en mi cuerpo. La mayoría no tiene nombre; la mayoría no sabe que existe. Pero su muerte es la condición de mi vida. Si pudiera hablarles, les diría: *gracias*. Gracias por sostener mis órganos, por transportar mi sangre, por defender mi cuerpo de los patógenos, por permitirme ver, oír, pensar, amar. Gracias por morir para que yo viva.

Y si soy capaz de decir esto a mis células, ¿por qué no habría de decirlo a los árboles, a los animales, a los ríos, a los hongos, a las bacterias, a todos los seres que mueren para que otros vivan? Todos son parte de la misma red. Todos merecen la misma gratitud.

La ética del parentesco cósmico no es un sistema abstracto. Es una **práctica de gratitud**. Es el reconocimiento de que la vida es un regalo que se recibe y se devuelve. Es la respuesta al sacrificio de millones de seres que no conocemos, que no vemos, que no nombramos, pero de los que dependemos absolutamente.

La gratitud no es solo una respuesta afectiva; es también una puerta de entrada a la pregunta filosófica por el valor. ¿Por qué valoramos la vida? ¿Cómo justificamos ese valor?

V. El imperativo ontológico y la metaética de la coherencia

¿Cómo fundamentamos filosóficamente el valor de esta *Zoe* sin caer en el antropomorfismo ni en la falacia naturalista? Aquí convergen varios pensadores que nos ofrecen un puente sólido.

El filósofo Hans Jonas, en *El principio de responsabilidad*, observó que todo organismo vivo se esfuerza activamente contra la entropía. El metabolismo de un organismo es la prueba empírica de que a ese organismo «le importa» su propia existencia. Esta vulnerabilidad y autoafirmación de la vida, combinada con el poder que nosotros tenemos sobre ella, genera una responsabilidad ineludible.

El filósofo noruego Arne Næss, fundador de la **Ecología Profunda**, propuso el igualitarismo biosférico en *principio*: todos los seres vivos tienen el mismo derecho intrínseco a vivir y florecer. Esto no significa que no haya conflictos trágicos, sino que ninguna vida es intrínsecamente superior a otra por el mero hecho de pertenecer a una especie determinada.

Para resolver la tensión metaética de por qué «elegimos» este valor, podemos apoyarnos en la filósofa Christine Korsgaard. Es importante matizar su aporte: Korsgaard, en *Fellow Creatures*, sostiene que un organismo tiene un bien propio solo si ese bien es experimentado subjetivamente, negando que las plantas generen razones normativas directas. Nosotros nos apartamos y corregimos esta frontera korsgaardiana. No invocamos un deber racional kantiano trascendental que nos «obligue» desde fuera. En su lugar, reinterpretemos la «coherencia» no como una obligación lógica abstracta impuesta por la Razón Pura, sino como un **compromiso existencial y estético de auto-constitución ontológica**. Si yo elijo valorar mi propia vida y agencia como un fin, y me defino a mí mismo como un ser de cuidado y no de tiranía, la coherencia con esa auto-descripción requiere respetar el *telos* ajeno. No es que la lógica me «obligue»; es que actuar con dominación fractura la coherencia axiológica del agente que he elegido ser. Somos lo que practicamos.

Albert Schweitzer, en su obra *Cultura y ética*, acuñó el concepto de **«Reverencia por la Vida»** (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Su fórmula es una de las expresiones más claras del zoe-centrismo: «El bien consiste en mantener, ayudar a realizar y elevar la vida; el mal consiste en destruir, dañar o impedir la vida». Para Schweitzer, el ser humano ético no se engaña creyendo que es puro; siente el peso trágico de la necesidad de dañar para vivir, pero nunca lo hace por conveniencia, placer o negligencia.

Esta ética de la reverencia no es un mandato externo. Es una elección que emerge del reconocimiento de nuestra interdependencia. No estamos obligados a ser buenos. Pero si elegimos ver, si elegimos comprender, si elegimos alinear nuestras acciones con lo que sabemos y lo que valoramos, entonces la violencia se vuelve impensable. No porque esté prohibida, sino porque es incoherente con la identidad que hemos elegido construir.

VI. Ontologías relacionales y voces situadas: el multinaturalismo y la animacidad

Si la biología nos muestra que somos redes, la filosofía y la lingüística nos ofrecen herramientas para percibir la agencia de lo que habitualmente llamamos «cosas».

La filósofa Jane Bennett, en su obra sobre el **materialismo vibrante**, nos invita a dejar de ver la materia como algo inerte, pasivo y muerto. Bennett argumenta que la materia tiene «poder-cosa» (*thing-power*): una capacidad de afectar y ser afectada. Complementando esto, Karen Barad propone el realismo agencial: la agencia no es una propiedad intrínseca de una «cosa» aislada, sino que emerge en la *intra-acción* entre elementos. Un río no es simplemente H₂O fluyendo pasivamente; es un actante que modela paisajes, que inunda, que nutre, que responde a las intervenciones humanas.

Esta visión encuentra un eco poderoso y poético en el trabajo de Robin Wall Kimmerer, botánica y miembro de la Nación Ciudadana Potawatomi. Kimmerer señala que el idioma inglés (y muchas lenguas indoeuropeas modernas como el idioma español) está diseñado para cosificar el mundo: convierte a los seres vivos en sustantivos inanimados («it», «ello»). En cambio, en la lengua potawatomi, la gramática es animada. Las plantas, los ríos y las montañas se conjugan como seres vivos, como «quienes», no como «qués». Kimmerer propone que cambiar nuestra gramática es una tecnología cognitiva y ética de *ahimsa*. La «gramática de la animacidad» nos entrena para saludar al mundo, no para inventariarlo.

Mientras la modernidad occidental (lo que Philippe Descola llama «naturalismo») dividía tajantemente el mundo en «Sujetos con cultura» y «Objetos sin interioridad», innumerables culturas han mantenido viva la conciencia de que la Tierra es un tejido de sujetos. Es fundamental no homogeneizar estas voces, sino reconocer sus matices como ontologías situadas.

El antropólogo brasileño **Eduardo Viveiros de Castro** formuló el **perspectivismo amerindio** o **multinaturalismo**. Es vital corregir una interpretación común: el multinaturalismo no postula «una sola naturaleza física y múltiples perspectivas». Se define en oposición exacta al multiculturalismo moderno occidental. El multiculturalismo occidental cree que hay **una sola Naturaleza** universal (las leyes físicas, la biología uniforme) y **múltiples Culturas** (las diversas formas en que los humanos interpretan esa naturaleza). El multinaturalismo amerindio invierte esto: postula que hay **una sola Cultura o Espíritu** universal (todos los seres, incluidos jaguares, pecaríes y tapires, comparten la misma condición de persona, interioridad y conceptos culturales como aldea, fiesta o matrimonio) y **múltiples Naturalezas o Cuerpos**. Es la morfología biológica la que condiciona la perspectiva ontológica sobre la realidad compartida: lo que para nosotros es un charco de barro, para el tapir es una casa ceremonial; lo que para nosotros es sangre, para el jaguar es cerveza de mandioca. Esta tesis desmonta la dicotomía cartesiana Sujeto/Objeto, reconociendo al no-humano como interlocutor social y diplomático.

En África, la filosofía **Ubuntu** (*umuntu ngumuntu ngabantu*: «una persona es persona a través de otras personas»), extendida contemporáneamente por pensadores como Mogobe Ramose y Thaddeus Metz hacia una dimensión ecológica, nos recuerda que la identidad no se construye *contra* el entorno, sino *con* él. Dañar a la comunidad ecológica es dejar de ser persona.

En los Andes, el concepto de **Pachamama** y el **Ayni** (reciprocidad) operan bajo la misma lógica. No se toma de la tierra sin devolver. Se pide permiso antes de sembrar, se agradece después de cosechar. Es el reconocimiento práctico de que estamos en una relación de intercambio con un ser vivo que tiene sus propios ciclos y su propia voluntad.

VII. Cierre: tejer el parentesco

La *Zoe* no es un concepto abstracto. Es el aire que entra en tus pulmones en este instante, producido por el fitoplancton. Es la levadura que fermenta el pan. Es el hongo que descompone la hoja caída para que nazca un nuevo brote. Es la fuerza impersonal, vibrante, generativa y precaria que nos anima y nos sostiene.

Reconocer a la *Zoe* no nos quita humanidad; nos la completa. Nos libera de la soledad aplastante del antropocentrismo, que nos colocó en la cima de una pirámide imaginaria, aislados y responsables de dominar un mundo muerto. Al descender de esa pirámide y volver a integrarnos en el círculo de la vida, descubrimos que no estamos solos. Estamos rodeados de parientes, incluso aquellos organismos en relaciones de dependencia asimétrica que juegan roles esenciales en el equilibrio del todo.

La ética del parentesco cósmico nos pide que, al caminar, al comer, al construir y al descansar, nos hagamos una pregunta simple pero transformadora: ¿este acto teje más conexión y respeto con la fuerza vital que me anima, o la rompe?

Elegir tejer, una y otra vez, es la práctica más profunda del *ahimsa*. Es la decisión consciente de ser, no una fuerza extractiva y depredadora sobre la Tierra, sino un participante agradecido y responsable en el milagro continuo de la vida.

Pero esta decisión, por hermosa que sea, no elimina la fricción. La vida se alimenta de vida. La *Zoe* se despliega en un universo termodinámico donde la existencia de unos requiere, inevitablemente, la transformación de otros. Reconocer la *Zoe* nos enfrenta, entonces, a la paradoja más difícil de todas: ¿cómo vivir sin dañar cuando el daño es inevitable? ¿Cómo habitar la Tierra sin traicionar el reconocimiento de que toda vida importa?

Sin embargo, antes de abordar esa paradoja —que pertenece a los imposibles éticos que trataremos más adelante—, debemos detenernos en una pregunta previa: ¿cómo se forma el sujeto capaz de habitar esa tensión? ¿Cómo se transmite esta ética sin imponerla? ¿Cómo se educa en la coherencia a quienes vienen después, evitando que la disonancia entre lo que saben y lo que hacen se reproduzca en ellos? Esas preguntas

nos conducen, necesariamente, al problema de la educación moral y la disonancia cognitiva, que abordaremos en el Capítulo 5.

Solo después, en el Capítulo 6, sistematizaremos la gramática del parentesco cósmico: sus principios, criterios, virtudes y prácticas. En el Capítulo 7, reconoceremos la imposibilidad de una moral universal y el error que conduce a las guerras. Y en los capítulos dedicados a los imposibles éticos, enfrentaremos, con lucidez y sin soluciones mágicas, la paradoja de vivir sin dañar cuando el daño es inevitable.

Como recuerda la sabiduría quechua, recogida en los valles andinos y resonante con esta ética global:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu.
(El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras).

Bibliografía del Capítulo 4

Agamben, G. (1995). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Alpi, A., et al. (2007). «Plant neurobiology: no brain, no gain?». *Trends in Plant Science*, 12(4), 135-136.

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.

Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Calvo, P. (2020). *Planta Sapiens: La vida secreta de las plantas*. Ariel.

Coccia, E. (2016). *La vie des plantes: Une métaphysique de la mixtura*. Rivages.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Di Paolo, E. A., Buhrmann, T., & Barandiarán, X. E. (2017). *Sensorimotor Life: An Enactive Proposal*. Oxford University Press.

Gagliano, M. (2018). *Thus Spoke the Plant: A Remarkable Journey of Groundbreaking Scientific Discoveries and Personal Encounters with Plants*. North Atlantic Books.

Gilbert, S. F., & Tauber, A. I. (2016). Rethinking Individuality: The Dialectics of the Holobiont. *Biology & Philosophy*, 31(6), 839-853.

Goodpaster, K. (1978). «On Being Morally Considerable». *The Journal of Philosophy*, 75(6), 308-325.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

- Jaini, P. S. (1998). *The Jaina Path of Purification*. Motilal Banarsidass.
- Jonas, H. (1979). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, 2004.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.
- Korsgaard, C. (2018). *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford University Press.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Lem, S. (1998). *Solaris*. Minotauro.
- Margulis, L., & Sagan, D. (1986). *Microcosmos: Four Billion Years of Microbial Evolution*. University of California Press.
- Margulis, L., & Sagan, D. (2002). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. Basic Books.
- Maturana, H., & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant: Enquêtes sur le perspectivisme commun*. Actes Sud.
- Næss, A. (1973). «The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary». *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Ramose, M. B. (2003). *African Philosophy Through Ubuntu*. Mond Books.
- Schweitzer, A. (1923). *Kultur und Ethik*.
- Sender, R., Fuchs, S., & Milo, R. (2016). Revised Estimates for the Number of Human and Bacteria Cells in the Body. *PLoS Biology*, 14(8), e1002533.
- Sheldrake, M. (2020). *Entangled Life: How Fungi Make Our Worlds, Change Our Minds and Shape Our Futures*. Random House.
- Simard, S. (2021). *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest*. Knopf.
- Spinoza, B. (1677). *Ética*. Trotta, 2000.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.

Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.

Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.

Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Metafísicas caníbales*. Katz Editores.

Weber, A. (2016). *Biología de la maravilla: La naturaleza subjetiva de la materia*. Kairós.

Parte III: La formación del sujeto ético

Capítulo 5: La educación moral y la disonancia cognitiva: el niño ante el tribunal invisible

I. Una escena que todos hemos vivido

Hay una escena que se repite en millones de hogares, en millones de aulas, en millones de mesas familiares. No es una escena extraordinaria. Es tan cotidiana que casi no la vemos.

Un niño de siete años observa. Está sentado a la mesa. Su padre habla por teléfono. Alguien del otro lado le pregunta por un compromiso que no cumplió. El padre responde: «No pude, surgió un imprevisto». El niño sabe que no hubo ningún imprevisto. Sabe que su padre simplemente olvidó. Sabe que está mintiendo. Y sabe —esto es lo más importante— que hace tres días, cuando él no quiso ir a la escuela y dijo que le dolía la cabeza, su padre le dijo: «No se miente. La verdad es siempre lo primero».

El niño no dice nada. Sigue comiendo. Pero algo se registra. No es una rebelión. No es un juicio. Es una percepción: *hay una diferencia entre lo que se dice y lo que se hace*. Y esa percepción, si no encuentra un lugar donde pueda ser nombrada, se convierte en una carga silenciosa.

Esta escena es el punto de partida de este capítulo. No porque sea un caso de «mala educación» —el padre no es un monstruo, es un ser humano cansado—, sino porque revela una estructura: **la moral que se enseña no siempre coincide con la moral que se practica**. Y el niño, desde muy temprano, lo detecta.

La pregunta que este capítulo aborda es: ¿qué le ocurre al niño que crece en un sistema moral que se desmiente a sí mismo? ¿Cómo procesa esa contradicción? ¿Qué estrategias desarrolla? ¿Y qué consecuencias tiene eso para su desarrollo cognitivo, moral y ontológico?

II. El niño no es un receptáculo pasivo

Durante mucho tiempo, la psicología del desarrollo concibió al niño como una tabla rasa, un receptáculo que recibe pasivamente las normas, los valores y las creencias de su cultura. El niño «internalizaba» lo que se le daba. La educación era un proceso de transmisión unidireccional.

La investigación contemporánea ha desmentido esa imagen. El niño no es un receptor pasivo. Es un **sujeto activo** que, desde muy temprano, procesa, clasifica, compara, pregunta y —esto es crucial— **detecta inconsistencias**.

No necesita tener el concepto de «contradicción lógica» para percibir que algo no cierra. Lo percibe en el tono de voz, en el gesto, en la diferencia entre lo que se dice y

lo que se hace, en la excepción que desmiente la regla, en el castigo que contradice el amor proclamado. El niño registra la fractura antes de poder nombrarla.

Jean Piaget (1932) mostró que el niño construye activamente sus estructuras cognitivas a través de la interacción con el mundo. Lawrence Kohlberg (1981) demostró que el razonamiento moral se desarrolla por etapas, y que el avance de una etapa a otra es impulsado por la **disonancia cognitiva**: el niño se enfrenta a un dilema que sus estructuras actuales no pueden resolver, y esa tensión lo obliga a reorganizar su pensamiento. La disonancia no es un obstáculo para el desarrollo moral; es su **motor**.

Y aquí está el punto decisivo: si la disonancia es el motor del desarrollo, ¿qué ocurre cuando el sistema moral que se le presenta al niño es **inherentemente contradictorio**? ¿Qué ocurre cuando la contradicción no es un dilema que puede resolverse mediante un razonamiento superior, sino una incoherencia estructural que el sistema mismo no puede resolver?

III. La teoría del dominio social-cognitivo: la distinción que lo cambia todo

Para entender la naturaleza de la contradicción que el niño detecta, necesitamos una de las contribuciones más importantes de la psicología moral contemporánea: la **Teoría del Dominio Social-Cognitivo**, desarrollada por Elliot Turiel (1983) y Larry Nucci (2008).

La teoría sostiene que los niños no aprenden las normas como un bloque indiferenciado. Desde muy temprano, distinguen entre **tres dominios**:

1. **Dominio moral**: Se refiere a conceptos de justicia, derechos y bienestar. Las normas morales —no dañar, no robar, no matar— se perciben como **universales, inalterables y obligatorias** independientemente de la autoridad. Un niño sabe que golpear a otro está mal, aunque un adulto lo permita. Un niño sabe que robar está mal, aunque nadie lo vea. Estas normas no dependen de la convención; se perciben como intrínsecamente correctas.
2. **Dominio convencional**: Se refiere a las reglas sociales que dependen del contexto y de la autoridad. Cómo vestirse, cómo saludar, qué se come, cómo se dirige uno a los mayores. Estas normas son **arbitrarias y modificables**. El niño entiende que en otra casa se hacen las cosas de otro modo, y que eso no las hace «malas». Son convenciones, no verdades morales.
3. **Dominio personal**: Se refiere a las decisiones que pertenecen al ámbito de la autonomía individual. Con quién jugar, qué música escuchar, cómo llevar el pelo. Estas decisiones no son ni morales ni convencionales; son personales. El niño reclama soberanía sobre ellas, y su reclamación es legítima.

Esta distinción no es un invento de psicólogos occidentales. Se ha documentado en culturas muy diversas, y aparece en niños de muy corta edad. Es una estructura cognitiva básica.

La confusión de dominios: la raíz de la disonancia

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando un sistema cultural **presenta como moral lo que en realidad es convencional**? ¿Qué ocurre cuando se le dice al niño que algo es «malo en sí mismo», «universalmente incorrecto», «lo que no se hace», cuando en realidad es una costumbre particular, una jerarquía de poder, una convención de un grupo?

Ocurre una **confusión de dominios**. Y esa confusión es la fuente más profunda de disonancia moral.

El niño percibe, por un lado, que la norma se le presenta con la fuerza de lo moral («esto está mal, siempre, en todas partes»). Pero percibe, por otro lado, que esa norma tiene excepciones, que cambia según el contexto, que no se aplica a todos por igual. La norma se presenta como universal, pero se practica como convencional. Y el niño, que distingue ambos dominios, registra la contradicción.

Ejemplos abundan:

- Se le dice al niño que «no se debe dañar a los animales» (dominio moral), pero se le da carne en el plato (excepción convencional).
- Se le dice que «todos somos iguales» (dominio moral), pero se trata a la empleada doméstica de un modo distinto al invitado (convención de clase).
- Se le dice que «hay que decir siempre la verdad» (dominio moral), pero el padre miente por teléfono (convención social).
- Se le dice que «hay que cuidar el planeta» (dominio moral), pero se compra lo que contamina (convención económica).

El niño no tiene el vocabulario para formular «esto es una confusión de dominios». Pero tiene la percepción. Y esa percepción, si no encuentra un espacio donde pueda ser elaborada, se convierte en una carga.

El daño no es que el niño descubra que los adultos son imperfectos. Eso es inevitable y hasta saludable. El daño es que el sistema **exige** que el niño crea en su coherencia cuando el propio sistema no la tiene. El niño debe creer que la cultura es «lo natural», «lo normal», «lo correcto», «lo bueno», cuando la cultura misma se desmiente a cada paso.

IV. Tipos de contradicción que el niño detecta

Las contradicciones que el niño percibe pueden clasificarse en varios tipos. No son mutuamente excluyentes; a menudo se superponen. Pero distinguirlas ayuda a comprender la magnitud del fenómeno.

1. Contradicción entre el discurso y la práctica

Se dice «no se miente», pero se miente. Se dice «no se grita», pero se grita. Se dice «no se pega», pero se pega. Se dice «todos somos iguales», pero se trata a algunos como inferiores. La norma se enuncia con claridad, pero se transgrede con la misma claridad. El niño ve ambas cosas: la norma y la transgresión. Y no sabe qué hacer con esa dualidad.

2. Contradicción entre el principio universal y la excepción arbitraria

La norma se presenta como universal, pero tiene excepciones que no se explican. «No se daña a los animales», pero se come carne. «No se contamina», pero se compra lo que contamina. «No se explota a las personas», pero se consume lo que produce explotación. La excepción no se justifica; simplemente se practica. El niño percibe que la universalidad es retórica, no real.

3. Contradicción entre el mandato y el afecto

«Te quiero», pero se castiga con frialdad. «Esto es por tu bien», pero produce dolor. «Confía en mí», pero se oculta información. El niño aprende que el amor y el daño pueden venir de la misma mano, y que la palabra «amor» no garantiza la ausencia de violencia. Esta contradicción es especialmente corrosiva porque afecta al vínculo primario, al apego, a la confianza básica.

4. Contradicción entre la moral declarada y la estructura social

La cultura dice valorar la vida, pero organiza la economía en torno a la destrucción de la vida. Dice valorar la verdad, pero sostiene instituciones que funcionan con mentiras organizadas. Dice valorar la paz, pero financia guerras. El niño no lee los periódicos, pero respira el aire de esa contradicción. La percibe en las conversaciones de los adultos, en las noticias que se comentan, en las prioridades que se expresan sin decir las.

5. Contradicción entre la naturalización y la historicidad

Se dice «siempre fue así», pero el niño ve que otras familias, otras culturas, otras épocas hacen lo contrario. Se dice «es natural», pero el niño nota que es una costumbre. La historia se presenta como naturaleza, y el niño —que aún no sabe que la historia existe— percibe que hay algo raro en esa eternidad.

V. El doble vínculo y la disonancia cognitiva

Cuando el sistema es **inherentemente contradictorio**, el niño queda atrapado en una situación que el antropólogo Gregory Bateson (1972) llamó **doble vínculo** (*double bind*). El doble vínculo ocurre cuando una persona recibe mensajes contradictorios de una figura de autoridad, y no puede salir del campo de esa relación.

El niño recibe dos mensajes incompatibles:

- «Debes creer lo que te digo» (la moral que se enseña).
- «Lo que ves desmiente lo que te digo» (la práctica que se observa).

Y no puede salir del campo. No puede dejar de creer en sus padres, porque depende de ellos. No puede dejar de ver lo que ve, porque su percepción es suya. No puede señalar la contradicción, porque eso sería deslealtad, castigo, exclusión.

El doble vínculo produce una **escisión**. El niño aprende a separar lo que ve de lo que dice. Aprende a no ver. Aprende a vivir en compartimentos.

La disonancia cognitiva —en el sentido de Leon Festinger (1957)— no es simplemente «tener dos ideas incompatibles». Es una tensión que el sujeto intenta reducir. El niño no puede cambiar la cultura ni a los adultos. Solo puede cambiar su propia interpretación. Y las estrategias son conocidas:

- **Negación:** «No es para tanto». «No lo vi bien». «Los adultos saben lo que hacen».
- **Idealización:** «Ellos son buenos; el problema soy yo».
- **Compartimentación:** «En la casa se dice esto, pero en la calle se hace aquello». «Eso es para adultos».
- **Cinismo:** «Todos mienten». «Nadie es coherente». «Así es el mundo».
- **Hiperconformidad:** «Si obedezco perfectamente, la contradicción desaparece».
- **Rebeldía:** «Todo es falso; no creo en nada».

Ninguna de estas estrategias resuelve la contradicción. Solo la gestionan. Y todas tienen un costo: la pérdida de confianza epistémica, la dificultad para integrar la experiencia, la ansiedad, la culpa, la vergüenza, la sensación de que hay algo roto que no se puede nombrar.

VI. La desconexión moral como estrategia de supervivencia

Entre las estrategias que el niño desarrolla para lidiar con la incoherencia, hay una que merece atención especial: la **desconexión moral** (*moral disengagement*), un concepto desarrollado por Albert Bandura (1999, 2016).

La desconexión moral es un conjunto de mecanismos socio-cognitivos que permiten a una persona **actuar en contra de sus propios estándares morales sin sentir culpa ni vergüenza**. Estos mecanismos incluyen:

- **Justificación moral:** «Lo hago por su bien». «Es por una causa superior».
- **Etiquetado eufemístico:** «No es tortura, es interrogatorio reforzado». «No son animales, son ganado».
- **Comparación ventajosa:** «Peor sería que...». «Otros lo hacen peor».
- **Desplazamiento de la responsabilidad:** «Solo sigo órdenes». «No es mi decisión».

- **Difusión de la responsabilidad:** «Todos lo hacen». «No soy el único».
- **Distorsión de las consecuencias:** «No sufren como nosotros». «No se enteran».
- **Deshumanización:** «Son inferiores». «No tienen alma».
- **Atribución de culpa:** «Se lo buscaron». «Ellos empezaron».

Lo que la investigación de Bandura y otros ha demostrado es que estos mecanismos no son propios de «monstruos» o «psicópatas». Son **estrategias cognitivas universales** que cualquier ser humano puede activar cuando el entorno le exige actuar de un modo que su sentido moral rechaza.

Y aquí está la conexión crucial con nuestro tema: **el niño que crece en un sistema contradictorio aprende a desconectarse moralmente para sobrevivir**. No porque sea malo, sino porque el sistema le exige negar lo que ve. Aprende a no ver. Aprende a racionalizar. Aprende a compartimentar. Lo que parecía un defecto individual —hipocresía, cinismo, frialdad— es en realidad una **estrategia de supervivencia psíquica** ante un entorno que le exige negar su percepción.

Esto tiene consecuencias devastadoras para el desarrollo moral. La desconexión moral no es un fallo puntual; es una **disposición aprendida**. El niño que aprende a desconectarse para no ver el sufrimiento animal en su plato, o la explotación en su camiseta, o la mentira en su padre, está practicando la misma habilidad que le permitirá desconectarse ante otras formas de sufrimiento. La sensibilidad moral se atrofia por falta de uso. Y lo que no se usa, se pierde.

VII. El daño al desarrollo cognitivo y moral

El daño no consiste en que el niño descubra que los adultos son imperfectos. Eso es inevitable y hasta saludable. El daño consiste en que el sistema **exige** que el niño crea en su coherencia cuando el propio sistema no la tiene.

Eso produce una forma de **violencia epistémica**: se le pide que renuncie a su percepción para mantener la ficción de un orden coherente. Y como no puede renunciar del todo, aprende a **no ver**. Aprende a vivir en compartimentos. Aprende a decir una cosa y hacer otra sin que eso lo destruya. Aprende, en suma, la disociación práctica que el libro diagnostica.

El desarrollo cognitivo se ve afectado porque la coherencia interna —la capacidad de integrar creencias, percepciones, afectos y acciones en un relato habitable— se logra a costa de escindir. El niño no desarrolla una moral autónoma y reflexiva; desarrolla una moral de superficie, sostenida por la represión de lo que ve.

El daño se manifiesta en varios niveles:

1. Daño a la confianza epistémica

El niño aprende que no puede confiar en su propia percepción. Lo que ve no coincide con lo que se le dice. Y como no puede cambiar lo que se le dice, aprende a dudar de lo

que ve. La confianza en el propio juicio —la base de toda autonomía moral— se debilita.

2. Daño a la identidad moral

Daniel Lapsley (2008) y Darcia Narvaez (2008) se centran en la **identidad moral**. El objetivo de la educación moral no es solo que el niño sepa qué es lo correcto, sino que **se convierta en una persona para quien ser moral es central en su autoconcepto**.

Un sistema contradictorio impide la formación de una identidad moral integrada. El niño debe escindirse para sobrevivir: por un lado, su yo que percibe las contradicciones; por otro, su yo que obedece para no ser castigado o excluido. Esta escisión es la «disociación práctica» que el libro diagnostica. El daño no es solo cognitivo, sino **ontológico**: se le impide al niño constituirse como un sujeto coherente.

3. Daño a la capacidad de empatía

La empatía requiere la capacidad de **ver** el sufrimiento del otro y **responder** a él. Pero si el niño ha aprendido a no ver el sufrimiento que tiene delante —el animal en el plato, la explotación en la ropa, la mentira en el padre—, su capacidad de respuesta empática se atrofia. No porque sea incapaz de sentir, sino porque ha aprendido a desconectarse para sobrevivir.

4. Daño a la capacidad de pensar críticamente

El pensamiento crítico requiere la capacidad de **cuestionar** lo que se presenta como evidente. Pero si el niño ha aprendido que cuestionar la coherencia del sistema produce castigo, exclusión o angustia, desarrolla una **inhibición del pensamiento crítico**. No porque sea incapaz de pensar, sino porque ha aprendido que pensar es peligroso.

VIII. La fragilidad del sistema y la posición del niño

El niño acepta la autoridad, sí. Pero no por eso deja de comprender la fragilidad del sistema. Lo comprende de un modo pre-reflexivo, corporal, afectivo. Sabe que los adultos no son coherentes. Sabe que la moral que se le enseña tiene excepciones que no se explican. Sabe que «lo natural» es una construcción. No lo formula, pero lo registra.

Y esa comprensión precoz de la fragilidad es, al mismo tiempo, una herida y una posibilidad.

Es una **herida** porque lo deja solo ante un sistema que no puede sostener lo que promete. No tiene un adulto que le diga: «Sí, ves bien. Hay una contradicción. Y podemos hablar de ella». No tiene un espacio donde su percepción sea validada. Está solo con lo que ve.

Es una **posibilidad** porque la misma razón que detecta la contradicción puede convertirse, más tarde, en motor de crítica y transformación. El niño que ha sido obligado a negar su percepción puede convertirse en un adulto que no confía en su propio juicio. El niño que ha podido nombrar la contradicción —en un entorno que no lo castiga por ver— puede convertirse en un adulto capaz de elegir con coherencia.

La diferencia entre ambos no está en la inteligencia ni en la sensibilidad. Está en si encontró o no un **espacio de validación**. Un espacio donde su percepción no fuera negada. Un espacio donde la contradicción pudiera ser nombrada sin castigo.

IX. El papel del educador: coherencia y clima moral

Nel Noddings (2008) insiste en que la educación moral no es un currículo, sino un **clima**. El niño aprende más de lo que *ve hacer* que de lo que *oye decir*. La coherencia del adulto es el factor pedagógico más potente.

Noddings describe la teoría del cuidado como un marco para «**establecer, mantener y mejorar**» las relaciones de cuidado. La relación de cuidado solo se completa cuando el cuidado es recibido y reconocido por quien es cuidado. Esto significa que el educador no puede limitarse a predicar el cuidado; debe **encarnarlo** de tal modo que el niño lo experimente.

Marilyn Watson (2008) añade que la disciplina desarrollativa —una disciplina que no castiga, sino que educa— es el contexto en el que el niño aprende a regular su conducta sin recurrir a la violencia. El clima del aula o del hogar no es un adorno; es el **currículo real**. El niño que crece en un ambiente donde las reglas se explican, donde las consecuencias son predecibles, donde el error se trata como oportunidad de aprendizaje y no como falta que merece castigo, desarrolla una moral más robusta y autónoma.

F. Clark Power y Ann Higgins-D'Alessandro (2008) documentan el enfoque de la **comunidad justa** (*just community*), desarrollado por Kohlberg. En las comunidades justas, los estudiantes participan en la toma de decisiones sobre las normas que rigen su vida escolar. Las asambleas son espacios donde los conflictos se discuten abiertamente, donde las normas se justifican con razones y donde los estudiantes experimentan la moral no como una imposición externa, sino como una **construcción colectiva**. La investigación sobre estas comunidades muestra que los estudiantes desarrollan un razonamiento moral más avanzado y una mayor disposición a actuar con justicia.

Estos autores coinciden en un punto fundamental: **la coherencia del educador es el mensaje más potente**. Un educador que invita a la coherencia debe ser él mismo un modelo de coherencia. No puede decir «no dañes» y dañar; no puede decir «sé crítico» y castigar la crítica; no puede decir «la verdad es lo primero» y mentir por teléfono. La **incoherencia del educador es el mensaje más dañino**, porque le enseña al niño que la moral es un discurso para ser usado, no una práctica para ser vivida.

Pero la coherencia no significa perfección. Significa **transparencia**. El educador coherente no es el que nunca se equivoca; es el que **reconoce sus errores**. El que dice: «Ayer te dije que no se miente y hoy me oíste mentir. Tienes razón. Me equivoqué. Voy a intentar no hacerlo de nuevo». Esa es la diferencia entre la coherencia como actuación y la coherencia como práctica.

X. Aportes de otras tradiciones: la educación moral como cultivo y como diálogo

La reflexión sobre la educación moral no es patrimonio exclusivo de la psicología occidental contemporánea. Otras tradiciones han abordado el mismo problema — cómo formar seres humanos capaces de vivir bien— con recursos conceptuales y prácticos que enriquecen y matizan nuestro diagnóstico.

La tradición confuciana: el cultivo del carácter a través del ritual

Confucio (551-479 a.C.) entendió la educación moral no como la transmisión de reglas, sino como el **cultivo del carácter** (*xiu shen*). El niño no se vuelve virtuoso por obedecer normas, sino por practicar el *li* (ritual, propiedad) hasta que las formas correctas de actuar se vuelven una segunda naturaleza.

El *Liji* (Libro de los Ritos) afirma: «El ritual significa encarnación». La virtud no es una idea abstracta; se encarna en gestos concretos: cómo saludar, cómo comer, cómo honrar a los mayores. El niño aprende porque **hace**, no porque **oye**. La coherencia entre palabra y acto no es un mandato externo; es el resultado del hábito.

Confucio dijo: «Si un hombre no es humano (*ren*), ¿de qué le sirve el ritual?» (*Analectas*, 3.3). El ritual sin humanidad es vacío; la humanidad sin ritual es informe. La educación moral, en esta tradición, es la **integración** de la disposición interna y la práctica externa. Cuando esa integración se rompe —cuando el ritual se practica sin humanidad, o cuando la humanidad se proclama sin práctica— surge la disonancia que este capítulo diagnostica.

La tradición jainista: el *ahimsa* como práctica, no como mandato

El jainismo, una de las tradiciones más antiguas de la India, ha desarrollado durante milenios una pedagogía de la no violencia que no se basa en la obligación, sino en la **comprensión**. El principio fundamental es *ahimsa paramo dharma*: «la no violencia es la suprema religión».

Pero el *ahimsa* jainista no se enseña como un mandamiento que el niño debe obedecer ciegamente. Se enseña a través de la **visión correcta** (*samyak-darśana*), la primera de las tres joyas. Antes de actuar correctamente, hay que **ver** correctamente: comprender que todos los seres vivos (*jīvas*) están interconectados, que dañar a otro es dañarse a sí mismo. La educación moral, en esta tradición, es un proceso de **despertar la percepción**, no de imponer una ley.

El niño jainista aprende a través de historias (los *Jataka* en la tradición budista, los relatos de Mahavira en la jainista), de prácticas de atención y de la observación del mundo natural. La no violencia no se impone; se **cultiva** como una disposición que brota de la comprensión.

Esta tradición ofrece una lección crucial para nuestro capítulo: **la moral no se transmite eficazmente mediante la imposición de normas, sino mediante el cultivo de la percepción**. El niño que *ve* el sufrimiento no necesita que se le diga que no debe causarlo; la visión misma lo disuade.

La tradición budista: la educación como entrenamiento de la mente

El budismo ha desarrollado una pedagogía que se centra en el **entrenamiento de la mente** más que en la transmisión de doctrinas. El *Trisikkha* —las tres formaciones— incluye la moral (*sīla*), la concentración (*samādhi*) y la sabiduría (*paññā*). Pero estas no se entienden como compartimentos separados; se cultivan **simultáneamente**.

En Tailandia, más de 20.000 escuelas budistas integran el *Trisikkha* y la atención plena (*mindfulness*) en el proceso de enseñanza-aprendizaje. El objetivo no es que los niños memoricen reglas, sino que desarrollen **calma, concentración, amabilidad y resiliencia**, como revelan las propias palabras de los estudiantes.

La educación moral budista se basa en la **práctica**, no en la predicación. Los niños aprenden a meditar, a compartir (*dāna*), a recitar *mettā* (amor bondadoso), a escuchar historias de las vidas anteriores del Buda que ilustran virtudes. La investigación sobre estas escuelas muestra que la educación moral es efectiva cuando se implementa de manera **holística, consistente y basada en la comunidad**.

La tradición Ubuntu: «una persona es persona a través de otras personas»

La filosofía Ubuntu, expresada en el proverbio zulú *umuntu ngumuntu ngabantu*, ofrece una comprensión de la educación moral radicalmente relacional. La identidad no se construye en solitario, sino en la **comunidad**. El niño no se vuelve persona por sí mismo; se vuelve persona **a través de los demás**.

En las comunidades africanas que practican el Ubuntu, la crianza de los niños es una **responsabilidad comunal**. El niño no aprende moral de un manual, sino de la **participación** en la vida de la comunidad: en las asambleas, en los rituales, en el trabajo compartido, en el cuidado de los mayores.

Un antropólogo propuso un juego a los niños de una tribu africana: puso una canasta de frutas cerca de un árbol y les dijo que el primero que llegara se llevaría todas. Los niños se tomaron de las manos, corrieron juntos y luego compartieron las frutas. Cuando se les preguntó por qué no habían corrido solos, respondieron: «Ubuntu, ¿cómo uno de nosotros podría estar feliz si todos los demás están tristes?».

Esta tradición ofrece una lección para nuestra reflexión sobre la disonancia: **la coherencia no es solo individual; es comunitaria**. El niño que crece en una comunidad donde los adultos son coherentes entre sí, donde las normas se practican

colectivamente, tiene menos probabilidades de desarrollar la escisión que describimos. La disonancia surge cuando el niño está solo con su percepción; la coherencia se sostiene cuando hay una **comunidad que valida y acompaña**.

La tradición de los pueblos originarios: aprender observando y participando

La investigación sobre los sistemas de aprendizaje indígena —el modelo LOPI (*Learning by Observing and Pitching In*)— revela que muchas comunidades originarias de América enseñan a los niños no mediante instrucción verbal, sino mediante la **observación y la participación**. Los niños aprenden lo que significa ser una persona **involucrándose** en las actividades de la comunidad: cocinar, sembrar, cuidar a los más pequeños, participar en rituales.

En la educación mapuche, por ejemplo, el objetivo es formar a la **persona ideal**: alguien respetuoso que asegure el equilibrio en el universo, que contribuya al bienestar colectivo. La educación se basa en el *ngülam* (consejo), no en el castigo, y en la observación de la naturaleza como maestra de reciprocidad.

Estas tradiciones muestran que la moral no se enseña como un conjunto de reglas abstractas, sino como una **forma de vida** que se encarna en prácticas concretas. El niño que participa en la vida de la comunidad aprende, sin que se le diga explícitamente, que las acciones tienen consecuencias, que los seres vivos están interconectados, que el cuidado es una responsabilidad compartida.

La pedagogía crítica: la educación como diálogo y liberación

Paulo Freire (1970), en *Pedagogía del oprimido*, formuló una crítica radical de lo que llamó la «**educación bancaria**»: un modelo en el que el educador deposita conocimientos en el educando, que los recibe pasivamente. Esta educación, argumentó Freire, es un instrumento de opresión. Reproduce la lógica de dominación al negar la capacidad del educando de pensar críticamente, de cuestionar, de transformar su mundo.

Frente a la educación bancaria, Freire propuso una **educación dialógica**: un proceso en el que educador y educando aprenden juntos, en el que el conocimiento se construye colectivamente, en el que la palabra del educando tiene valor. La educación, para Freire, es un acto de **liberación**: permite al oprimido «leer el mundo» y transformarlo.

La relevancia de Freire para nuestro capítulo es directa. La educación moral que exige obediencia ciega, que niega la percepción del niño, que castiga la duda, es una **educación bancaria**. Reproduce la disonancia porque exige que el niño acepte lo que se le dice sin poder integrarlo con lo que ve. La educación dialógica, en cambio, es la única que permite al niño **nombrar la contradicción y elegir con coherencia**. No se trata de imponer una moral, sino de **construirla juntos**.

XI. La educación como obligación vs. la educación como invitación

Llegamos así al núcleo del capítulo. La educación moral puede adoptar dos formas radicalmente distintas:

La educación como obligación dice: «Esto es lo correcto. Debes hacerlo. Si no lo haces, serás castigado. Si lo cuestionas, serás excluido. La moral es una ley que te trasciende y a la que debes obedecer».

La educación como invitación dice: «Nosotros proponemos esto, por estas razones. Reconocemos que es una construcción humana, revisable, falible. Te invitamos a considerarlo. Si te resuena, únete. Si no, puedes discrepar sin que por ello te declaremos irracional o malvado».

La primera forma produce disociación. El niño obedece externamente mientras percibe internamente la incoherencia. La segunda forma permite integración. El niño puede nombrar lo que ve, preguntar, debatir, elegir.

La primera forma exige fe. La segunda invita a la lucidez.

La primera forma dice «porque lo digo yo». La segunda dice «porque estas son las razones».

La primera forma castiga la duda. La segunda la acoge como parte del proceso.

La primera forma produce súbditos. La segunda produce agentes.

Esto no significa que la educación como invitación renuncie a la autoridad. Los adultos siguen siendo adultos. Los niños necesitan límites, cuidado, orientación. Pero la autoridad no se ejerce mediante la imposición de verdades incuestionables, sino mediante la **transparencia de las razones** y la **coherencia de la práctica**.

Un padre puede decir: «No quiero que cruces la calle solo porque hay peligro. No es una ley cósmica; es una precaución. Cuando seas mayor, podrás decidir por ti mismo». Eso es invitación. Y el niño, que percibe la coherencia entre la razón y la práctica, aprende a confiar en su propio juicio.

XII. Prácticas para una educación de la coherencia

¿Cómo se traduce esto en prácticas concretas? No hay una receta única. Pero hay principios que la investigación contemporánea y la reflexión filosófica sugieren.

1. Validar la percepción del niño

Cuando el niño señala una contradicción, no negarla. No decir «no es para tanto» o «no lo entiendes». Decir: «Tienes razón. Hay una contradicción. Hablemos de ella». La validación de la percepción es el primer acto de respeto epistémico.

2. Nombrar las contradicciones

No dejar que las contradicciones floten sin nombre. Nombrarlas: «Sí, dije que no se miente y me oíste mentir. Eso es una incoherencia. Estoy trabajando en ello». La transparencia convierte la contradicción en un tema de conversación, no en un tabú.

3. Distinguir los dominios

Ayudar al niño a distinguir entre lo moral, lo convencional y lo personal. «No golpear es una norma moral; no se hace en ninguna cultura. Pero comer con la boca abierta es una convención; en otras casas se hace de otro modo. Y elegir tu peinado es personal; tú decides». Esta distinción, como ha demostrado Nucci (2008), es una herramienta cognitiva fundamental para la autonomía.

4. Invitar al debate ético

Crear espacios donde las creencias puedan ser cuestionadas sin castigo. El debate no debilita la moral; la fortalece. Un niño que ha podido argumentar por qué no quiere comer animales, y ha escuchado las razones de quien sí lo hace, desarrolla una moral más robusta que el que solo ha obedecido.

5. Modelar la coherencia

No como perfección, sino como práctica. El educador que reconoce sus errores, que pide disculpas, que dice «no lo sé», que se permite cambiar de opinión, está enseñando la coherencia más que cualquier discurso.

6. Cultivar la atención

La atención es la capacidad de ver lo que está delante sin las distorsiones del prejuicio, la prisa, el miedo. Simone Weil (1947/2008) decía que «la atención es la forma más rara y más pura de generosidad». Cultivarla en los niños —mediante la observación de la naturaleza, la escucha profunda, el silencio compartido— es cultivar la base de la coherencia.

7. Crear comunidades de indagación

El niño no desarrolla su moral en soledad. La desarrolla en relación. Las comunidades de indagación —grupos donde se exploran juntos los problemas morales, sin respuestas prefabricadas— son espacios donde la disonancia se procesa colectivamente. El niño descubre que no está solo con sus preguntas.

XIII. El fundamento ontológico: la coherencia como salud

Llegamos así a la conexión con el resto del libro. La coherencia ontológica que la ética del parentesco cósmico propone no es solo una virtud ética. Es también una **condición de salud cognitiva y moral**.

Lo que hacemos nos constituye. Y si lo que hacemos repetidamente es negar lo que vemos, compartimentar nuestra experiencia, desconectarnos de nuestra percepción moral, entonces nos constituimos como seres escindidos. La disociación práctica no es solo un diagnóstico social; es una **forma de sufrimiento**.

La coherencia, en cambio, es la alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos. No es perfección. Es **integridad**. Es la capacidad de habitar el mundo sin tener que escindirse para sobrevivir.

Y esa integridad se cultiva desde la infancia. No mediante la imposición de verdades incuestionables, sino mediante la **validación de la percepción**, la **transparencia de las razones**, la **coherencia de la práctica** y la **invitación al debate**.

Una ética que quiera ser coherente con el *ahimsa* y con la coherencia ontológica debe tener esto en cuenta. No puede presentarse como un tribunal. No puede exigir fe en su propia coherencia. Debe presentarse como lo que es: una invitación a ver, a elegir, a vivir de otra manera. Y debe hacerlo con la humildad de quien sabe que ninguna cultura es perfectamente coherente, pero que todas pueden esforzarse por no pedirle a los niños que nieguen lo que ven.

XIV. Cierre: el niño que ve

Volvamos a la escena inicial. El niño sentado a la mesa, oyendo a su padre mentir por teléfono.

No sabemos qué ocurre después. Depende de si encuentra o no un espacio donde su percepción sea validada. Depende de si alguien le dice: «Sí, viste bien. Hay una contradicción. Y podemos hablar de ella». Depende de si el sistema le exige fe o le invita a la lucidez.

Lo que sí sabemos es esto: el niño ve. Siempre ve. La pregunta no es si percibe las contradicciones, sino qué hacemos nosotros con esa percepción. ¿La negamos? ¿La castigamos? ¿La ignoramos? ¿O la acogemos como el comienzo de una conversación?

La ética del parentesco cósmico no puede resolver todas las contradicciones de la cultura. Pero puede ofrecer algo más modesto y más valioso: **un espacio donde la percepción del niño no sea negada**. Un espacio donde la coherencia sea una práctica, no un mandato. Donde la moral sea una invitación, no un tribunal. Donde el amor se demuestre con hechos, no solo con palabras.

Porque el niño que ha podido ver sin ser castigado por ver es el adulto que podrá elegir con lucidez. Y la lucidez, al final, es la única base sólida para una ética que no se sostenga sobre la represión.

Bibliografía del capítulo

Bandura, A. (1999). Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193-209.

Bandura, A. (2016). *Moral Disengagement: How People Do Harm and Live with Themselves*. Worth Publishers.

Bateson, G. (1972). *Steps to an Ecology of Mind*. Chandler Publishing Company.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Trad. de A. D. Waley. Cátedra.

Dewey, J. (1916). *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Macmillan.

Festinger, L. (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press.

Freire, P. (1970/2005). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row.

Lapsley, D. K. (2008). Moral Self-Identity as the Aim of Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 30-52). Routledge.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.

Narvaez, D. (2008). Human Flourishing and Moral Development: Cognitive and Neurobiological Perspectives of Virtue Development. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 310-327). Routledge.

Noddings, N. (2008). Caring and Moral Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 161-174). Routledge.

Nucci, L. P. (2008). Social Cognitive Domain Theory and Moral Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 291-309). Routledge.

Piaget, J. (1932). *The Moral Judgment of the Child*. Kegan Paul.

Power, F. C., & Higgins-D'Alessandro, A. (2008). The Just Community Approach to Moral Education and the Moral Atmosphere of the School. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 230-247). Routledge.

Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge University Press.

Watson, M. (2008). Developmental Discipline and Moral Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 175-203). Routledge.

Weil, S. (1947/2008). *La gravedad y la gracia*. Trotta.

Parte IV: La gramática del parentesco cósmico

Capítulo 6: La gramática del parentesco cósmico: principios, criterios y prácticas de la coherencia

I. La pregunta que queda cuando el tribunal se disuelve

En los capítulos anteriores hemos recorrido un camino de deconstrucción. Vimos cómo la humanidad inventó el tribunal moral (Capítulo 1); cómo convirtió a los seres vivos en objetos disponibles (Capítulo 2); cómo intentó ampliar el círculo de la consideración moral sin salir del paradigma de la obligación (Capítulo 3); cómo la *zoe* —la fuerza impersonal de la vida— desborda toda pretensión de dominio (Capítulo 4); y cómo la educación moral basada en la imposición produce disociación en lugar de coherencia (Capítulo 5).

Ahora, llegados a este punto, surge la pregunta inevitable: **si no hay tribunal, ¿cómo decidimos? Si no hay ley cósmica, ¿cómo orientamos la acción? Si la ética es una invitación y no una obligación, ¿qué contiene esa invitación? ¿Qué principios la sostienen? ¿Cómo se aplican? ¿Qué hacer cuando los principios entran en conflicto? ¿Cómo evitar que la invitación se convierta en una nueva forma de imposición?**

Este capítulo intenta responder a esas preguntas. No ofreciendo un código, sino una **gramática**. No un conjunto de reglas, sino una **estructura de razonamiento**. No un tribunal, sino una **práctica**.

La tesis central puede formularse así: **la ética del parentesco cósmico no es un sistema de prohibiciones, sino un arte de la atención y la coherencia**. Su núcleo no está en lo que prohíbe, sino en lo que cultiva: la capacidad de ver, de sentir, de elegir y de habitar el mundo sin dañar innecesariamente. Y esa capacidad no se impone desde fuera; se despliega desde dentro, en diálogo con una comunidad, en respuesta a una realidad que nos interpela.

II. La estructura de una ética sin tribunal

Toda ética necesita responder a cuatro preguntas fundamentales:

1. **¿Qué es valioso?** (la pregunta por el valor)
2. **¿Cómo sabemos qué es valioso?** (la pregunta por el conocimiento moral)
3. **¿Cómo decidimos en situaciones concretas?** (la pregunta por el juicio)
4. **¿Cómo nos motiva el valor?** (la pregunta por la motivación)

Las éticas basadas en la obligación responden a estas preguntas apelando a una ley, un mandato o un principio universal. Las éticas del parentesco cósmico responden de otro modo.

1. ¿Qué es valioso?

El valor no está “allá afuera”, esperando ser descubierto como una propiedad del universo. Tampoco es una proyección arbitraria del sujeto. El valor es **relacional**: surge en el encuentro entre un ser capaz de valorar y un mundo que se ofrece a la valoración.

Lo valioso, en esta ética, es la **vida en su despliegue**. No porque la vida tenga un valor “intrínseco” en el sentido de una propiedad metafísica oculta, sino porque **elegimos afirmarla** como el bien fundamental. Esa elección no es arbitraria: se funda en el reconocimiento de que somos parte de la vida, de que dependemos de ella, de que estamos hechos de ella. Valorar la vida es valorar la condición de posibilidad de toda valoración.

Como enseña la tradición jainista: *parasparopagraho jīvānām*, las vidas se sostienen mutuamente. El valor no es una propiedad que flota en el cielo; es el reconocimiento de una interdependencia factual.

2. ¿Cómo sabemos qué es valioso?

No por intuición de esencias puras, ni por deducción de axiomas, ni por revelación divina. Sabemos por **atención**, por **diálogo**, por **experiencia**, por **razonamiento informado**.

Simone Weil lo expresó con una claridad que ninguna teoría supera: «La atención es la forma más rara y más pura de generosidad». Atención significa dejar de lado los prejuicios, las prisas, las narrativas heredadas, y **ver lo que está delante**. Ver al otro en su realidad, no en la imagen que nos hemos hecho de él. Ver el río, el árbol, el animal, el ser humano, sin reducirlo a categoría, a recurso, a obstáculo.

Sabemos también por **diálogo**. La verdad moral no se posee; se busca en común. El perspectivismo amerindio nos enseñó que hay múltiples mundos, múltiples perspectivas, múltiples verdades. La nuestra no es la única. El diálogo —con otros humanos, con otras culturas, con otras especies, con los ecosistemas— es el método de una ética que no pretende tener la última palabra.

Sabemos por **experiencia**. La vida enseña. El dolor enseña. La alegría enseña. La pérdida enseña. Una ética que no se nutre de la experiencia es una ética vacía.

Sabemos por **razonamiento informado**. La información importa. Conocer las consecuencias de nuestras acciones, comprender las cadenas causales, evaluar los trade-offs. No basta con la buena intención; hay que saber.

3. ¿Cómo decidimos en situaciones concretas?

Aquí es donde la ética del parentesco cósmico se juega su credibilidad. Porque las situaciones concretas son complejas, ambiguas, trágicas. No siempre hay una respuesta clara. No siempre hay una opción sin costo.

La respuesta no es un algoritmo, sino una **práctica**. Una práctica que combina principios, criterios, virtudes y deliberación. En las secciones siguientes desarrollaré cada uno de estos elementos.

4. ¿Cómo nos motiva el valor?

No por miedo al castigo, ni por esperanza de recompensa, ni por sentido del deber abstracto. Nos motiva porque **somos lo que hacemos**. Porque la coherencia nos constituye. Porque actuar en contra de lo que valoramos nos fragmenta. Porque el amor —entendido como comprensión sentida de la interconexión— hace que dañar al otro se sienta como dañarse a uno mismo.

Spinoza lo comprendió: un afecto solo puede ser vencido por un afecto más fuerte. No se trata de reprimir el deseo de dañar, sino de cultivar el gozo de comprender, de tal modo que el daño se vuelva impensable. No porque esté prohibido, sino porque es incoherente con lo que somos.

III. Los principios

Los principios son las orientaciones fundamentales de la ética del parentesco cósmico. No son reglas que dictan lo que hay que hacer en cada caso; son **estrellas polares** que orientan la navegación. Son pocos, y se implican mutuamente.

1. *Ahimsa*: la no violencia activa

El *ahimsa* es el principio rector. Pero no se entiende como mera abstención. Como vimos en el Capítulo 1, considerar que *ahimsa* es un “principio negativo” es un error. El *ahimsa* es la **unión inseparable** entre una conducta externa de no-daño y una disposición interna de benevolencia, compasión y amor hacia toda forma de vida.

Gandhi lo formuló con claridad: el *ahimsa* «no es un concepto sólo negativo, sino también una concepción positiva aunque difícil de definir, una especie de benevolencia hacia todo lo que existe». No se trata solo de no dañar; se trata de **querer activamente el bien del otro**.

El *ahimsa* tiene raíces en múltiples tradiciones. En el jainismo, es el voto fundamental, practicado con una radicalidad que incluye el cuidado de los microorganismos. En el budismo, se expresa en las *brahmavihāras*: *mettā* (amor bondadoso), *karuṇā* (compasión), *muditā* (alegría por el bien ajeno), *upekkhā* (ecuanimidad). En el cristianismo, resuena en el mandato de amar al enemigo. En el islam, en la *rahma* (misericordia). En las tradiciones andinas, en el *ayni* (reciprocidad). En el Ubuntu, en la comprensión de que «una persona es persona a través de otras personas».

Pero el *ahimsa* no exige pureza imposible. Schweitzer lo comprendió: vivir implica dañar. Respirar mata microorganismos. Caminar aplasta insectos. La cuestión no es evitar todo daño —eso es imposible—, sino **minimizar el daño evitable y reconocer el costo** del inevitable. La tradición jainista distingue entre el daño inevitable

(*ārambhaja hiṃsā*) y el daño evitable (*anārambhaja hiṃsā*). El *ahimsa* nos invita a transitar del segundo al primero, con conciencia, gratitud y, cuando es posible, reparación.

2. La coherencia ontológica

El segundo principio es la **coherencia ontológica**: lo que hacemos nos constituye. No somos esencias fijas; somos procesos. Somos lo que hacemos repetidamente.

Aristóteles lo dijo: «Somos lo que hacemos repetidamente. La excelencia, entonces, no es un acto, sino un hábito». El *Bhagavad Gītā* lo confirma: «El hombre está hecho de su fe. Aquello en lo que cree, eso es» (17.3). Confucio lo enseñó: la virtud se cultiva a través de la práctica ritual (*lǐ*), no se impone desde fuera.

La coherencia ontológica tiene dos dimensiones:

- **Negativa**: evitar las acciones que nos convierten en el tipo de ser que no queremos ser. Comer animales, por ejemplo, no solo daña al animal; contamina la ontología del agente porque internaliza la lógica de la dominación.
- **Positiva**: cultivar las acciones que nos convierten en el tipo de ser que queremos ser. Practicar el cuidado, la atención, la gratitud, la compasión. No como un deber, sino como una **elección** que nos constituye.

La coherencia no es perfección. Es **integridad**. Es la alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos. Y esa integridad no se logra de una vez para siempre; se cultiva día a día.

3. El zoe-centrismo

El tercer principio es el **zoe-centrismo**: toda forma de vida (*zoe*) tiene valor, sin jerarquías entre especies. No existe ningún ser vivo con privilegios sobre los demás por el mero hecho de pertenecer a una especie.

Esto no significa que todos los seres vivos tengan el mismo peso en toda decisión. Significa que todos tienen **considerabilidad moral**: el derecho a ser tenidos en cuenta en nuestras deliberaciones. La distinción entre considerabilidad y significancia —que desarrollaremos en la sección de criterios— permite reconocer el valor de toda vida sin caer en la parálisis.

El zoe-centrismo se funda en una constatación: **somos zoe**. Nuestro cuerpo es un ecosistema de billones de bacterias. Nuestra respiración depende del fitoplancton oceánico. Nuestra salud mental depende de la biodiversidad. No estamos *en* la naturaleza como un sujeto está *en* un escenario. Somos naturaleza. Dañar *zoe* es dañarnos a nosotros mismos.

Como dijo Ailton Krenak: «La Tierra no es un recurso. La Tierra es un pariente. Y a los parientes no se les explota; se convive con ellos».

4. El perspectivismo y la pluralidad ontológica

El cuarto principio es el **perspectivismo**: no hay una única perspectiva correcta sobre el mundo. Hay múltiples mundos, múltiples perspectivas, múltiples verdades.

Eduardo Viveiros de Castro mostró que, para los pueblos amazónicos, la cultura es universal y la naturaleza es particular. No es que los animales “se crean” personas; es que *son* personas desde su propia perspectiva. El jaguar no ve sangre; ve “cerveza de mandioca”. Cada especie habita un mundo distinto.

Philippe Descola generalizó esta intuición: el naturalismo occidental —la idea de que hay una única naturaleza objetiva sobre la cual diferentes culturas proyectan sus interpretaciones— es solo *una* ontología entre varias. Hay otras: el animismo, el totemismo, el analogismo. Ninguna es “la verdad”. Todas son formas de organizar la experiencia.

El perspectivismo tiene consecuencias éticas profundas. Si no hay una única perspectiva correcta, entonces la ética no puede ser un tribunal que dicta sentencias desde arriba. Debe ser una **diplomacia**: una negociación permanente entre perspectivas distintas, entre intereses distintos, entre mundos distintos.

Isabelle Stengers lo llamó **cosmopolítica**: la política de todos los seres, humanos y no humanos, visibles e invisibles, presentes y futuros. La cosmopolítica no elimina el conflicto. Los conflictos existen. Pero transforma la naturaleza del conflicto: ya no es la guerra del sujeto contra el objeto, sino la negociación entre sujetos que buscan una convivencia posible.

5. La invitación frente a la obligación

El quinto principio es el **modo de la ética**: la invitación, no la obligación.

Una ética de la obligación dice: «Esto es lo correcto. Debes hacerlo. Si no lo haces, serás castigado». Una ética de la invitación dice: «Nosotros proponemos esto, por estas razones. Te invitamos a considerarlo. Si te resuena, únete. Si no, puedes discrepar sin que por ello te declaremos irracional o malvado».

La diferencia es crucial. La obligación produce disociación: el sujeto obedece externamente mientras percibe internamente la incoherencia. La invitación permite integración: el sujeto puede nombrar lo que ve, preguntar, debatir, elegir.

La invitación no renuncia a la autoridad. Los adultos siguen siendo adultos. Las comunidades siguen teniendo normas. Pero la autoridad no se ejerce mediante la imposición de verdades incuestionables, sino mediante la **transparencia de las razones** y la **coherencia de la práctica**.

Como enseña la tradición budista, el Buda no obligaba a sus discípulos a creer. Los invitaba a **probar** sus enseñanzas, como se prueba el oro: «No aceptéis nada por mera tradición, ni por rumor, ni por escritura, ni por lógica, ni por inferencia, ni por apariencias, ni por el prestigio del maestro. Cuando vosotros mismos sepáis que esto es

bueno, que no es censurable, que es alabado por los sabios, que conduce al bien y a la felicidad, entonces obrad en consecuencia» (*Kālāma Sutta*).

IV. Los criterios

Los principios orientan, pero no deciden. Para decidir en situaciones concretas necesitamos **criterios**: herramientas de juicio que nos permiten evaluar opciones, comparar alternativas, adjudicar conflictos.

1. Considerabilidad y significancia

La primera distinción, desarrollada en el Capítulo 3, es entre **considerabilidad moral** y **significancia moral**.

- **Considerabilidad**: todo ser vivo tiene derecho a ser tenido en cuenta en nuestras deliberaciones. Una bacteria, un árbol, un chimpancé y un humano tienen, en principio, el mismo derecho a que su interés en vivir sea respetado.
- **Significancia**: el peso relativo de ese interés en una situación de conflicto inevitable. No es lo mismo dañar un bosque virgen que pisar una bacteria en la suela del zapato.

Esta distinción permite evitar dos extremos: el que niega todo valor a la vida no humana (especismo) y el que iguala todos los intereses sin matices (parálisis).

2. El daño mínimo indispensable

El segundo criterio es el **daño mínimo indispensable**: cuando el conflicto entre formas de vida es inevitable, debemos elegir la opción que cause el menor daño posible.

El jainismo ofrece un modelo práctico. El monje jainista sabe que al respirar inhala microorganismos (*nigodas*). Sabe que ese daño es inevitable. Lo que el *ahimsa* prohíbe no es la fricción biológica de la existencia, sino el daño motivado por la gula, la negligencia, la codicia o la crueldad (las *kashāyas* o pasiones destructivas).

Aplicado a nuestra vida cotidiana:

- Comer un animal criado en una granja industrial no es un daño inevitable; es una elección de paladar en un mundo donde existen alternativas.
- Destruir un ecosistema para extraer litio para un teléfono de última generación no es supervivencia; es la lógica de la dominación disfrazada de progreso.
- Tomar un antibiótico para una infección bacteriana que amenaza la vida puede ser un daño inevitable; pero usar antibióticos de amplio espectro cuando uno específico bastaría es un daño evitable.

El principio del daño mínimo no exige pureza. Exige **conciencia**: saber que cada acto de daño tiene un costo, y limitar ese costo a lo estrictamente indispensable.

3. La proporcionalidad

El tercer criterio es la **proporcionalidad**. No todos los daños son equivalentes. No todas las vidas tienen el mismo peso en toda situación. La proporcionalidad permite adjudicar conflictos sin caer en el absolutismo ni en el relativismo.

Paul Taylor, en *Respect for Nature*, propone cuatro principios de prioridad:

1. **Autodefensa:** cuando un ser no humano amenaza la vida o la salud de un ser humano, la autodefensa justifica la eliminación del peligro.
2. **Proporcionalidad:** cuando los intereses no vitales de un ser humano entran en conflicto con los intereses vitales de un ser no humano, los intereses vitales tienen prioridad.
3. **Daño mínimo:** cuando los intereses vitales de ambos están en juego, se debe buscar la opción que cause el menor daño.
4. **Justicia distributiva:** cuando los intereses son comparables, se debe buscar un equilibrio que respete a ambos.

Estos principios no son un algoritmo, pero ofrecen una guía para la deliberación.

4. La reparación

El cuarto criterio es la **reparación**. Cuando el daño es inevitable, la ética del parentesco cósmico no exige la abstención imposible, sino el **reconocimiento del costo** y la **reparación en la medida de lo posible**.

La “Cosecha Honorable” de Robin Wall Kimmerer ofrece un modelo:

1. Nunca tomar el primero que encuentras, ni el último.
2. Pedir permiso y escuchar la respuesta.
3. Tomar solo lo que necesitas y nada más.
4. Usar todo lo que tomas, sin desperdiciar.
5. Compartir lo que has recibido.
6. Dar gracias.
7. Reciprocidad: devolver algo a la tierra para asegurar que haya más en el futuro.

Esta no es una regla mística; es un **algoritmo de sostenibilidad y respeto profundo**. Reconoce que tomar vida es un acto serio que nos vincula con la red.

La reparación puede adoptar muchas formas: agradecer antes de comer, plantar un árbol, cuidar un ecosistema, ofrecer tiempo o recursos a una causa, cambiar hábitos de consumo. No se trata de “pagar” por el daño —eso sería una lógica mercantil—, sino de **reconocer el vínculo y devolver algo a la red**.

V. Las virtudes

Los principios y criterios no bastan. Una ética sin virtudes es como un mapa sin territorio: correcta en el papel, inútil en la práctica. Las virtudes son las **disposiciones del carácter** que hacen posible vivir la ética del parentesco cósmico.

1. La atención

La atención es la capacidad de ver lo que está delante sin las distorsiones del prejuicio, la prisa, el miedo. Es la base de toda percepción moral.

Simone Weil dijo que «la atención es la forma más rara y más pura de generosidad». Prestar atención al otro —al trabajador, al pobre, al extranjero, al animal, al río— es el acto moral por excelencia. No se trata de “sentir lástima”; se trata de **ver**.

La atención se cultiva. No es un don innato; es una práctica. Se entrena mediante la observación de la naturaleza, la escucha profunda, el silencio compartido, la meditación. En las tradiciones budistas, la atención plena (*sati*) es el fundamento de toda ética. En la tradición confuciana, la atención a los detalles del ritual es lo que transforma la conducta en carácter.

2. La compasión

La compasión (*karuṇā*) es la capacidad de conmoverse ante el sufrimiento ajeno y actuar para aliviarlo. No es lástima, que es una emoción distante y a menudo condescendiente. Es **temblor**: la sacudida del corazón ante el dolor del otro.

Schopenhauer la describió con precisión: la verdadera compasión surge cuando se rasga el velo de la individuación y comprendemos, a un nivel casi físico, que el “otro” soy “yo” en otro punto del espacio y el tiempo. Quien comprende esto no “se esfuerza” por no hacer daño. Simplemente, dañar al otro se siente como morderse la propia mano.

La compasión se cultiva. En la tradición budista, la práctica de *mettā* —el amor bondadoso— comienza por uno mismo, luego se extiende a los seres queridos, luego a los neutrales, luego a los enemigos, luego a todos los seres sin excepción. Es un entrenamiento de la capacidad de amar.

3. La humildad epistémica

La humildad epistémica es el reconocimiento de que **no sabemos todo**. No sabemos qué siente exactamente un insecto, una planta, un ecosistema. No sabemos si nuestra comprensión de la vida es la correcta. No sabemos cuáles son las consecuencias últimas de nuestras acciones.

Esta humildad no es relativismo. No significa que todo da igual. Significa que debemos actuar con **precaución**, reconociendo la incertidumbre. En la tradición jainista, el *anekāntavāda* —la doctrina de la multiplicidad de perspectivas— nos recuerda que toda afirmación es parcial, que ninguna perspectiva agota la realidad.

La humildad epistémica también significa estar dispuestos a **cambiar de opinión**. A reconocer que nos equivocamos. A aprender de otros. A no aferrarnos a nuestras creencias como si fueran identidades.

4. La valentía

La valentía no es la ausencia de miedo, sino la capacidad de actuar a pesar del miedo. La ética del parentesco cósmico exige valentía porque va contra la corriente. Exige nadar contra el sistema, cuestionar las normas, defender a los vulnerables, decir la verdad.

En la tradición confuciana, el *junzi* —la persona de virtud— es aquel que actúa con rectitud aunque nadie lo vea, aunque sea peligroso, aunque cueste. En la tradición estoica, la valentía es una de las cuatro virtudes cardinales. En la tradición de los derechos civiles, la valentía es la disposición a sufrir por la justicia.

Pero la valentía, en la ética del parentesco cósmico, no es la valentía del guerrero. No es la disposición a matar o morir en combate. Es la valentía de la **persistencia**: seguir cuidando, seguir plantando, seguir educando, seguir resistiendo sin violencia, incluso cuando los resultados no se ven.

La valentía no excluye el coraje. El coraje es la fuerza que se enciende en el pecho ante la injusticia; la valentía es la que sostiene esa fuerza a lo largo del tiempo. Sin coraje, la valentía se vuelve fría; sin valentía, el coraje se agota en un instante. La ética del parentesco cósmico necesita ambos: el fuego que enciende la acción y la llama que la mantiene viva.

5. La coherencia

La coherencia es la virtud que integra todas las demás. Es la alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos. Es la capacidad de habitar el mundo sin escindirse.

La coherencia no es rigidez. No es la adhesión ciega a un principio. Es la **fidelidad dinámica** a un proceso: el proceso de ver, de sentir, de elegir, de corregir. El coherente no es el que nunca se equivoca; es el que **reconoce sus errores y aprende de ellos**.

Como escribió Platón: cometer injusticia daña el alma del agresor más que a la víctima. La coherencia es, en este sentido, una forma de **cuidado de sí**: no por egoísmo, sino porque un yo fragmentado no puede cuidar bien a los demás.

VI. El procedimiento de decisión

Con principios, criterios y virtudes, podemos esbozar un **procedimiento de decisión** para situaciones concretas. No es un algoritmo; es una **práctica de deliberación**.

Paso 1: Identificar los seres afectados

Toda acción afecta a otros. Antes de decidir, preguntar: ¿quiénes son los afectados? No solo los humanos; también los animales, las plantas, los ecosistemas, las generaciones futuras. La atención se extiende más allá de lo visible.

Paso 2: Evaluar la considerabilidad y la significancia

¿Qué intereses están en juego? ¿Cuáles son vitales y cuáles no? ¿Qué peso tienen en esta situación concreta? La considerabilidad es universal; la significancia es contextual.

Paso 3: Buscar alternativas de menor daño

Antes de asumir que el daño es inevitable, preguntar: ¿hay otra opción? ¿Puedo lograr el mismo objetivo con menos daño? ¿Puedo reducir la escala? ¿Puedo cambiar el método?

Paso 4: Elegir con conciencia del costo

Si el daño es inevitable, elegirlo con **plena conciencia**. No minimizarlo, no negarlo, no justificarlo con eufemismos. Reconocer que estamos causando daño, y que ese daño tiene un costo.

Paso 5: Reparar en la medida de lo posible

Después de actuar, buscar formas de **reparar**. Agradecer, compensar, restaurar, cuidar. La reparación no elimina el daño, pero reconoce el vínculo y restablece el equilibrio.

Paso 6: Aprender y corregir

Toda decisión es una oportunidad de aprendizaje. ¿Qué funcionó? ¿Qué falló? ¿Qué podría hacerse mejor la próxima vez? La coherencia no es estática; es un proceso de mejora continua.

VII. La comunidad: el contexto de la deliberación

La ética del parentesco cósmico no se practica en soledad. Se practica en **comunidad**. La comunidad es el contexto donde la deliberación ocurre, donde las virtudes se cultivan, donde las decisiones se sostienen.

1. El debate ético profundo

Como vimos en el Capítulo 5, la educación moral que prohíbe el debate conduce al dogmatismo. La comunidad ética debe ser un espacio donde las creencias se someten a escrutinio, donde las diferencias se negocian, donde las dudas son bienvenidas.

Marshall Rosenberg, con su Comunicación No Violenta, ofreció herramientas para el debate sin destrucción:

- **Observación sin juicio:** describir los hechos, no las interpretaciones.
- **Expresión de sentimientos:** nombrar lo que sentimos, no lo que el otro “nos hace”.
- **Identificación de necesidades:** reconocer las necesidades universales que subyacen a nuestros sentimientos.
- **Petición concreta:** pedir lo que necesitamos, no exigir lo que queremos.

Estas herramientas permiten sostener el conflicto sin caer en la violencia. El desacuerdo no es una amenaza para la comunidad; es su **materia prima**.

2. La comunidad como red de apoyo

La comunidad no solo delibera; **sostiene**. La ética del parentesco cósmico es exigente. Vivir con coherencia en un mundo incoherente es agotador. La comunidad ofrece el apoyo necesario para persistir: validación, compañía, recursos, cuidado.

La investigación sobre comunidades intencionales muestra que las que sobreviven no son las que no tienen conflictos, sino las que **desarrollaron la capacidad de procesarlos colectivamente**. La comunidad no es un refugio pasivo; es un **laboratorio de coherencia**.

3. La invitación a la comunidad

La comunidad no se impone; se invita. Nadie está obligado a formar parte de una comunidad intencional. Pero quien elige formar parte de ella **asume compromisos**: participar en el debate, sostener las prácticas, cuidar a los demás.

Esto no contradice el principio de invitación. La invitación no significa ausencia de compromiso. Significa que el compromiso se **elige**, no se impone.

VIII. Los límites de la ética

Toda ética seria debe reconocer sus límites. La ética del parentesco cósmico no es una excepción.

1. La tragedia

A veces, no hay opción sin daño. A veces, cualquier decisión causa sufrimiento. La tragedia no es un fracaso de la ética; es una **condición de la existencia**. Vivir implica consumir vida. Respirar, comer, desplazarse, construir: todo tiene un costo.

La ética del parentesco cósmico no elimina la tragedia. La **habita** con lucidez. Reconoce que no hay pureza, que no hay manos limpias, que toda acción deja una huella. Pero también reconoce que hay formas de vivir que **minimizan** el daño y

formas que lo **maximizan**. La elección no es entre pureza e impureza, sino entre **menos daño y más daño**, entre **conciencia y negación**.

2. La incertidumbre

No sabemos todo. No sabemos si las plantas sufren, si los insectos sienten dolor, si la IA puede experimentar. No sabemos cuáles son las consecuencias a largo plazo de nuestras acciones. No sabemos qué mundos habitan los otros seres.

La ética del parentesco cósmico no pretende resolver la incertidumbre. La **habita** con humildad. Actúa con la mejor evidencia disponible, reconociendo que puede equivocarse, y asumiendo la responsabilidad de sus apuestas.

3. La incompletitud

La ética del parentesco cósmico no es un sistema cerrado. Es una **práctica abierta**, en evolución, en diálogo con otras tradiciones, en respuesta a nuevas circunstancias. No tiene la última palabra. No pretende tenerla.

Esta incompletitud no es una debilidad; es una **virtud**. Una ética que se cree completa es una ética que se cierra al diálogo. Una ética que se sabe incompleta es una ética que puede aprender.

IX. Las prácticas: la ética encarnada

Una ética que no se traduce en prácticas es una ética vacía. La ética del parentesco cósmico se encarna en **prácticas cotidianas**, en gestos concretos, en formas de habitar el mundo.

1. La palabra

- **Saludar reconociendo al otro.** Preguntar por su vida, su familia, su camino. El saludo no es un trámite; es el primer acto de reconocimiento.
- **Hablar con suavidad.** Evitar el grito, el sarcasmo hiriente, la humillación.
- **No hablar mal de los ausentes.** El chisme y la calumnia rompen el tejido comunitario.
- **Usar la palabra para bendecir, no para maldecir.** El agradecimiento, el reconocimiento, el aliento.
- **Callar cuando es necesario.** Acompañar en silencio. El silencio también es lenguaje.

2. La mesa

- **Agradecer antes de comer.** Un momento de silencio para reconocer a todos los seres que hicieron posible el alimento.
- **Compartir la comida.** Invitar a la mesa, ofrecer lo que se tiene.

- **Elegir alimentos que no impliquen sufrimiento evitable.** No como dogma, sino como pregunta honesta.
- **Conocer la procedencia.** ¿De dónde viene lo que como? ¿Quién lo produjo? ¿En qué condiciones?
- **No desperdiciar.** La comida es vida. Tirarla es despreciar la vida de otros.

3. El hogar

- **Abrir la puerta.** La hospitalidad como actitud.
- **Cuidar el espacio como un ser vivo.** Limpiar, ordenar, reparar.
- **Honrar a los ancestros.** Una foto, una vela, una historia contada.
- **Convivir con lo invisible.** No exterminar sin necesidad. Reubicar una araña. Agradecer a los microorganismos que fermentan nuestros alimentos.
- **Crear espacios de silencio y encuentro.** Un rincón para la conversación, otro para la intimidad, otro para el juego.

4. La comunidad

- **Participar.** Asistir a las reuniones, a las celebraciones, a los duelos.
- **Ayudar sin esperar nada a cambio.** Y saber recibir ayuda.
- **Cuidar a los mayores.** Visitarles, escucharles, proveer para ellos.
- **Proteger a los más vulnerables.** Niños, enfermos, discapacitados, viudas, huérfanos.
- **Reconciliarse.** Cuando hay conflicto, dar el primer paso para restaurar el vínculo.

5. La tierra

- **Conocer el territorio.** Los nombres de las plantas, el curso del agua, las historias de los lugares.
- **Pedir permiso.** Antes de construir, de cultivar, de talar. Un momento de silencio, una pequeña ofrenda.
- **Cuidar las fuentes de agua.** No contaminar, no desperdiciar.
- **Plantar y proteger.** Un árbol, un huerto, un espacio silvestre.
- **Agradecer las cosechas.** Celebrar los ciclos, compartir los frutos.

6. El conflicto

- **Hablar con el implicado, no de él.** Los conflictos se resuelven en privado.
- **Expresar las necesidades, no los juicios.** «Cuando haces esto, yo necesito...» en lugar de «eres un egoísta».
- **Escuchar de verdad.** No para responder, sino para comprender.
- **Buscar la reparación, no la venganza.** ¿Qué se necesita para restaurar el vínculo?
- **Aceptar la mediación.** Cuando no podemos solos, recurrir a alguien de confianza.

7. El duelo

- **Acompañar a los que se van.** No dejar solo al moribundo. Presencia, silencio, tal vez una oración o una canción.
- **Llorar juntos.** El duelo no es privado; es comunitario.
- **Recordar a los que ya no están.** Visitar las tumbas, contar historias, ofrecer pequeñas ofrendas.
- **Apoyar a la familia doliente.** Llevar comida, ocuparse de las tareas, estar presentes.
- **Aceptar el propio duelo.** No reprimir, no apresurar.

8. Lo cotidiano

- **Hacer una cosa a la vez.** La multitarea nos dispersa y nos desconecta.
 - **Observar sin juzgar.** Antes de reaccionar, simplemente notar lo que ocurre.
 - **Agradecer lo pequeño.** El sol de la mañana, el agua que bebemos, el techo que nos cobija.
 - **Sonreír.** A uno mismo, a los demás, a la vida.
 - **Empezar de nuevo cada día.** Ayer me equivoqué. Hoy puedo intentarlo otra vez.
-

X. La relación con otras tradiciones

La ética del parentesco cósmico no es una invención solitaria. Dialoga con tradiciones de todo el mundo, que han abordado los mismos problemas con recursos conceptuales y prácticos diversos. Reconocer esas raíces no es un gesto de erudición, sino un acto de **honestidad intelectual** y de **gratitud**.

1. Las tradiciones dhármicas

El jainismo ofrece el modelo más radical de *ahimsa*, con su énfasis en el daño mínimo indispensable, su clasificación de los seres vivos según sus sentidos, y su práctica de la atención constante. El budismo ofrece las *brahmavihāras* —las cuatro moradas sublimes— y la práctica de la atención plena. El hinduismo ofrece la comprensión de que *ātman* y *Brahman* son uno, que *tat tvam asi*: «eso eres tú».

Estas tradiciones no son “religiones” en el sentido occidental del término. Son **prácticas filosóficas y éticas** que han desarrollado durante milenios herramientas de transformación interior. La ética del parentesco cósmico se nutre de ellas sin adoptar sus metafísicas.

2. Las tradiciones chinas

El confucianismo ofrece la comprensión de que la virtud se cultiva a través del hábito y el ritual, no se impone desde fuera. El *lǐ* —el ritual, la propiedad— es la forma en que la humanidad (*ren*) se encarna. El daoísmo ofrece la espontaneidad (*zìrán*), la no-acción (*wú wéi*), la confianza en el flujo de la vida. Zhuangzi enseñó que la excelencia no viene de seguir reglas, sino de fluir con la estructura de las cosas.

Wang Yangming, el neoconfuciano de la dinastía Ming, formuló la **unidad del saber y el actuar** (*zhī xíng hé yī*): no se puede saber verdaderamente algo sin actuar en consecuencia. Y la idea de **formar un solo cuerpo con el Cielo, la Tierra y las diez mil cosas** (*yī tǐ*): la comprensión de que no estamos separados del mundo.

3. Las tradiciones africanas

El Ubuntu —*umuntu ngumuntu ngabantu*, «una persona es persona a través de otras personas»— ofrece una comprensión radicalmente relacional de la identidad. No somos individuos aislados que luego entran en sociedad; somos, desde el origen, seres-en-relación. La ética no es un conjunto de reglas que limitan nuestra libertad; es el cultivo de las relaciones que nos constituyen como personas.

Thaddeus Metz ha desarrollado una teoría ética basada en Ubuntu que propone que una acción es correcta en la medida en que promueve la **armonía comunitaria** y la **identidad compartida**. No es un imperativo categórico; es un criterio relacional.

4. Las tradiciones andinas

El *Sumak Kawsay* —el Buen Vivir— no es un modelo de desarrollo alternativo; es una **ontología**. La vida buena no es la acumulación individual de bienes, sino la armonía con la comunidad humana, con la naturaleza (*Pachamama*), con los ancestros y con las generaciones futuras. No hay una separación entre “naturaleza” y “sociedad”; todo es una red viva de reciprocidad (*ayni*).

Josef Estermann, en su *Filosofía andina*, ha mostrado que la ética andina no se basa en la noción de “derechos” ni de “deberes”, sino en la de **relacionalidad**: todo está conectado, todo se necesita mutuamente, todo se sostiene en un equilibrio dinámico.

5. Las tradiciones de los pueblos originarios de América del Norte

Los Haudenosaunee (Iroquois) desarrollaron la **Ley de la Gran Paz**, fundada en el concepto de *Orenda*: la fuerza espiritual que permea todo lo que existe. La ética consiste en vivir en armonía con esa fuerza, reconociendo que nuestros actos tienen consecuencias sobre las **siete generaciones futuras**.

Los Lakota expresan la interconexión con la frase *Mitákuye Oyás’iŋ*: «Todas mis relaciones». No se refiere solo a la familia humana. Se refiere a todas las relaciones: con los animales, con las plantas, con las piedras, con los ríos, con el viento, con el cielo.

6. Las tradiciones de Oceanía

Los pueblos aborígenes de Australia sostienen una de las ontologías más antiguas del mundo. El **Tiempo del Sueño** (*Tjukurpa*) no es un pasado mitológico; es una dimensión de la realidad que coexiste con el presente. En el Tiempo del Sueño, los ancestros crearon el mundo cantando. Cada canción, cada historia, cada ceremonia, mantiene vivo el mundo. La tierra no es un paisaje. Es una canción. Es una historia. Es un ser que habla.

En Aotearoa (Nueva Zelanda), el concepto māori de **whakapapa** (genealogía) extiende el parentesco más allá de lo humano. Las montañas, los ríos, los bosques, los animales, los humanos, todos descienden de los mismos ancestros primordiales. El río Whanganui no es un recurso hídrico. Es un ancestro. Es un pariente.

7. Las tradiciones occidentales

La ética del parentesco cósmico también dialoga con tradiciones occidentales que han cuestionado el antropocentrismo y la lógica de la dominación.

- **Los estoicos** desarrollaron la idea de *oikeiosis*: la extensión del círculo de preocupación desde uno mismo hasta la humanidad entera, y más allá, hasta el cosmos. Marco Aurelio escribió: «Todo lo que es armonioso para ti, oh Cosmos, es armonioso para mí».
- **Spinoza** ofreció una ontología monista en la que todo es expresión de una única sustancia divina. La ética consiste en comprender esta unidad y actuar en consecuencia. «El odio es aumentado por el odio recíproco, pero puede ser destruido por el amor».
- **Schopenhauer** integró el pensamiento indio en la filosofía occidental. Su concepto de la compasión como ruptura del *principium individuationis* resuena con la comprensión budista de la interdependencia.
- **Albert Schweitzer** acuñó la “Reverencia por la Vida” (*Ehrfurcht vor dem Leben*): «El bien consiste en mantener, ayudar a realizar y elevar la vida; el mal consiste en destruir, dañar o impedir la vida».
- **Arne Næss** fundó la Ecología Profunda y propuso el **igualitarismo biosférico**: todos los seres vivos tienen el mismo derecho intrínseco a vivir y florecer.
- **Val Plumwood** analizó la “lógica de la dominación” que opera en el racismo, el sexismo y el especismo, y propuso una ética de la **alteridad** que reconoce al otro no humano como sujeto.
- **Donna Haraway** propone el “**hacer parentesco**” (*kin-making*) con otros seres: desde los animales y las plantas hasta los hongos y los microbios.
- **Rosi Braidotti** propone el **zoe-centrismo**: la vida en su sentido más crudo y generativo, que nos conecta con todo lo que existe.

XI. La transmisión sin dominación

¿Cómo se comparte esta forma de vivir sin imponerla? ¿Cómo se transmite a las nuevas generaciones sin adoctrinarlas?

1. El principio de resonancia

No se trata de “difundir” un mensaje, sino de **encarnar una coherencia** que, por su propia belleza y vitalidad, resuena en quienes la observan. La gente no se convence por argumentos; se siente atraída por formas de vida que parecen más plenas, más alegres, más verdaderas.

Un “nodo de coherencia” puede ser una persona, una familia, una comunidad. No necesita proselitismo. Necesita, simplemente, vivir de manera visible lo que predica.

2. El principio de no-propiedad

Esta forma de entender el mundo no es “mía”, ni “tuya”, ni de ningún movimiento. Es un **patrimonio de la humanidad**, destilado de innumerables culturas a lo largo de milenios. Nadie tiene derecho a apropiársela, a registrarla, a venderla.

Quienes la vivimos somos **temporales portadores, no propietarios**. Nuestra tarea es mantenerla viva, adaptarla a nuestro contexto y pasarla a quienes vengan después, con la misma libertad con que la recibimos.

3. El principio de transmisión viva

¿Cómo se transmite a los niños? No con catecismos, sino con:

- **El ejemplo.** Los niños aprenden lo que ven.
 - **Las historias.** Los cuentos, las leyendas, los mitos.
 - **La participación.** Involucrar a los niños en las prácticas cotidianas: cocinar, sembrar, visitar a los mayores.
 - **Las preguntas, no las respuestas.** Invitarles a preguntar, a dudar, a explorar.
-

XII. Los umbrales de transigencia trágica

La ética del parentesco cósmico distingue entre tres tipos de daño, cada uno con sus propias exigencias éticas:

1. Daño evitable. Es el daño que puede evitarse sin sacrificar intereses vitales. Ejemplo: comer carne de granja industrial cuando existen alternativas nutricionales accesibles. Aquí el *ahimsa* exige **abstención**. No hay excusa para el daño. La coherencia exige no causarlo.

2. Daño inevitable. Es el daño que no puede evitarse sin sacrificar intereses vitales. Ejemplo: tomar un antibiótico para una infección bacteriana que amenaza la vida. Aquí el *ahimsa* exige **minimización, reconocimiento y reparación**. No se puede evitar el daño, pero se puede reducir al mínimo, reconocerlo como daño, y reparar en la medida de lo posible.

3. Daño trágico estructural. Es el daño que atraviesa toda nuestra existencia en la civilización industrial. No es una excepción; es la norma. Usar una computadora, leer un libro de papel, vestirse, comer, moverse, curarse, vivir en una casa, consumir electricidad: todo implica daño. No hay opción sin daño. No hay manos limpias. La tragedia no es un caso límite; es la condición estructural de nuestra existencia.

Ante el daño trágico estructural, el *ahimsa* exige **lucidez, minimización, reconocimiento, reparación y duelo**. Lucidez para ver el daño que causamos, aunque sea invisible. Minimización para reducirlo en la medida de lo posible:

consumir menos, reparar, reciclar, elegir proveedores más éticos, reducir vuelos, usar transporte público, evitar el desperdicio. Reconocimiento para no negar que participamos en estructuras que dañan. Reparación para compensar en la medida de lo posible: plantar árboles, donar, cuidar, restaurar. Duelo para habitar la tragedia sin caer en la parálisis ni en el cinismo.

La coherencia no es pureza. Es **dirección**. No se trata de no dañar nunca —eso es imposible—, sino de dañar lo menos posible, de reconocer el daño causado, de repararlo en la medida de lo posible. La coherencia no exime de la tragedia; la habita con lucidez.

El gato doméstico alimentado con carne industrial no es un caso especial o excepcional. Es un ejemplo entre miles. Igual que la computadora con la que escribo, el libro que leo, el teléfono móvil con el que me comunico, la ropa que visto, la comida que como. Todos participamos en estructuras que dañan. La pregunta no es “¿cómo evito el daño?” —eso es imposible—, sino “¿cómo habito el daño inevitable con lucidez, con minimización, con reparación, con duelo?”

XIII. Cierre: la ética como práctica de la atención

La ética del parentesco cósmico no es un sistema de reglas. Es una **práctica de la atención**. Es la capacidad de ver lo que está delante, de sentir lo que nos conecta, de elegir con coherencia, de habitar el mundo sin dañar innecesariamente.

No promete pureza. Promete **lucidez**.

No promete perfección. Promete **dirección**.

No promete salvar el mundo. Promete **habitarlo con integridad**.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Esta es la única métrica que necesitamos. No cuántas reglas cumplimos, sino cuánto amor hemos puesto en práctica. No cuántos principios recitamos, sino cuánta coherencia hemos encarnado. No cuántos seguidores tenemos, sino cuántos vínculos hemos tejido.

La ética del parentesco cósmico no se enseña; se **practica**. No se impone; se **invita**. No se posee; se **comparte**. Y su única autoridad es la belleza de una vida que, al ser vivida con coherencia, se convierte en testimonio de que otro mundo es posible.

Bibliografía del capítulo

Acosta, A. (2013). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. *Política y Sociedad*, 50(2), 299-330.

Aristóteles. (s. IV a.C./2002). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Cátedra.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.

Gandhi, M. K. (1957). *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Beacon Press.

Gilbert, S. F., & Tauber, A. I. (2016). Rethinking Individuality: The Dialectics of the Holobiont. *Biology & Philosophy*, 31(6), 839-853.

Goodpaster, K. (1978). On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, 75(6), 308-325.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Jaini, P. S. (1998). *The Jaina Path of Purification*. Motilal Banarsidass.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Levinas, E. (1961/2002). *Totalidad e infinito*. Sígueme.

Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books.

Margulis, L., & Sagan, D. (2002). *Acquiring Genomes: A Theory of the Origins of Species*. Basic Books.

Metz, T. (2007). Toward an African Moral Theory. *Journal of Political Philosophy*, 15(3), 321-341.

Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.

Noddings, N. (2008). Caring and Moral Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 161-174). Routledge.

- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent Communication: A Language of Life*. PuddleDancer Press.
- Schopenhauer, A. (1818/2004). *El mundo como voluntad y representación*. Trotta.
- Schweitzer, A. (1923/2006). *Cultura y ética*. Kairós.
- Sender, R., Fuchs, S., & Milo, R. (2016). Revised Estimates for the Number of Human and Bacteria Cells in the Body. *PLoS Biology*, 14(8), e1002533.
- Spinoza, B. (1677/2000). *Ética*. Trotta.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
- Turiel, E. (1983). *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge University Press.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Wang Yangming. (1518/2014). *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*. Columbia University Press.
- Weil, S. (1947/2008). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
-

Parte V: La imposibilidad de una moral universal

Capítulo 7: La imposibilidad de una moral universal: pluralidad, poder y el error que conduce a las guerras

I. Una fórmula ambigua que no resolvió nada

En 1993, en Viena, durante la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, los representantes de los gobiernos del mundo discutieron si los derechos humanos eran universales o si debían reconocerse las particularidades culturales. El debate se prolongó durante días. Al final, se llegó a una fórmula de compromiso: los derechos humanos son universales, pero deben considerarse «en el contexto de los particularismos culturales». La fórmula era ambigua, y esa ambigüedad era su única virtud. Permitía que todos firmaran sin que nadie renunciara a su posición. Pero no resolvía nada.

Lo que esa conferencia reveló —y lo que este capítulo sostiene— es una tesis que va más allá de la anécdota diplomática: **ninguna moral puede ser universal**. No porque la nuestra no lo sea, sino porque la universalidad moral es estructuralmente imposible. La moral —cualquier moral— es una **adopción de grupos**, y los grupos humanos no coinciden completamente en sus adopciones morales, ni han coincidido nunca, ni coincidirán jamás.

Esta es una tesis fuerte. No dice «nuestra moral no es universal». Dice «ninguna moral puede serlo». Y de ella se siguen consecuencias profundas para la ética, para la política y para la posibilidad misma de resolver los grandes problemas que el mundo enfrenta.

Pero antes de desarrollarla, conviene detenerse en una precisión que ha sido malinterpretada incluso por lectores atentos. La tesis fuerte no confunde —ni puede confundir— la **universalidad de validez** con la **universalidad de adopción**. Son dos cosas distintas, y el libro las rechaza ambas, pero por razones diferentes. La universalidad de adopción es empíricamente imposible: nunca ha existido una norma moral que todos los seres humanos hayan adoptado y practicado. La universalidad de validez es conceptualmente vacía: no hay una fuente no-humana de normatividad —ni cósmica, ni divina, ni natural— que pueda conferir a una norma una validez independiente de su aceptación por parte de seres humanos concretos. La primera es una imposibilidad de hecho; la segunda, una imposibilidad de derecho. Y ambas se implican mutuamente.

Este capítulo desarrolla esa doble imposibilidad. Y extrae sus consecuencias.

II. La tesis fuerte y sus fundamentos

1. Tres tesis que conviene no confundir

Para comprender la magnitud de lo que está en juego, necesitamos distinguir tres tesis que a menudo se confunden:

Tesis débil: «Nuestra propuesta moral no es universal; es una entre otras.» Deja abierta la posibilidad de que otra propuesta —kantiana, utilitarista, religiosa— logre la universalidad. No niega la universalidad moral; solo la posterga.

Tesis fuerte: «Ninguna moral puede ser universal, porque la universalidad moral es estructuralmente imposible.» No admite excepciones. No ha existido nunca y no puede existir.

Tesis de la universalidad de validez: «Una norma puede pretender valer para todos, independientemente de si todos la aceptan.» Esta tesis es la que sostienen Kant, los defensores de los derechos humanos y, en general, todos los que creen que hay una racionalidad práctica universal que dicta deberes incondicionales.

Este capítulo adopta la tesis fuerte porque los fundamentos que la sostienen son más sólidos que los de la tesis débil. Pero también rechaza la tesis de la universalidad de validez, por las razones que veremos en la sección II.3. No hay contradicción entre ambas posiciones: rechazar la universalidad de validez es **parte** de la tesis fuerte, no una concesión a la tesis débil.

2. Los fundamentos

Fundamento histórico. La historia de la humanidad es la historia de la pluralidad moral. Ninguna moral ha sido adoptada universalmente. Todas han coexistido, dialogado, se han influido, se han contradicho. La pretensión de una moral universal es una ilusión retrospectiva: se proyecta sobre el pasado lo que nunca ocurrió. Los estoicos, los cristianos, los ilustrados, los revolucionarios, los imperialistas: todos creyeron tener la moral verdadera. Ninguno logró imponerla a todos. La historia no es el relato de la progresiva universalización de una moral; es el relato de la coexistencia conflictiva de morales plurales.

Fundamento antropológico. La moral es una adopción de grupos. Surge en comunidades concretas, se transmite culturalmente, se encarna en prácticas, rituales, narrativas, instituciones. No es una propiedad del individuo aislado ni una ley inscrita en el cosmos. Es un fenómeno social. Y los grupos humanos no coinciden completamente en cuestiones culturales. La antropología contemporánea ha documentado esta pluralidad con una riqueza abrumadora: los trabajos de Clifford Geertz, Marshall Sahlins, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y muchos otros muestran que las formas de organizar la experiencia moral son múltiples, inconmensurables en muchos casos, y no reducibles a un denominador común.

Fundamento estructural. La moral no coincide con el territorio. En un mismo barrio, en una misma ciudad, en un mismo país, coexisten múltiples morales. Las leyes de un territorio no reflejan la moral de todos sus habitantes; reflejan la moral de quienes tienen el poder de legislar, o el resultado de negociaciones entre grupos con morales distintas. La moral no es un bloque monolítico que se impone desde arriba; es un campo de fuerzas en tensión permanente.

Fundamento virtual. Las redes digitales han hecho visible algo que siempre existió pero que la territorialidad ocultaba: la comunidad moral no es la comunidad territorial. Una persona puede tener más comunidad moral con personas dispersas por el planeta que con sus propios vecinos. Los foros, las redes, los colectivos virtuales muestran que la moral se distribuye por afinidad, no por geografía.

Fundamento de la imposibilidad de la uniformidad. Nunca ha existido la uniformidad cultural. Nunca existirá. La uniformidad cultural es una entelequia. Puede haber aspectos en común entre culturas, pero nunca habrá una cultura mundial uniforme. Y aunque hubiera uniformidad cultural, no habría uniformidad moral, porque dentro de cualquier cultura hay disidencias, interpretaciones, conflictos. La uniformidad moral no es un horizonte alcanzable; es una contradicción en los términos.

3. La universalidad de validez como concepto vacío

Llegamos así al punto central de este capítulo. La tesis fuerte no solo rechaza la universalidad de adopción (que nadie ha logrado ni logrará jamás); rechaza también la universalidad de validez. Y lo hace por una razón metaética fundamental: **no hay una fuente no-humana de normatividad.**

La universalidad de validez, tal como la entienden Kant, los defensores de la ley natural y los partidarios de los derechos humanos, requiere un fundamento que trascienda la voluntad humana. Ese fundamento puede ser:

- **Dios:** la ley moral es un mandato divino que vale para todos los seres racionales.
- **La naturaleza:** la ley moral está inscrita en la estructura del cosmos o en la naturaleza humana.
- **La razón pura:** la ley moral es una exigencia de la razón que todo ser racional debe reconocer.
- **Un orden cósmico:** la ley moral es parte del orden del universo, como las leyes físicas.

Este libro ha mostrado, a lo largo de sus primeros capítulos, que ninguna de estas fuentes es sostenible. No hay un tribunal cósmico que dicte sentencias. No hay una ley natural que nos obligue. No hay un mandato divino que nos prohíba. No hay una razón pura que nos dicte deberes incondicionales. Lo que hay son **convenciones humanas, acuerdos comunitarios, elecciones informadas, prácticas compartidas.**

Si esto es así, entonces la universalidad de validez es un **concepto vacío**. No hay nada que pueda conferir a una norma una validez independiente de su aceptación por parte

de seres humanos concretos. Decir que una norma «vale para todos, aunque no todos la acepten» es decir que hay una instancia no-humana que la respalda. Y esa instancia no existe.

Esto no significa que no podamos **pretender** que nuestras normas valgan para todos. Significa que esa pretensión no tiene fundamento. Es una pretensión retórica, no una verdad metaética. Quien la sostiene está haciendo una afirmación de poder, no de razón: está diciendo «mi norma debería imponerse», no «mi norma tiene una validez intrínseca que todos deberían reconocer».

La distinción es crucial. Una cosa es **proponer** una norma e **invitar** a otros a adoptarla. Otra cosa es **pretender** que esa norma vale para todos independientemente de su aceptación. La primera es una práctica ética legítima; la segunda es una pretensión metafísica insostenible. Y cuando la segunda se convierte en la base de la acción política, conduce a la violencia: si mi norma vale para todos, entonces tengo derecho a imponerla a quienes no la aceptan.

Por eso la tesis fuerte no es una concesión al relativismo. No dice «todo vale». Dice algo más preciso: **no hay una instancia no-humana que decida lo que vale**. La decisión es humana, plural, conflictiva, contingente. Y reconocerlo es el primer paso hacia una ética que no sea un tribunal, sino una conversación.

4. La falsa dicotomía de los «irresolubles»

Antes de continuar, conviene despejar una objeción que se ha formulado contra la tesis fuerte. Se ha dicho que la conclusión de que los grandes problemas son «irresolubles» es una falsa dicotomía, porque la abolición de la esclavitud se logró sin unanimidad. Si la abolición se logró sin unanimidad, entonces la falta de unanimidad no implica la imposibilidad de resolver los problemas.

La objeción es parcialmente válida, pero descansa en una confusión. La tesis fuerte no dice que **ningún** problema se resuelva. Dice que **ningún** problema se resuelve **del todo**. La resolución completa requeriría una transformación total de las condiciones que producen el problema, y esa transformación es imposible en un mundo plural, conflictivo y contingente. Pero la resolución **parcial** es posible y valiosa.

La abolición de la esclavitud es un ejemplo perfecto de esto. Se logró en algunos países, en algunos momentos, mediante la acción concertada de grupos que compartían suficientes valores como para actuar juntos. No requirió unanimidad. Pero tampoco resolvió el problema de la esclavitud. La esclavitud moderna existe y hablaremos de esto más adelante.

Esto es crucial para entender la tesis fuerte. No dice «no se puede hacer nada». Dice: «no se puede hacer todo, de una vez para siempre, para todos». La tarea ética no es resolver los problemas en su totalidad; es **reducir el daño, ampliar los derechos, mejorar las condiciones**. Y eso es posible sin unanimidad, sin universalidad, sin tribunal cósmico.

III. La moral no se distribuye por territorio

Este es uno de los puntos más importantes y menos comprendidos. La moral **no se distribuye por territorio**. No hay una moral de los argentinos, una moral de los franceses, una moral de los japoneses. Hay morales que se distribuyen por **afinidad cultural**, por **comunidad de principios**, por **redes de pertenencia**.

Esto tiene tres consecuencias:

Primera: no hay coincidencia entre moral y ley. Las leyes regulan la convivencia, pero no expresan una moral única. Hay leyes que contradicen la moral de algunos grupos; hay morales que no tienen expresión legal. La ley es un instrumento de coordinación social, no un espejo de la moral colectiva. Y a menudo refleja la moral de quienes tienen el poder de legislar, no la de todos los habitantes del territorio.

Segunda: no hay coincidencia entre moral y territorio. La moral se distribuye por afinidad, no por geografía. Una persona puede tener más comunidad moral con personas dispersas por el planeta que con sus propios vecinos. Los movimientos transnacionales —el feminismo, el ecologismo, el movimiento animalista, el movimiento por los derechos humanos— son prueba de esto. Sus miembros comparten más valores entre sí que con muchos de sus conciudadanos.

Tercera: no hay coincidencia completa dentro de una comunidad. Ni siquiera dentro de una familia, una iglesia o un partido político hay coincidencia moral completa. Siempre hay disidencias, matices, interpretaciones. La comunidad moral perfecta es una ficción. Lo que hay son comunidades imperfectas, en tensión, en negociación permanente.

Esta distinción es fundamental para entender por qué los grandes problemas del mundo no pueden resolverse mediante la imposición de una moral única. La moral no es un territorio que se pueda conquistar; es una red que se teje por afinidad.

IV. La imposibilidad de imponer la moral

1. Legislar no es imponer moral

Una cosa es **legislar**: establecer normas que regulan la convivencia, con sanciones para quienes las violan. Otra cosa es **imponer moral**: lograr que todos los miembros de una sociedad adopten los mismos principios morales, los interioricen y actúen en consecuencia.

La primera es posible (aunque imperfecta). La segunda es imposible.

Se puede **coaccionar** a alguien para que no robe mediante la amenaza de castigo. No se puede **obligar** a alguien a **creer** que robar está mal. Se puede **coaccionar** a alguien para que no mate mediante la cárcel. No se puede **obligar** a alguien a **sentir** que

matar es repugnante. Se puede **coaccionar** a alguien para que cumpla una norma. No se puede **obligar** a alguien a **adoptar** la moral que fundamenta esa norma.

La ley **coacciona**, pero no **obliga** en el sentido fuerte del término. Si la ley pudiera obligar —si pudiera determinar la conducta y la conciencia—, no existirían los transgresores. Pero existen. El transgresor es la prueba viviente de que la obligación legal no es absoluta. La ley persuade, coacciona, amenaza, pero no determina. El sujeto conserva siempre un margen de libertad, incluso bajo la amenaza más severa.

La moral **no se impone**. Se **adapta**. Y la adopción es un acto libre, o no es moral. Una conducta forzada no es una conducta moral; es una conducta obediente. La diferencia es crucial: el que obedece por miedo no es una persona moral; es una persona sometida. Y la sumisión no es virtud; es servidumbre.

Esta distinción tiene una consecuencia profunda: **la ley no puede sustituir a la moral**. Puede regular la conducta externa, pero no puede transformar el corazón. Puede castigar el robo, pero no puede hacer que la gente sea honesta. Puede prohibir el asesinato, pero no puede hacer que la gente sea pacífica. La moral es un asunto de libertad interior, y ninguna ley puede legislar sobre la libertad interior.

2. La libertad como condición de la moral

La moral requiere libertad. Si no somos libres, no somos sujetos morales; somos autómatas. Pero la libertad implica la posibilidad de **elegir mal**. Si pudiéramos ser obligados a elegir bien, no seríamos libres, y por tanto no seríamos sujetos morales.

Esto significa que la moral **no puede garantizar su propio cumplimiento**. No puede haber un sistema moral que asegure que todos actuarán conforme a él. La posibilidad de la transgresión es inherente a la moral. Sin ella, no hay moral; hay mecanismo.

Esta es una verdad incómoda para todos los que quisieran un mundo sin violencia garantizada. Pero es una verdad liberadora: la moral no es una cárcel; es una práctica libre. Y como toda práctica libre, incluye la posibilidad del error, de la desviación, de la resistencia.

3. La indeterminación de la educación moral

Se puede enseñar moral desde la infancia. Se puede educar en valores, en virtudes, en principios. Se puede criar a un niño en un ambiente de coherencia, de cuidado, de respeto. Pero eso **no implica de modo determinista** que en la adultez será una persona que se comporte exactamente del modo en que el sistema moral que se le enseñó dice que hay que comportarse.

La educación moral no es una programación. Es una **influencia**. Y la influencia no determina. Como vimos en el Capítulo 5, el niño que ha sido educado en la no violencia puede convertirse en un adulto violento. La libertad humana, la historia personal, las circunstancias, todo interviene. La educación moral es una apuesta, no una certeza.

Esto no significa que la educación moral sea inútil. Significa que es **falible**. Y que su éxito no puede garantizarse por ningún método, por ninguna pedagogía, por ninguna institución. La moral se transmite, pero no se asegura.

La psicología moral contemporánea ha confirmado empíricamente esta falibilidad. **Jonathan Haidt**, en su Modelo del Intuicionismo Social (2001), ha demostrado que los juicios morales son en gran medida **intuiciones automáticas** —reacciones afectivas rápidas e involuntarias— que luego son racionalizadas *a posteriori* mediante el razonamiento consciente. Esto significa que la educación moral no opera principalmente a través de la transmisión de principios racionales, sino a través de la **socialización de intuiciones**: el niño internaliza las intuiciones morales de su entorno a través de la observación, la imitación y la participación en prácticas compartidas (Haidt, 2001, pp. 814, 823). **Darcia Narvaez** y **Daniel Lapsley** han desarrollado esta perspectiva en su teoría de la **identidad moral**: la conducta moral no depende de la deliberación consciente en el momento de la acción, sino de **esquemas cognitivo-afectivos** que se vuelven crónicamente accesibles mediante la repetición y la práctica. Una persona actúa moralmente no porque *decida* hacerlo en cada ocasión, sino porque su identidad moral —el grado en que los valores morales están integrados en su autoconcepto— activa automáticamente las respuestas adecuadas (Lapsley y Narvaez, 2004; Narvaez y Lapsley, 2009). **Lapsley (2016)** ha desarrollado esta perspectiva en su teoría de la identidad moral, mostrando que la educación moral no consiste en la transmisión de principios abstractos, sino en la **formación de esquemas cognitivo-afectivos** que se activan automáticamente en situaciones relevantes. La identidad moral —el grado en que los valores morales están integrados en el autoconcepto— es el principal predictor de la conducta moral, más que el razonamiento moral abstracto. Esto significa que la educación moral no puede imponer la adopción de valores; solo puede crear las condiciones para que esa adopción ocurra, de modo impredecible y contingente.

Esto tiene una consecuencia decisiva para nuestra tesis: **la educación moral no puede imponer la adopción de valores, porque la adopción misma es un proceso subjetivo que depende de factores afectivos, relacionales y contextuales que escapan a cualquier programación**. Se puede crear el entorno, ofrecer el ejemplo, facilitar la práctica. Pero no se puede garantizar el resultado. La moral se cultiva, pero no se fabrica.

4. El problema del poder

A esto se añade el problema del poder. Los grandes problemas del mundo implican a muchas personas, y esas personas tienen **poderes desiguales** (asimetría). Algunos tienen el poder de imponer sus decisiones; otros solo tienen el poder de resistir, de adaptarse o de sufrir.

La consecuencia es que **ninguna moral se aplica universalmente**, ni siquiera dentro de una sociedad. Se aplica de modo desigual, según las relaciones de poder. Los poderosos tienen más capacidad de vivir conforme a su moral (o de hacer que otros vivan conforme a ella). Los débiles tienen menos.

Esto significa que la imposición de una moral no es solo imposible en teoría; es **injusta** en la práctica. Porque quienes tienen el poder de imponer su moral son, casi siempre, los que ya tienen el poder económico, político y cultural. La imposición de una moral universal sería, en la práctica, la imposición de la moral de los poderosos sobre los débiles.

5. El caso de la esclavitud: economía, moral y transformación

Conviene detenerse en un ejemplo que a menudo se cita como prueba de que los problemas pueden resolverse sin unanimidad: la abolición de la esclavitud. Es cierto que la abolición se logró sin unanimidad. Pero el ejemplo es más complejo de lo que parece, y merece un análisis detenido.

La tesis clásica sobre la abolición es la de **Eric Williams** en *Capitalism and Slavery* (1944). Williams, historiador y luego primer ministro de Trinidad y Tobago, argumentó que la esclavitud británica se volvió económicamente obsoleta a finales del siglo XVIII. El sistema de plantación esclavista, según Williams, había entrado en declive; la industrialización naciente necesitaba mercados libres y materias primas más baratas, algo que el monopolio esclavista impedía. La abolición, por tanto, no fue principalmente un acto moral, sino un cálculo económico: los nuevos intereses industriales británicos se deshicieron de un sistema que ya no les servía.

Esta tesis fue respaldada por economistas como **Adam Smith**, quien ya en el siglo XVIII sostenía que el trabajo libre era más productivo que el esclavo (Smith, 1776/2007).

Pero la tesis de Williams ha sido duramente criticada. **Seymour Drescher**, en *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition* (1977), argumentó lo contrario: la esclavitud británica **seguía siendo rentable** en el momento de su abolición. Para Drescher, abolir un sistema económico que aún generaba beneficios fue un acto de «econocidio», un suicidio económico motivado no por la razón, sino por la ideología y la presión del movimiento abolicionista popular. Las plantaciones de azúcar en el Caribe siguieron siendo negocios muy rentables durante décadas después de la Revolución Haitiana. La evidencia empírica moderna parece respaldar esta contratesis: el comercio de esclavos no era extraordinariamente lucrativo, pero tampoco ruinoso. Se estima que el margen de beneficio promedio nunca superó el 9%. Y sin embargo, la esclavitud fue abolida.

El debate sigue abierto. Pero lo que importa para nuestro argumento es esto: **la abolición de la esclavitud no resolvió el problema de la esclavitud**. La transformó. La esclavitud formal fue abolida; la esclavitud real persistió bajo nuevas formas. Los historiadores han documentado cómo la transición del trabajo esclavo al trabajo asalariado no fue un salto a la libertad, sino una metamorfosis de la dependencia. Se instituyeron formas como el **trabajo bajo contrato** (donde los migrantes quedaban atados por deudas) y la «**segunda servidumbre**» en Europa Oriental, que reproducían lógicas de coerción muy similares.

Hoy, la Organización Internacional del Trabajo estima que **50 millones de personas** viven en situación de esclavitud moderna: trabajo forzoso, servidumbre por deudas, matrimonio forzado, trata de personas (OIT, 2022). El beneficio anual global generado por el trabajo forzoso asciende a **236.000 millones de dólares**, que representan, en esencia, **salarios robados** a los trabajadores. La esclavitud no desapareció; se adaptó. El sistema «abandonó» a las personas a su suerte y, cuando las necesita, las contrata y les paga «como si fuesen esclavos».

Esto es lo que la tesis fuerte quiere decir cuando afirma que los grandes problemas no tienen solución completa. La abolición de la esclavitud fue una solución parcial, local, provisional. Resolvió un problema en un lugar y un momento determinados. Pero no resolvió el problema de la explotación humana. La explotación persistió, se transformó, se globalizó. Y hoy sigue siendo, en números absolutos, más masiva que nunca.

Reconocer esto no es renunciar a la acción. Es **fundarla en el realismo**. No se trata de esperar la solución total; se trata de lograr soluciones parciales, de reducir el daño, de ampliar los derechos, de mejorar las condiciones. Y de saber que cada solución es provisional, que cada conquista puede perderse, que la tarea no termina nunca.

6. La pluralidad de la experiencia normativa

Conviene añadir una precisión que complejiza lo dicho hasta ahora. No solo los grupos no coinciden en sus morales; los individuos tampoco coinciden en su experiencia de la misma moral. La misma norma —«no matar», «no robar», «no mentir»— es vivida de modos radicalmente distintos por distintos sujetos.

Para algunos, la norma se vive como **obligación**: «debo hacerlo, es mi deber». Es la experiencia del sujeto que ha interiorizado la norma y la reconoce como propia. Para otros, la norma se vive como **coacción**: «me fuerzan a hacerlo, no tengo opción». Es la experiencia del sujeto que obedece por miedo al castigo, pero no comparte el valor. Para otros, la norma se vive como **persuasión**: «me invitan a hacerlo, y me parece razonable». Es la experiencia del sujeto que acepta la norma tras deliberación. Para otros, la norma **no tiene valor alguno**: «me da igual, la ignoro». Es la experiencia del sujeto para el que la norma no es relevante para su vida. Y para otros, la norma es **objeto de rechazo activo**: «me opongo a ella, la transgredo deliberadamente». Es la experiencia del disidente, del rebelde, del transgresor consciente.

Esta pluralidad de experiencias subjetivas tiene consecuencias profundas para nuestra tesis. Primera: **la universalidad se rompe también en el sujeto individual**. No solo los grupos no coinciden en sus morales; los individuos tampoco coinciden en su experiencia de la misma moral. Segunda: **la interiorización no es uniforme**. El hecho de que alguien «cumpla» una norma no dice nada sobre su experiencia de esa norma. Tercera: **la educación moral no garantiza nada**. Se puede educar a un niño en una moral, pero no se puede garantizar que la viva como obligación. Cuarta: **la transgresión no es siempre inmoral**. Si alguien vive la norma como coacción injusta, su transgresión puede ser un acto de liberación, no de inmoralidad. Quinta: **la ley y la**

moral no se distinguen por el medio, sino por la experiencia. La ley puede ser vivida como obligación por algunos, como coacción por otros, como persuasión por otros, como irrelevancia por otros, y como objeto de rechazo por otros. Lo mismo ocurre con la moral.

Esta pluralidad de la experiencia normativa es una de las razones más profundas por las que ninguna moral puede ser universal. No solo porque los grupos no coincidan en sus morales, sino porque los individuos no coinciden en su experiencia de la misma moral. La universalidad no es solo imposible entre grupos; es imposible también dentro de cada sujeto, a lo largo de su vida, en distintos momentos, en distintas circunstancias.

7. El enfoque fenomenológico: la norma vivida

Esta pluralidad de la experiencia normativa ha sido explorada con rigor por la **fenomenología**, la corriente filosófica que, desde Edmund Husserl, se propuso «volver a las cosas mismas»: describir los fenómenos tal como se dan en la experiencia, sin prejuicios teóricos. Aplicada a la moral, la fenomenología no pregunta «¿qué normas son válidas?» ni «¿qué debemos hacer?», sino «**¿cómo se vive la norma? ¿Cómo aparece la obligación en la conciencia? ¿Qué estructura tiene la experiencia moral?**»

Edmund Husserl (1859-1938) fue el primero en plantear sistemáticamente esta cuestión. En sus lecciones sobre ética, Husserl sostuvo que los sentimientos morales tienen una **función fundante** en la formación y dirección de la acción moral, pero que la obligación moral y las demandas normativas no pueden reducirse al capricho subjetivo o a los meros sentimientos. Para Husserl, la experiencia moral tiene una estructura intencional: la conciencia no solo *siente* la norma, sino que la *intuye* como algo que la trasciende y que la interpela. La fenomenología de Husserl describe cómo la norma se constituye en la conciencia a través de actos de **aprehensión** y **cumplimiento** (*Erfüllung*): la norma se da como una exigencia que la conciencia puede reconocer o rechazar, pero que no puede ignorar sin más (Husserl, 1988).

Max Scheler (1874-1928), discípulo heterodoxo de Husserl, radicalizó esta perspectiva. En *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916), Scheler sostuvo que los valores no son normas abstractas, sino **cualidades** que se captan en la experiencia emocional. La moral no se centra en las normas como tales, sino en **la vida que cobran tales normas desde la experiencia subjetiva del bien y del mal** con la implicación de la sensibilidad que esto supone. El contenido central de la moralidad no es la abstracción de las normas, sino la **experiencia fenomenológica** que, por su específica vinculación con el sujeto viviente, las hace relevantes o irrelevantes. Para Scheler, se puede experimentar la norma como **obligación** (cuando el valor se impone con autoridad), como **coacción** (cuando la norma contradice la jerarquía personal de valores), o como **irrelevancia** (cuando el valor no resuena en la sensibilidad del sujeto) (Scheler, 1913-1916/2001).

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) llevó esta reflexión al terreno de la **percepción encarnada**. En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty sostuvo que la normatividad no es una propiedad de las normas abstractas, sino una **cualidad de la experiencia corporal**. Las normas se perciben a través del **cuerpo vivido** (*le corps vécu*): no como reglas que la mente aplica, sino como **tendencias** que el cuerpo sigue o resiste. La normatividad perceptiva —la experiencia de que algo «debe» ser de cierta manera— emerge de la relación entre el cuerpo y su entorno. Merleau-Ponty describe la motivación como una relación en la que «un fenómeno desencadena otro, no por alguna causalidad objetiva, sino por el sentido que le ofrece». En términos morales, esto significa que la norma no se vive como un mandato externo, sino como una **solicitud** que el cuerpo percibe y a la que responde según su historia, su habitus, su disposición afectiva. La misma norma puede ser percibida como una invitación por un cuerpo habituado a ella, y como una imposición por un cuerpo que la resiste (Merleau-Ponty, 1945/1993).

Emmanuel Levinas (1906-1995) ofreció la formulación más radical de la fenomenología de la obligación. En *Totalidad e infinito* (1961), Levinas sostuvo que la obligación moral no nace de una norma abstracta ni de una ley universal, sino de la **aparición del rostro del Otro**. El rostro no es un objeto que se ve; es una **interpelación** que me constituye como sujeto responsable. La obligación no es algo que *decido* aceptar; es algo que *me es impuesto* por la presencia del otro, antes de toda deliberación, antes de toda elección. Levinas sostiene que la obligación ética es, estrictamente hablando, **infinita**: la responsabilidad por el otro no tiene límites, no se agota, no se cumple nunca. Pero esta obligación no es una coacción externa; es la **estructura misma de la subjetividad**. El sujeto se constituye como sujeto en la medida en que responde al otro. La fenomenología de Levinas describe, no lo que *debemos* hacer, sino lo que *somos*: seres constituidos por la obligación hacia el otro (Levinas, 1961/2002).

La fenomenología de la experiencia normativa ha sido objeto de debate entre los propios fenomenólogos. **Horgan y Timmons (2008)** han sostenido que la fenomenología moral tiene un núcleo común —la experiencia de la obligación como algo que se impone a la conciencia— que permite hablar de una unidad de la experiencia moral. **Sinnott-Armstrong (2008)**, en cambio, ha argumentado que la fenomenología moral es irreductiblemente plural: no hay una sola experiencia de la obligación, sino múltiples, dependiendo del contexto, del sujeto y de la norma. Este debate confirma nuestra tesis: la experiencia normativa es plural, y ninguna teoría que la reduzca a una sola forma —obligación, coacción, persuasión— puede dar cuenta de su riqueza. Las compilaciones de **Drummond y Embree (2002)** y **Sanders y Wisniewski (2012)** documentan esta diversidad de enfoques y muestran que la fenomenología moral no es un bloque monolítico, sino un campo de investigación en tensión.

Esta tradición fenomenológica ilumina la pluralidad de la experiencia normativa. La misma norma puede ser vivida como **obligación** (cuando se experimenta como una exigencia que brota del encuentro con el otro, como en Levinas), como **coacción** (cuando se impone desde fuera y contradice la sensibilidad del sujeto), como

persuasión (cuando se acepta tras un proceso de deliberación y resonancia afectiva), o como **irrelevancia** (cuando no encuentra eco en la experiencia vivida). La fenomenología no resuelve el problema de la universalidad; lo **describe** con una precisión que las teorías normativas abstractas no alcanzan. Y al describirlo, muestra que la universalidad no es solo imposible entre grupos; es imposible también dentro de cada sujeto, en cada momento de su vida, en cada encuentro con el otro.

8. La consecuencia ética: comprender sin juzgar

La consecuencia ética de todo esto es que **no podemos juzgar la conducta de alguien sin comprender su experiencia de la norma**. El que cumple por miedo no es una persona moral; es una persona sometida. El que transgrede por liberación no es una persona inmoral; es una persona que afirma otra moral. El que ignora no es una persona indiferente; es una persona para la que esa norma no tiene relevancia. La ética del parentesco cósmico no juzga las conductas desde fuera; **comprende las experiencias desde dentro**. Y al comprenderlas, puede dialogar con ellas, sin imponer, sin condenar, sin excluir.

Esto no significa renunciar a la crítica. Se puede criticar una moral, una práctica, una institución. Se puede argumentar que ciertas prácticas son dañinas, que ciertas instituciones son injustas, que ciertos valores son incompatibles con la vida en común. Pero la crítica no es imposición. La crítica es **argumentación**. Y la argumentación respeta la libertad del otro para aceptar o rechazar. La fenomenología de la norma nos recuerda que, detrás de cada conducta, hay una experiencia. Y que esa experiencia es siempre singular, irrepetible, digna de ser comprendida antes de ser juzgada.

V. Los grandes problemas como problemas sin solución completa

1. La escala de los problemas

Los problemas que este libro aborda en los capítulos siguientes —la violencia, la destrucción ecológica, el especismo, la explotación, la guerra, la pobreza, la discriminación— no son problemas de una persona. Son problemas que implican a **millones, a miles de millones de personas**.

Y esas personas tienen morales distintas, intereses distintos, poderes distintos. No hay un punto de vista único desde el cual puedan ser resueltos. No hay una moral que todos puedan adoptar. No hay una autoridad que todos reconozcan.

Esto significa que estos problemas son **irresolubles en su totalidad**. No porque no sepamos qué hacer, sino porque no podemos lograr que todos hagan lo que sabemos que habría que hacer. La solución completa requeriría una transformación total de las condiciones que los producen, y esa transformación es imposible en un mundo plural, conflictivo y contingente.

Pero esto no significa que sean **irresolubles en cada caso particular**. Significa que no tienen **solución completa**, pero sí **soluciones parciales**. La distinción es crucial.

2. La imposibilidad de la solución completa

La solución completa de un problema requeriría:

- **Unanimidad de criterios de actuación:** que todos los implicados estén de acuerdo en qué hacer.
- **Unanimidad de intereses:** que lo que beneficia a unos no perjudique a otros.
- **Unanimidad de poderes:** que todos tengan la misma capacidad de actuar.
- **Unanimidad de circunstancias:** que las condiciones sean las mismas para todos.
- **Unanimidad de generaciones:** que las generaciones futuras estén de acuerdo con las decisiones del presente.

Ninguna de estas unanimidades es posible. Las morales son plurales; los intereses son conflictivos; los poderes son desiguales; las circunstancias cambian; las generaciones futuras no pueden votar. La solución completa es una quimera.

3. La posibilidad de las soluciones parciales

Pero las soluciones parciales son posibles. La historia está llena de ellas:

- **La abolición de la esclavitud formal** fue una solución parcial. No eliminó la explotación, pero eliminó una forma legal de explotación.
- **La conquista del sufragio femenino** fue una solución parcial. No eliminó el patriarcado o los conflictos de género, pero amplió los derechos políticos de las mujeres.
- **La erradicación de la viruela** fue una solución parcial. No eliminó las enfermedades infecciosas, pero eliminó una de las más letales.
- **El Protocolo de Montreal** fue una solución parcial. No eliminó la destrucción de la capa de ozono, pero redujo drásticamente las emisiones de CFC.
- **La prohibición de las minas antipersona** fue una solución parcial. No eliminó las guerras, pero redujo el sufrimiento de las poblaciones civiles.

Estas soluciones parciales no requirieron unanimidad. Requirieron **acción concertada** de grupos que compartían suficientes valores como para actuar juntos. Y lograron mejoras reales, aunque provisionales, aunque imperfectas, aunque reversibles.

La tarea ética no es resolver los problemas en su totalidad. Es **lograr soluciones parciales, reducir el daño, ampliar los derechos, mejorar las condiciones**. Y eso es posible sin unanimidad, sin universalidad, sin tribunal cósmico.

4. La lección de los fracasos históricos

La historia está llena de intentos de lograr la solución completa: las cruzadas, las guerras de religión, los colonialismos, los totalitarismos, las revoluciones, las utopías.

Todos han fracasado. No porque les faltara poder, sino porque la solución completa es imposible.

Los intentos de imponer una moral única han producido guerras, genocidios, opresión, resistencia y sufrimiento. La lección es clara: **la pretensión de una moral universal conduce a la violencia**. No porque la moral sea mala, sino porque la imposición de una moral a quienes no la comparten es una forma de violencia.

VI. El error que conduce a las guerras

Este es el punto central del capítulo. **La creencia en la posibilidad de una moral universal es un error que conduce a las guerras.**

Si creo que mi moral es la verdadera, la única, la universal, entonces tengo el deber de imponerla. Si creo que quienes no la siguen están equivocados, entonces tengo el derecho de corregirlos. Si creo que la historia avanza hacia mi moral, entonces tengo la obligación de acelerar ese avance.

Esta lógica —que ha sido la lógica de las cruzadas, de las guerras santas, de los colonialismos, de los totalitarismos— conduce a la violencia. No porque los que la sostienen sean malvados, sino porque creen sinceramente que están haciendo el bien.

La ética del parentesco cósmico rechaza esta lógica. No porque renuncie a sus valores, sino porque reconoce que **ninguna moral puede imponerse universalmente**. La única forma coherente de transmitir una moral es la invitación. La única forma coherente de convivir con otras morales es el diálogo. La única forma coherente de habitar un mundo plural es la **cosmopolítica**: la negociación permanente entre perspectivas distintas.

Esto no significa renunciar a la crítica. Se puede criticar una moral, una práctica, una institución. Se puede argumentar que ciertas prácticas son dañinas, que ciertas instituciones son injustas, que ciertos valores son incompatibles con la vida en común. Pero la crítica no es imposición. La crítica es **argumentación**. Y la argumentación respeta la libertad del otro para aceptar o rechazar.

VII. Los apoyos

Esta tesis no es una ocurrencia aislada. Tiene apoyos en múltiples tradiciones y autores. Conviene recorrerlos para mostrar que no se trata de una posición excéntrica, sino de una tradición sólida y respetable.

1. Los precursores de la tesis fuerte

Friedrich Nietzsche. En *La genealogía de la moral* (1887) y *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche sostiene que los conceptos morales universales son invenciones

humanas que ocultan relaciones de poder. No hay «hechos morales» independientes de la voluntad de poder. La pretensión de universalidad es una forma de resentimiento disfrazado de virtud.

J.L. Mackie. En *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), Mackie argumenta que no hay valores objetivos en el universo. Cuando decimos «matar es objetivamente malo», presuponemos una propiedad moral que no existe. La «universalidad» de la moral es una proyección. Su «Teoría del Error» es una de las críticas más rigurosas al realismo moral.

Gilbert Harman. En *The Nature of Morality* (1977), Harman sostiene que los juicios morales son relativos a convenciones sociales. No hay verdades morales universales porque no hay hechos morales universales. La moral es una construcción social, no un descubrimiento de verdades eternas.

Richard Rorty. En *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989), Rorty sostiene que la moral no es un descubrimiento de verdades universales, sino una construcción de solidaridad comunitaria. La pretensión de universalidad es una forma de etnocentrismo disfrazado. Su «ironista liberal» es el que reconoce la contingencia de sus propios valores y, precisamente por eso, se compromete con ellos sin pretender imponerlos.

Michel Foucault. En *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), Foucault muestra que los discursos morales son dispositivos de poder. La pretensión de universalidad es una estrategia de normalización. La moral no es un ámbito neutro de principios; es un campo de batalla de fuerzas sociales.

Jacques Derrida. En *La escritura y la diferencia* (1967), Derrida deconstruye la idea de un «significado trascendental» que pudiera fundamentar la universalidad moral. La justicia, para Derrida, no es un conjunto de normas universales, sino una exigencia infinita que ninguna norma puede agotar.

Bernard Williams. En *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), Williams sostiene que la ética sistemática —incluida la pretensión de universalidad— es un proyecto fallido. La moral es una práctica local, histórica, contingente. Su crítica al «sistema moral» y su defensa del particularismo ético son fundamentales para la tesis fuerte.

Alasdair MacIntyre. En *After Virtue* (1981) y *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), MacIntyre sostiene que las tradiciones morales son inconmensurables. No hay un criterio universal para evaluarlas. La pretensión de universalidad es una ilusión de la Ilustración.

Isaiah Berlin. En *The Crooked Timber of Humanity* (1990), Berlin defiende el pluralismo de valores: no hay una única respuesta correcta a las preguntas morales, y la pretensión de universalidad conduce al totalitarismo. Su crítica al monismo moral es una de las más influyentes del siglo XX.

John Gray. En *Two Faces of Liberalism* (2000), Gray propone el *modus vivendi*: la coexistencia pacífica de formas de vida distintas es preferible a la búsqueda de una verdad única. La diferencia es legítima; la uniformidad es una amenaza.

2. El pluralismo de valores

Isaiah Berlin argumenta que no hay una única respuesta correcta a las preguntas morales. Hay múltiples bienes que pueden entrar en conflicto y que no son reducibles a un denominador común. El **monismo** —la creencia en una única verdad moral— es la raíz del totalitarismo.

John Gray propone el **modus vivendi**: la coexistencia pacífica de formas de vida distintas es preferible a la búsqueda de una verdad única. La diferencia es legítima.

Thomas Nagel muestra que los valores no forman un sistema unificado. Hay valores que entran en conflicto y que no pueden ordenarse jerárquicamente. Su ensayo «The Fragmentation of Value» (1979) es una referencia importante.

Michael Walzer distingue entre moral «densa» (ligada a contextos concretos) y moral «delgada» (principios mínimos compartidos). No hay una moral universal; hay una pluralidad de morales densas y algunos principios delgados que permiten el diálogo.

3. La inconmensurabilidad de las tradiciones

Alasdair MacIntyre sostiene que las tradiciones morales son **inconmensurables**: no comparten un criterio común de evaluación. No se puede demostrar que una tradición sea superior a otra desde fuera de ambas.

Charles Taylor muestra que las concepciones del bien varían histórica y culturalmente. La moral moderna no es la culminación de un progreso; es una construcción histórica entre otras.

Richard Shweder documenta que las morales varían en sus fundamentos. Distingue tres éticas: la ética de la autonomía, la ética de la comunidad y la ética de la divinidad. Ninguna es reducible a las otras.

4. La filosofía del lenguaje y las formas de vida

Ludwig Wittgenstein introduce el concepto de **formas de vida** (*Lebensformen*). El significado de los conceptos —incluidos los morales— depende de la forma de vida en la que se usan. No hay un lenguaje moral universal; hay **juegos de lenguaje** morales, cada uno con sus reglas.

5. La antropología y la pluralidad ontológica

Clifford Geertz muestra que las culturas son sistemas de significados que no son reducibles unos a otros. La moral es parte de esos sistemas.

Philippe Descola documenta cuatro ontologías (naturalismo, animismo, totemismo, analogismo) que organizan la experiencia de modos distintos. Cada ontología tiene su propia moral.

Eduardo Viveiros de Castro muestra que el perspectivismo amerindio reconoce múltiples mundos, múltiples perspectivas, múltiples verdades. La pretensión de una moral única es una ilusión del naturalismo occidental.

Arturo Escobar propone el **pluriverso**: un mundo donde quepan muchos mundos.

Boaventura de Sousa Santos denuncia el **epistemicidio** que ha marginado los saberes no occidentales. Propone una **ecología de saberes**.

6. Las tradiciones no occidentales

El jainismo ofrece el *anekāntavāda*: la doctrina de la multiplicidad de perspectivas. Toda afirmación es parcial. Ninguna perspectiva agota la realidad.

El budismo ofrece la noción de *upāya* (medios hábiles): la enseñanza se adapta al contexto, al interlocutor, a las circunstancias. La moral no se impone; se **adapta**.

El confucianismo distingue entre el *lǐ* (ritual) y la *fǎ* (ley). El *lǐ* se cultiva y se adapta; la *fǎ* se impone y se sanciona.

El daoísmo ofrece el *wú wéi* (no-acción): no forzar, no imponer. Zhuangzi critica toda imposición moral como una forma de violencia.

El Ubuntu africano ofrece la comprensión de que la persona se constituye en la relación. No hay una moral universal; hay una moral comunitaria.

El islam ofrece la noción de *ijtihād*: el esfuerzo de interpretación. La *sharīa* no es un código fijo; es un camino que se interpreta según las circunstancias.

El judaísmo ofrece la noción de *mahloket*: la disputa sagrada. El Talmud está lleno de disputas entre rabinos que no se resuelven.

El cristianismo ofrece la noción de *oikonomia*: la adaptación de la norma a las circunstancias.

7. La sociología y la ciencia política

Max Weber habla del **politeísmo de los valores**: los valores no forman un sistema único; son múltiples y conflictivos.

Émile Durkheim muestra que la moral varía según las sociedades. No hay una moral universal; hay morales sociales, colectivas, históricas.

Peter Berger analiza el **pluralismo** como condición moderna. La coexistencia de múltiples morales es un hecho irreversible.

Zygmunt Bauman muestra que la moral moderna ha perdido su fundamento único. Ya no hay un código moral universal; hay una pluralidad de códigos que coexisten sin jerarquía.

Ulrich Beck propone el **cosmopolitismo** como reconocimiento de la pluralidad. No se trata de imponer una moral global, sino de negociar entre múltiples morales.

James C. Scott documenta las formas en que las comunidades han resistido la imposición de morales estatales. Han desarrollado **infrapolíticas**: formas de resistencia cotidiana que no confrontan directamente el poder, sino que lo eluden.

8. La decolonialidad

Aníbal Quijano muestra que la colonialidad es una estructura de poder que impone una moral (la occidental) sobre otras morales.

Walter Dignolo propone la **desobediencia epistémica**: el rechazo de la pretensión universal de la moral occidental.

Enrique Dussel propone una ética que parte de los excluidos, de los marginados, de los que no tienen voz.

Ailton Krenak dice: «Los blancos creen que el mundo se acaba, pero para nosotros el mundo ya se acabó muchas veces». La moral occidental no es la única.

Davi Kopenawa describe el mundo yanomami como un tejido de *xapiri*. La moral yanomami no es la moral occidental; es otra moral, con sus propios criterios.

9. La filosofía de la complejidad

Edgar Morin propone una ética de la complejidad: reconocer la pluralidad, la incertidumbre, la ambigüedad.

Hans Jonas reconoce que la responsabilidad es plural y conflictiva. No hay una respuesta única a los dilemas morales.

Ivan Illich critica las instituciones que imponen morales únicas. Propone la **convivencialidad**: la coexistencia de formas de vida distintas, sin imposición.

Cornelius Castoriadis muestra que las sociedades se instituyen a sí mismas a través de imaginarios sociales. No hay una moral universal; hay morales instituidas, históricas, contingentes.

10. Los interlocutores críticos ausentes### 10. Los interlocutores críticos: diálogo sin imposición

La tesis fuerte de este capítulo —que ninguna moral puede ser universal y que la universalidad de validez es un concepto vacío— no pretende refutar definitivamente a nadie. No hay tribunal cósmico que dicte sentencias, y no vamos a erigirnos nosotros en ese tribunal. Lo que hay son propuestas filosóficas que compiten, se influyen, se

contradicen. Estas páginas ofrecen una de ellas. No la mejor para todos, no la única verdadera, no la que todos deberían adoptar. Simplemente, la nuestra.

Eso no significa ignorar a quienes piensan distinto. Al contrario: dialogar con los críticos es parte de la honestidad intelectual. Los autores que siguen no son enemigos de la tesis fuerte; son **interlocutores** cuyas objeciones merecen ser consideradas. No los refutamos; mostramos en qué se diferencia nuestra propuesta. No decimos que estén equivocados; decimos que proponemos otra cosa. Y dejamos abierta la posibilidad de que el lector elija.

Derek Parfit. En *On What Matters* (2011), Parfit defiende un realismo moral robusto. Sostiene que hay verdades morales objetivas, independientes de las creencias humanas. Su argumento es que, si hay razones para actuar, esas razones son hechos normativos que existen independientemente de que alguien las reconozca. Para Parfit, la moral no es una construcción humana, sino un descubrimiento de verdades que están ahí, esperando ser reconocidas.

Nuestra propuesta se diferencia de la suya en un punto fundamental: **no postula un “tercer reino” de verdades normativas**. Parfit necesita un fundamento no-humano para la moral. Nosotros no. Para nosotros, la moral es una construcción humana, una adopción de grupos, una elección informada. No hay hechos normativos independientes de la mente porque no hay una instancia no-humana que los sustente. La reificación del “Bien” como entidad cósmica es, a nuestro juicio, un espejismo lingüístico-cognitivo. Pero no decimos que Parfit esté equivocado. Decimos que nuestra propuesta no necesita ese postulado, y que preferimos una explicación que no recurra a entidades metafísicas.

¿Refuta esto a Parfit? No. Parfit tiene argumentos sofisticados que no abordamos aquí en toda su complejidad. Su realismo es una opción filosófica respetable, defendida por uno de los filósofos morales más importantes del siglo XX. Nosotros elegimos otra opción. Y dejamos que el lector decida si prefiere postular verdades morales objetivas o reconocer que la moral es una construcción humana. Ninguna de las dos posiciones se demuestra definitivamente. Ambas se eligen.

Christine Korsgaard. En *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (2009), Korsgaard desarrolla un constructivismo moral que, sin postular un tribunal cósmico, fundamenta la normatividad en la estructura misma de la agencia. Su argumento es que la agencia tiene estándares constitutivos: no puedes actuar sin constituirte como agente, y constituirte como agente implica ciertas cosas. La normatividad no viene de fuera; viene de la estructura de la acción misma.

Nuestra propuesta es, en algunos aspectos, **cercana** a la de Korsgaard. La coherencia ontológica que defendemos —“lo que hacemos nos constituye”— resuena con su idea de que la agencia se constituye a sí misma a través de sus acciones. Pero hay una

diferencia sustantiva. Korsgaard cree que hay **estándares constitutivos** que obligan necesariamente: no puedes ser un agente sin cumplir ciertas normas. Nosotros creemos que hay **elecciones** que constituyen: puedes elegir qué tipo de agente quieres ser, y esa elección no está determinada por la estructura de la agencia. La coherencia, para nosotros, no es una obligación constitutiva; es una **práctica** que se cultiva. No decimos que Korsgaard esté equivocada. Su constructivismo es una propuesta sólida y rigurosa. Simplemente, proponemos otra cosa: una ética de la coherencia elegida, no de la constitución necesaria.

Jürgen Habermas. En *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y *Facticidad y validez* (1992), Habermas defiende una ética del discurso que pretende fundamentar normas universales a partir de las condiciones pragmáticas de la comunicación. Su argumento es que quien argumenta presupone implícitamente normas de igualdad, reciprocidad y respeto que trascienden su contexto particular. La comunicación, para Habermas, contiene ya una exigencia de universalidad.

Nuestra propuesta se diferencia de la suya en un punto decisivo: **esas presuposiciones pragmáticas no generan obligaciones universales porque solo obligan a quien elige participar en la argumentación.** Quien no argumenta —quien impone, quien calla, quien se retira— no está sujeto a esas presuposiciones. La ética del discurso confunde las condiciones de la argumentación con las condiciones de la moral. La argumentación es una práctica entre otras; la moral es una adopción de grupos. No decimos que Habermas esté equivocado. Su ética del discurso es una de las propuestas más influyentes de la filosofía contemporánea. Pero nosotros no la adoptamos. Preferimos una ética que no presuponga una racionalidad comunicativa universal, sino que reconozca la pluralidad irreductible de las morales.

Las presuposiciones pragmáticas de la argumentación no son inevitables para todo ser capaz de comunicación. Quien argumenta, presupone igualdad, reciprocidad y respeto. Eso es usualmente cierto. Pero la cuestión es si esas presuposiciones obligan o solo describen. Describen lo que ocurre cuando alguien ya está dentro de una práctica argumentativa. No obligan a nadie a entrar en ella. Y no impiden que quien está dentro la traicione.

La historia de los conflictos armados es la prueba empírica más contundente. Quienes argumentan —los diplomáticos, los juristas, los líderes políticos— se matan entre sí. Argumentan que el otro es un enemigo, un infiel, un traidor, un obstáculo. La argumentación no genera paz. No genera acuerdo. No genera respeto. Genera, en el mejor de los casos, la posibilidad de un diálogo que puede fracasar. Y en el peor, genera sofismas para justificar la violencia.

Habermas y Apel pueden responder que esas son argumentaciones fallidas, que no cumplen las presuposiciones pragmáticas. Pero esa respuesta es circular: define la argumentación válida como la que cumple las presuposiciones, y luego dice que quien no las cumple no está argumentando de verdad. El problema es que nadie argumenta «de verdad» en ese sentido. La argumentación real es siempre estratégica, interesada,

parcial. Las presuposiciones pragmáticas son un ideal regulativo, no un hecho antropológico. Y como ideal regulativo, no obligan a nadie. Solo invitan. En Apel, la pretensión de fundamentación última hace aún más problemática la objeción, porque convierte un ideal regulativo en una necesidad trascendental.

John Rawls. En *A Theory of Justice* (1971) y *Political Liberalism* (1993), Rawls propone una concepción de la justicia que, sin ser metafísicamente universal, pretende ser razonable para todos los ciudadanos de una sociedad plural. Su “consenso entrecruzado” es un intento de fundamentar principios compartidos sin recurrir a una moral comprehensiva. Rawls busca un mínimo común denominador que permita la convivencia en sociedades plurales. Rawls mismo reconocía que su teoría era para sociedades liberales, no para todo el mundo.

Nuestra propuesta es **compatible** con Rawls en algunos aspectos: el pluralismo, la búsqueda de acuerdos sin fundamentos metafísicos, la idea de que la moral se distribuye por afinidad. Pero diferimos en un punto crucial. Rawls cree que se puede llegar a un **consenso entrecruzado** sobre principios de justicia. Nosotros creemos que ni siquiera eso es posible más allá de un **modus vivendi**. El pluralismo es más radical de lo que Rawls supone. No hay un “consenso entrecruzado” que trascienda las diferencias; hay coexistencias pacíficas, negociaciones provisionales, acuerdos locales y revisables. No decimos que Rawls esté equivocado. Su liberalismo político es una propuesta valiosa. Simplemente, proponemos otra cosa: una ética que no aspire al consenso, sino a la conversación.

El consenso entrecruzado no es más que un modus vivendi en el mejor de los casos. Rawls dice que en sociedades plurales se puede alcanzar un consenso entrecruzado sobre principios de justicia. Pero ese consenso presupone condiciones que no se dan en los problemas que este libro aborda. Presupone sociedades con instituciones liberales estables, con tradiciones de tolerancia, con niveles de bienestar que permiten el lujo de la deliberación. Presupone un «pluralismo razonable» que en la práctica no existe.

Fuera de esas condiciones —que son la excepción, no la regla— el consenso no se alcanza. Los problemas que este libro enumera en los capítulos 8 a 13 existen precisamente porque no hay consenso. Si hubiera consenso sobre cómo resolver el cambio climático, ya se habría resuelto. Si hubiera consenso sobre cómo abolir la trata, ya se habría abolido. Si hubiera consenso sobre cómo alimentar al mundo sin destruir ecosistemas, ya se habría hecho.

Rawls puede hablar de consenso entrecruzado en sociedades plurales estables. Pero esos no son los problemas globales, estructurales, donde el consenso no existe ni puede existir. Y ahí Rawls no ayuda. Su teoría es local, no global. Es para la convivencia dentro de una sociedad liberal, no para la transformación de un mundo donde la mayoría de las sociedades no son liberales.

Thomas Scanlon. En *What We Owe to Each Other* (1998), Scanlon propone una ética contractualista que fundamenta la moral en la idea de “razones que nadie podría rechazar razonablemente”. Su argumento es que hay razones para actuar que son independientes de las preferencias individuales. La moral, para Scanlon, se basa en lo que es razonablemente aceptable para todos.

Nuestra propuesta se diferencia de la suya en un punto fundamental: **lo que es “razonable” para un sujeto puede no serlo para otro.** Lo que “nadie podría rechazar” depende de quién es ese “nadie”. El contractualismo de Scanlon presupone un sujeto racional abstracto que no tiene en cuenta la pluralidad de experiencias normativas que hemos descrito en la sección 6. Para nosotros, no hay un “punto de vista moral” único desde el cual evaluar las razones. Hay múltiples puntos de vista, múltiples experiencias, múltiples morales. No decimos que Scanlon esté equivocado. Su contractualismo es una propuesta rigurosa. Pero nosotros no la adoptamos. Preferimos una ética que no presuponga una racionalidad universal, sino que reconozca la pluralidad irreductible de las perspectivas.

Hay una objeción más radical que conviene explicitar. No se trata solo de que las presuposiciones pragmáticas, los consensos entrecruzados o las morales delgadas no existan empíricamente. Se trata de que **el concepto mismo de consenso es inalcanzable.** En toda democracia real —incluidas las más avanzadas— hay disidentes, opositores, minorías que no están de acuerdo. Las decisiones no se toman por consenso, sino por votación. Y la votación no es consenso: es un mecanismo para decidir cuando no hay consenso. La mayoría impone su decisión a la minoría, que no consiente. Llamar a eso “consenso” es suavizar, disimular u ocultar la imposición bajo un lenguaje de acuerdo.

Esto no es un defecto de las democracias imperfectas. Es la estructura misma de toda decisión colectiva. No hay consenso porque no puede haberlo. Hay conflicto, negociación, votación, imposición. El consenso es un ideal regulativo que nunca se alcanza, y que a menudo sirve para legitimar la dominación de unos sobre otros.

Habermas, Apel, Rawls y Walzer postulan el consenso como condición de posibilidad de la moral. Pero lo que existe de hecho es la lucha de poder, la imposición de mayorías sobre minorías, la dominación de poderosos sobre débiles. Y ninguna de esas realidades puede fundar una moral universal. Solo pueden fundar morales locales, contingentes, conflictivas, que se imponen por la fuerza o por la astucia.

Ni siquiera los filósofos que postulan el consenso como fundamento de la moral pueden ponerse de acuerdo sobre qué es el consenso. La falta de consenso sobre el consenso es, ella misma, un caso de pluralidad moral que no logra acuerdos. Habermas habla de un consenso contrafáctico en una comunidad ideal de comunicación. Apel distingue entre consenso de hecho y consenso de derecho, y funda este último en una comunidad ilimitada de comunicación. Rawls habla de un consenso entrecruzado, local, estable por razones morales, limitado a sociedades liberales con

pluralismo razonable. Walzer habla de una moral delgada que ni siquiera es un consenso positivo, sino un mínimo negativo que emerge ocasionalmente.

Cuatro autores, cuatro conceptos distintos de consenso. No coinciden en qué es el consenso, ni en quiénes deben participar, ni en qué condiciones se alcanza, ni en qué alcance tiene. La tesis fuerte no niega que estos autores sean valiosos. Niega que sus propuestas resuelvan el problema que este libro aborda. Porque el problema no es cómo alcanzar el consenso —eso es imposible—, sino cómo habitar el disenso sin violencia. Y para eso, el consenso no sirve. Sirve, en todo caso, la invitación al diálogo, la negociación permanente, la cosmopolítica. Pero eso no es consenso. Es conversación. Y la conversación no garantiza el acuerdo. Solo lo intenta.

Estos autores no son enemigos de la tesis fuerte. Son **interlocutores** cuyas objeciones merecen ser consideradas. No los refutamos; dialogamos con ellos. Mostramos en qué se diferencia nuestra propuesta. No decimos que estén equivocados; decimos que proponemos otra cosa. Y dejamos abierta la posibilidad de que el lector elija.

Porque eso es lo que somos: **una propuesta entre otras**. No la mejor para todos, no la única verdadera, no la que todos deberían adoptar. Simplemente, la nuestra. La ofrecemos porque resuena con nosotros. Quien resuene con ella, bienvenido sea. Quien no, que siga su camino. La ética no es una guerra. Es una conversación.

VIII. Lo que esto significa para nuestra propuesta

1. La ética del parentesco cósmico no es universal

No porque sea débil, sino porque **ninguna moral puede serlo**. Es una propuesta situada, con raíces en tradiciones diversas, que aspira a ser **útil** para quienes eligen adoptarla. No pretende valer para todos; pretende resonar en quienes comparten suficientes valores como para reconocerse en ella.

2. La ética del parentesco cósmico no resuelve los grandes problemas

No porque sea insuficiente, sino porque **ninguna moral resuelve todos los problemas**. Los problemas éticos no tienen solución completa. Lo que podemos hacer es **lograr soluciones parciales, reducir el daño, ampliar los derechos, mejorar las condiciones**. Y **habitarlos con lucidez**, con coherencia, con *ahimsa*.

3. La ética como conversación

La ética no es una guerra. Es una **conversación**. Una conversación no busca vencer al interlocutor; busca comprenderlo, aprender de él, encontrar puntos de acuerdo, reconocer las diferencias. Una conversación no impone; propone. No exige; invita. No cierra; abre.

Esta es la diferencia entre una ética que se cree universal y una ética que se sabe situada. La primera conduce a la guerra. La segunda conduce a la conversación.

4. La ética como invitación

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

Quien resuene con ella, bienvenido sea. Quien no, que siga su camino. La ética no es una guerra. Es una **conversación**.

IX. Transición a los «imposibles éticos»

Lo que sigue no es una lista de soluciones. Es un ejercicio de pensamiento ético ante lo irresoluble. No esperen una moral universal que termine con los problemas del mundo. Esperen herramientas para habitarlos con lucidez.

Los 45 problemas que abordaremos —la violencia, la destrucción ecológica, el especismo, la explotación, la guerra, la pobreza, la discriminación— no serán resueltos. Serán **pensados** desde la ética del parentesco cósmico. No con la pretensión de imponer una solución, sino con la humildad de quien reconoce que ningún sistema moral puede resolver todos los problemas.

Lo que podemos ofrecer es:

- **Herramientas de análisis** para comprender la complejidad de cada problema.
- **Criterios de decisión** para orientar la acción en contextos de incertidumbre.
- **Prácticas de coherencia** para habitar los problemas sin escindirse.
- **Comunidades de apoyo** para sostener la coherencia en un mundo incoherente.

No prometemos soluciones. Prometemos **lucidez**. No prometemos unanimidad. Prometemos **diálogo**. No prometemos un mundo sin violencia. Prometemos **habitar la violencia con ahimsa**.

X. Cierre: la ética como conversación

La creencia en la posibilidad de una moral universal es un error que conduce a las guerras. No porque la moral sea mala, sino porque la imposición de una moral a quienes no la comparten es una forma de violencia.

La historia está llena de intentos de lograr la unanimidad moral. Todos han fracasado. No porque les faltara poder, sino porque la unanimidad es imposible. La pluralidad moral es una condición estructural de la vida humana.

Reconocer esto no es renunciar a la ética. Es **fundarla** en su terreno propio: el terreno de la libertad, de la pluralidad, de la contingencia. No hay una moral universal; hay morales que coexisten, dialogan, se influyen, se contradicen. La tarea de la ética no es imponer una de ellas, sino **aprender a convivir** con todas.

La ética del parentesco cósmico no pretende ser la moral universal. Pretende ser una **invitación a la coherencia**, una **práctica de atención**, un **arte de habitar** un mundo plural sin imponer, sin dominar, sin destruir.

Si esta invitación resuena en alguien, bienvenido sea. Si no resuena, que siga su camino. La ética no es una guerra. Es una **conversación**.

Bibliografía del capítulo

Aristóteles. (s. IV a.C./2002). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial.

Bauman, Z. (1993). *Postmodern Ethics*. Blackwell.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage.

Beck, U. (2006). *Cosmopolitan Vision*. Polity Press.

Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.

Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.

Berlin, I. (1990). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. John Murray.

Berlin, I. (2002). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Cátedra.

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Seuil.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Drescher, S. (1977). *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*. University of Pittsburgh Press.

Drummond, J. J., & Embree, L. (Eds.). (2002). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*. Kluwer Academic Publishers.

Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Alcan.

- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Edicol.
- Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.
- Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. New Left Books.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Gallimard.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books.
- Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism*. Polity Press.
- Gray, J. (2007). *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Farrar, Straus and Giroux.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Suhrkamp.
- Haidt, J. (2001). The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*, 108(4), 814-834.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon.
- Harman, G. (1977). *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. Oxford University Press.
- Henrich, J. (2020). *The WEIRDest People in the World*. Farrar, Straus and Giroux.
- Horgan, T., & Timmons, M. (2008). What Does Moral Phenomenology Tell Us About Moral Objectivity? *Social Philosophy and Policy*, 25(1), 267-300.
- Husserl, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, 1908-1914* (Hua XXVIII). Kluwer.
- Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.
- Jaini, P. S. (1998). *The Jaina Path of Purification*. Motilal Banarsidass.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Insel.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.

Korsgaard, C. (2009). *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.

Laozi. (s. IV a.C./2003). *Dao De Jing*. Trad. de D. C. Lau. Penguin.

Lapsley, D. K., & Narvaez, D. (2004). A Social-Cognitive Approach to the Moral Personality. En D. K. Lapsley & D. Narvaez (Eds.), *Moral Development, Self, and Identity* (pp. 189-212). Lawrence Erlbaum Associates.

Lapsley, D. K. (2016). Moral Self-Identity and the Social-Cognitive Theory of Virtue. En J. Annas, D. Narvaez, & N. E. Snow (Eds.), *Developing the Virtues: Integrating Perspectives* (pp. 113-133). Oxford University Press.

Levinas, E. (1961/2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. University of Notre Dame Press.

Mackie, J.L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin Books.

Merleau-Ponty, M. (1945/1993). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.

Metz, T. (2007). Toward an African Moral Theory. *Journal of Political Philosophy*, 15(3), 321-341.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.

Morin, E. (2004). *La méthode, tome 6: Éthique*. Seuil.

Nagel, T. (1979). The Fragmentation of Value. En *Mortal Questions* (pp. 128-141). Cambridge University Press.

Nāgārjuna. (c. 200 d.C./2002). *Mūlamadhyamakakārikā*. Trotta.

Narvaez, D., & Lapsley, D. K. (2009). Moral Identity and the Development of Moral Character. En D. Narvaez & D. K. Lapsley (Eds.), *Personality, Identity, and Character: Explorations in Moral Psychology* (pp. 3-11). Cambridge University Press.

- Nietzsche, F. (1886/2007). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1887/2008). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Nussbaum, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge University Press.
- Organización Internacional del Trabajo. (2022). *Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage*. ILO.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. Oxford University Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Sanders, M., & Wisniewski, J. J. (Eds.). (2012). *Ethics and Phenomenology*. Lexington Books.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press.
- Scheler, M. (1913-1916/2001). *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Caparrós Editores.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W. W. Norton.
- Shweder, R. A. (1991). *Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Harvard University Press.
- Shweder, R. A. (2003). *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology*. Harvard University Press.
- Sinnott-Armstrong, W. (2008). Is Moral Phenomenology Unified? *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7(1), 85-97.
- Smith, A. (1776/2007). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. MetaLibri.

Sousa Santos, B. de. (2007). *Another Knowledge Is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Verso.

Sousa Santos, B. de. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.

Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Presses Universitaires de France.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books.

Walzer, M. (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Harvard University Press.

Weber, M. (1919/2004). *El político y el científico*. Alianza.

Weber, M. (1905/2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.

Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. University of North Carolina Press.

Wittgenstein, L. (1953/2004). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.

Zhuangzi. (s. IV a.C./2006). *Zhuangzi: The Complete Writings*. Trad. de B. Watson. Columbia University Press.

Parte VI: Los imposibles éticos

Capítulo 8: Los discursos morales en conflicto: violencias directas y estructurales contra seres humanos

I. Un cambio de enfoque: de la condena al mapa

En el capítulo anterior establecimos que estos problemas son «imposibles éticos». Ahora debemos dar un paso más. La condena moral —decir «esto está mal»— es necesaria, pero insuficiente. No basta con saber que un genocidio es un mal, que una guerra es un mal, que la trata de personas es un mal. Lo que necesitamos, para pensar estos problemas con rigor, es comprender **qué discursos morales sostienen estas conductas**.

Porque quienes las llevan a cabo no son, en su mayoría, «inmorales». Son personas que actúan según un sistema moral. Tienen razones. Tienen justificaciones. Tienen tradiciones, instituciones, narrativas que les dan coherencia. Y si no comprendemos esos discursos, no podemos dialogar con ellos. No podemos ni refutarlos, ni transformarlos, ni aprender de ellos.

Este capítulo no se limita, por tanto, a exponer nuestra posición sobre cada problema. Eso ya lo hicimos en el capítulo anterior, y fue útil. Pero ahora queremos algo distinto: **un mapa de los discursos morales en conflicto**. Un inventario de las justificaciones que los distintos grupos esgrimen. Un reconocimiento de que la ética no es un monólogo nuestro contra el mundo, sino un **diálogo entre múltiples tradiciones morales** que compiten, se contradicen, se influyen y, en ocasiones, se ignoran.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada una de estas violencias? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos para quienes los adoptan? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

Este enfoque tiene una ventaja que la simple condena no tiene: nos obliga a reconocer que **nosotros también somos un discurso moral entre otros**. No hablamos desde un tribunal neutral. Hablamos desde una tradición particular —la del *ahimsa*, el zoe-centrismo, el perspectivismo, la coherencia ontológica— que tiene raíces históricas y que compite con otras. Reconocer esto no debilita nuestra posición; la vuelve más honesta y más capaz de dialogar.

II. La noción de «justificación moral»

Antes de entrar en cada problema, conviene precisar qué entendemos por «discurso moral» o «justificación moral».

Un **discurso moral** es un conjunto entrelazado de creencias, valores, narrativas y prácticas que permiten a un grupo de personas: 1. **Interpretar** el mundo (qué es bueno, qué es malo, qué es valioso, qué es despreciable). 2. **Orientar** la acción (qué se

debe hacer, qué se debe evitar). 3. **Justificar** las conductas (por qué lo que hacemos es correcto, o al menos aceptable). 4. **Excluir** alternativas (por qué las otras formas de actuar son incorrectas, inferiores o peligrosas).

Todo ser humano tiene un discurso moral. No siempre es explícito. No siempre es sistemático. Pero existe. Incluso quien dice «no tengo moral» está adoptando una posición moral (el rechazo de la moral como tal). Incluso quien dice «hago lo que quiero» está adoptando una posición moral (el egoísmo como criterio).

Los discursos morales no son arbitrarios. Tienen **coherencia interna**. Tienen **linaje histórico**. Tienen **instituciones que los reproducen** (la familia, la escuela, la iglesia, el ejército, los medios, la ley). Tienen **emociones asociadas** (el orgullo, la vergüenza, la culpa, la indignación). Y tienen **eficacia práctica**: permiten a las personas actuar en el mundo sin ser destruidas por la contradicción.

Por eso, cuando nos enfrentamos a una conducta que consideramos problemática — un genocidio, una guerra, la trata, la explotación—, no basta con decir «está mal». Hay que preguntarse: **¿qué discurso moral la sostiene? ¿Cómo funciona? ¿Por qué es persuasivo? ¿Con qué otros discursos compete? ¿Dónde están las tensiones internas que podrían hacerlo colapsar?**

III. Genocidios, masacres y crímenes de lesa humanidad

1. El problema

Un genocidio no es un estallido espontáneo. Es un proceso planificado que comienza con la deshumanización del otro y culmina con su eliminación sistemática. Ruanda, Bosnia, Camboya, Darfur, el Holocausto. En todos los casos, hubo instituciones, burocracias, propaganda, leyes, vecinos que denunciaron, funcionarios que firmaron, soldados que obedecieron.

2. Los discursos morales que lo sostienen

a) La moral del Estado soberano. El Estado tiene el derecho de defender su integridad, su orden, su seguridad. Si un grupo es percibido como una amenaza — separatista, terrorista, desestabilizador—, el Estado tiene la «obligación» de neutralizarlo. En esta lógica, la masacre no es un crimen; es una **medida de seguridad nacional**. Quienes la ejecutan no se ven a sí mismos como asesinos; se ven como **defensores de la patria**.

b) La moral etnonacionalista. La nación es el valor supremo. La pureza étnica es un bien. Los que no pertenecen a la nación —por raza, lengua, religión, origen— son un cuerpo extraño que debe ser expulsado o eliminado. En esta lógica, el genocidio no es un crimen; es una **purificación**. Los perpetradores no se ven como asesinos; se ven como **guardianes de la identidad**.

c) La moral revolucionaria. La historia avanza hacia un orden nuevo. Los que se oponen a ese orden son «enemigos del pueblo», «traidores», «contrarrevolucionarios». En esta lógica, el genocidio no es un crimen; es una **necesidad histórica**. Los perpetradores no se ven como asesinos; se ven como **instrumentos de la historia**.

d) La moral religiosa. Dios ha ordenado la guerra santa, la limpieza, la conversión forzada. Los infieles, los herejes, los idólatras son enemigos de Dios. En esta lógica, el genocidio no es un crimen; es un **deber sagrado**. Los perpetradores no se ven como asesinos; se ven como **instrumentos de la voluntad divina**.

e) La moral de la obediencia. El soldado obedece órdenes. El funcionario cumple protocolos. El ciudadano sigue la ley. En esta lógica, el genocidio no es un crimen; es una **tarea administrativa**. Los perpetradores no se ven como asesinos; se ven como **funcionarios que hacen su trabajo**. Es la «banalidad del mal» que Arendt describió en Eichmann.

3. Las tensiones internas

Estos discursos no son monolíticos. Tienen tensiones internas que pueden hacerlos colapsar:

- La moral del Estado soberano entra en conflicto con la moral de los derechos humanos cuando el Estado es juzgado por la comunidad internacional.
- La moral etnonacionalista entra en conflicto con la moral religiosa cuando la nación se divide en varias confesiones.
- La moral revolucionaria entra en conflicto con la moral de la obediencia cuando el revolucionario se convierte en el nuevo tirano.
- La moral de la obediencia entra en conflicto con la moral de la conciencia cuando el soldado se niega a disparar.

4. Nuestra posición

Frente a estos discursos, la ética del parentesco cósmico ofrece otra lógica:

- **La moral del parentesco cósmico:** todos los seres humanos son parientes. No hay «enemigos»; hay personas con las que estamos en conflicto. El genocidio no es una medida de seguridad, ni una purificación, ni una necesidad histórica, ni un deber sagrado, ni una tarea administrativa. Es la negación del parentesco.

Pero no basta con oponer nuestra lógica a las otras. Hay que **dialogar** con ellas, comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas. La ética del parentesco cósmico no es un tribunal que dicta sentencias; es una invitación a ver el mundo de otra manera.

IV. Guerras y conflictos armados

1. El problema

La guerra es la forma más organizada y masiva de violencia humana. En el siglo XX murieron más de 100 millones de personas en guerras. En el siglo XXI, las guerras continúan. Ucrania, Gaza, Sudán, Yemen, Siria, y tantas otras.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral realista. Los Estados no tienen amigos, tienen intereses. La guerra es un instrumento de la política. No hay «guerra justa»; hay guerra eficaz o ineficaz. En esta lógica, la moral no aplica a las relaciones internacionales; aplica solo a los individuos. Los Estados actúan según la razón de Estado. (Maquiavelo, Hobbes, Morgenthau.)

b) La moral de la guerra justa. Una guerra puede ser justa si cumple ciertas condiciones: causa justa, autoridad legítima, intención recta, proporcionalidad, último recurso, probabilidad de éxito. En esta lógica, la guerra no es un mal absoluto; puede ser un mal necesario para evitar un mal mayor. (Agustín, Tomás de Aquino, Vitoria, Grocio, Walzer.)

c) La moral pacifista. La guerra es siempre un mal. Ninguna guerra puede ser justa. La única respuesta a la violencia es la no violencia. En esta lógica, la guerra no es una opción; es una rendición moral. (Tolstói, Gandhi, Martin Luther King.)

d) La moral revolucionaria. La guerra es un instrumento de liberación. Los oprimidos tienen derecho a levantarse en armas contra los opresores. En esta lógica, la guerra no es un mal; es una **necesidad revolucionaria**. (Fanon, Mao, Guevara.)

e) La moral de la disuasión. La guerra se evita mediante la amenaza de la guerra. La paz se mantiene por el equilibrio del terror. En esta lógica, la guerra no es un mal; es un **instrumento de paz**. (Doctrina de la destrucción mutua asegurada.)

f) La moral liberal internacionalista. La comunidad internacional tiene la responsabilidad de proteger a los vulnerables. La intervención humanitaria es un deber. En esta lógica, la guerra no es un mal; es una **obligación moral**. (Responsabilidad de Proteger, R2P.)

3. Las tensiones internas

- El realismo choca con la guerra justa: ¿puede haber moral en la guerra?
- La guerra justa choca con el pacifismo: ¿puede haber una guerra moral?
- La moral revolucionaria choca con la liberal: ¿quién decide cuándo intervenir?
- La disuasión choca con el pacifismo: ¿es la paz un equilibrio de terror?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico se inclina por el pacifismo, pero reconoce sus límites. No es un pacifismo absoluto. Es un pacifismo **trágico**: preferimos la no violencia, pero

reconocemos que hay contextos en los que no hay una opción sin daño. En esos contextos, la elección es entre menos daño y más daño, entre conciencia y negación.

Lo que ofrecemos al diálogo es esto: **una lógica que no reduce al otro a enemigo**. La guerra se libra contra «enemigos»; la ética del parentesco cósmico se dirige a «parientes». No podemos eliminar el conflicto; podemos transformar la manera de abordarlo.

V. Trata de personas y esclavitud moderna

1. El problema

Más de 40 millones de personas viven en situación de esclavitud moderna. Trabajo forzoso, matrimonio forzado, trata sexual, explotación infantil. Las víctimas son reclutadas mediante engaños, amenazas, deudas, violencia.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del mercado libre. El trabajo es una mercancía. Los individuos son libres de vender su fuerza de trabajo. Si alguien acepta trabajar en condiciones de esclavitud, es porque ha elegido hacerlo. En esta lógica, la trata no es un crimen; es un **contrato**. Los tratantes no se ven como criminales; se ven como **empresarios**.

b) La moral patriarcal/familiar. Las mujeres y los niños deben obedecer al jefe de familia. El trabajo doméstico, el matrimonio arreglado, la sumisión son deberes. En esta lógica, la esclavitud no es un crimen; es una **tradición**. Los tratantes no se ven como criminales; se ven como **guardianes de la familia**.

c) La moral criminal. El crimen es un negocio. La trata es rentable. Los tratantes no se ven como criminales; se ven como **hombres de negocios** que operan en un mercado ilegal.

d) La moral de la necesidad. La pobreza extrema obliga. Las familias venden a sus hijas para sobrevivir. Los migrantes aceptan trabajos esclavizantes porque no tienen otra opción. En esta lógica, la esclavitud no es un crimen; es una **estrategia de supervivencia**.

3. Las tensiones internas

- La moral del mercado libre choca con la moral de los derechos humanos: ¿puede haber contratos que violen la dignidad?
- La moral patriarcal choca con la moral feminista: ¿puede la tradición justificar la opresión?
- La moral criminal choca con la moral legal: ¿puede el negocio justificar el crimen?
- La moral de la necesidad choca con la moral de la justicia: ¿puede la supervivencia justificar la esclavitud?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la trata sin ambigüedad. Pero reconoce que la erradicación requiere **transformación sistémica**: no basta con criminalizar, hay que transformar las condiciones que la hacen posible.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Las víctimas de la trata no son «mano de obra» ni «mercancía» ni «tradición» ni «negocio». Son parientes. Y no se esclaviza a un pariente.

VI. Trabajo infantil y explotación laboral

1. El problema

Según la OIT y UNICEF, hay **160 millones de niños** en situación de trabajo infantil. Muchos trabajan en condiciones peligrosas: minería, agricultura, construcción, pesca, industria textil, electrónica.

El trabajo infantil no es un fenómeno aislado. Es el resultado de la pobreza, la falta de educación, la desigualdad, la demanda de mano de obra barata, la falta de regulación. Y es sostenido por la **complicidad del consumidor global**: los productos que compramos —ropa, teléfonos, chocolate, café— a menudo pasan por manos de niños.

2. Los discursos morales que lo sostienen

a) La moral de la supervivencia familiar. Los niños deben trabajar para que la familia sobreviva. No trabajar significa morir de hambre. En esta lógica, el trabajo infantil no es explotación; es **necesidad**. Los padres no se ven como explotadores; se ven como **proveedores**.

b) La moral del mercado libre. El trabajo infantil es una forma de flexibilidad laboral. Los países pobres tienen ventajas comparativas en mano de obra barata. En esta lógica, el trabajo infantil no es explotación; es **desarrollo**. Los empresarios no se ven como explotadores; se ven como **inversores**.

c) La moral desarrollista. La industrialización requiere sacrificios. Los niños que trabajan hoy construirán el futuro del país. En esta lógica, el trabajo infantil no es explotación; es **inversión**. Los gobiernos no se ven como cómplices; se ven como **modernizadores**.

d) La moral de la tradición y la formación. Los niños siempre han trabajado. Es parte de la cultura. Aprender un oficio es una forma de educación. En esta lógica, el trabajo infantil no es explotación; es **transmisión**. Las comunidades no se ven como explotadoras; se ven como **educadoras**.

Esta última lógica no es exclusiva de las comunidades rurales o de los países empobrecidos. Es, en realidad, la lógica que sostiene el sistema educativo moderno en

su conjunto. Cuando se dice que los niños «deben ir a la escuela», que «es su trabajo», que «es por su bien», que «así aprenden», se está aplicando la misma estructura justificatoria que el trabajo infantil tradicional. La diferencia es que, en el sistema educativo moderno, el trabajo es obligatorio, no es remunerado, y es impuesto por el Estado. El niño trabaja —estudia, memoriza, se evalúa, se disciplina, se levanta temprano, permanece sentado durante horas— y no recibe remuneración alguna. Su esfuerzo es un insumo para fines que no ha elegido, y el producto de su trabajo —el conocimiento, las habilidades— no le pertenece: se acredita mediante notas y títulos que lo valoran como futura mano de obra. Si condenamos el trabajo infantil, deberíamos al menos preguntarnos por qué lo naturalizamos en las aulas.

3. Las tensiones internas

- La moral de la supervivencia choca con la moral de los derechos del niño: ¿puede la necesidad justificar la explotación?
- La moral del mercado choca con la moral de la dignidad: ¿puede el beneficio justificar el sufrimiento?
- La moral desarrollista choca con la moral de la justicia intergeneracional: ¿puede el futuro justificar el sacrificio del presente?
- La moral de la tradición choca con la moral de la educación: ¿puede la cultura justificar la privación?
- La moral de la escolarización obligatoria choca con la moral del trabajo infantil no remunerado: ¿por qué condenamos el trabajo infantil y lo institucionalizamos en las aulas?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la explotación infantil sin ambigüedad. Pero reconoce que la erradicación requiere **transformación estructural**: no basta con prohibir el trabajo infantil, hay que preguntarse por las formas de trabajo infantil que hemos naturalizado en las aulas.

Frente a los discursos que sostienen el trabajo infantil —incluido el trabajo infantil escolar—, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los niños no son «mano de obra» ni «inversión» ni «tradición» ni «capital humano» ni «futuros ciudadanos» ni «recursos que hay que formar». Son parientes. Y a un pariente no se le impone un trabajo no remunerado en nombre de su propio bien.

¿Significa esto que estamos en contra de toda educación? No. Significa que estamos en contra de **la educación impuesta, alienante, no remunerada, disciplinaria y fragmentadora que hoy llamamos sistema educativo**. Una educación que respete al niño como sujeto, que le permita elegir, que reconozca su trabajo, que no lo subordine a fines ajenos, que integre el saber en lugar de fragmentarlo, que cultive la autonomía en lugar de la obediencia, sería otra cosa. Pero esa educación no existe en el sistema actual. Y mientras no exista, el sistema educativo seguirá siendo, estructuralmente, una forma de trabajo infantil no remunerado.

VII. Desplazamiento forzado y crisis de refugiados

1. El problema

Más de 110 millones de personas desplazadas forzosamente. Huyen de guerras, persecuciones, violencias, desastres climáticos, pobreza extrema. Enfrentan fronteras cerradas, campos de refugiados, detenciones, deportaciones, discriminación.

2. Los discursos morales que lo sostienen

a) La moral de la soberanía. Los Estados tienen derecho a controlar sus fronteras. La migración debe ser legal, ordenada, controlada. En esta lógica, cerrar la frontera no es violencia; es **soberanía**. Los gobiernos no se ven como verdugos; se ven como **protectores** de su población.

b) La moral de la seguridad nacional. Los migrantes son una amenaza: terroristas, criminales, competidores por recursos. En esta lógica, rechazar a los migrantes no es discriminación; es **seguridad**. Los gobiernos no se ven como xenófobos; se ven como **defensores**.

c) La moral del bienestar nacional. Los recursos son limitados. Primero los de casa. En esta lógica, restringir la migración no es egoísmo; es **prudencia**. Los ciudadanos no se ven como insolidarios; se ven como **responsables**.

d) La moral cultural. La migración masiva destruye la identidad cultural. Los migrantes no se integran; imponen sus costumbres. En esta lógica, rechazar la migración no es racismo; es **preservación**. Las comunidades no se ven como intolerantes; se ven como **custodias de su cultura**.

3. Las tensiones internas

- La soberanía choca con los derechos humanos: ¿puede el Estado cerrar la frontera a quien huye de la muerte?
- La seguridad choca con la evidencia: la mayoría de los migrantes no son terroristas ni criminales.
- El bienestar nacional choca con la justicia global: ¿por qué el lugar de nacimiento determina el acceso a los recursos?
- La moral cultural choca con la historia: todas las culturas son el resultado de migraciones e intercambios.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico se inclina por los derechos humanos y la hospitalidad. Pero reconoce que la soberanía es un hecho, y que ninguna moral puede imponer a los Estados que abran sus fronteras.

Frente a los discursos que sostienen el cierre, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los migrantes no son «amenazas» ni «invasores» ni «extraños». Son parientes. Y no se cierra la puerta a un pariente que huye.

VIII. Violencia de género, feminicidios y trata sexual

1. El problema

Una de cada tres mujeres ha sufrido violencia física o sexual. Los feminicidios ocurren en todos los países. La trata sexual afecta a millones de mujeres y niñas. La violencia de género es el resultado de estructuras patriarcales naturalizadas durante milenios.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral patriarcal. El hombre es la cabeza de la familia. La mujer debe obedecer. El honor de la familia depende de la conducta de las mujeres. En esta lógica, la violencia de género no es un crimen; es un **castigo justo**. Los agresores no se ven como criminales; se ven como **guardianes del orden**.

b) La moral religiosa. Dios ha establecido el orden: el hombre sobre la mujer. La sumisión es un deber. En esta lógica, la violencia de género no es un crimen; es una **corrección**. Los agresores no se ven como criminales; se ven como **instrumentos de la voluntad divina**.

c) La moral del honor. La virginidad, la fidelidad, la modestia son valores supremos. La mujer que los transgrede deshonra a la familia. En esta lógica, la violencia de género no es un crimen; es una **restauración del honor**. Los agresores no se ven como criminales; se ven como **defensores de la familia**.

d) La moral de la tradición. Siempre ha sido así. Es parte de la cultura. Las mujeres deben aceptar su lugar. En esta lógica, la violencia de género no es un crimen; es una **costumbre**. Las comunidades no se ven como opresoras; se ven como **custodias de la tradición**.

e) La moral de la provocación. La mujer que se viste de cierta manera, que sale de noche, que bebe, que se comporta «provocativamente» es responsable de lo que le pasa. En esta lógica, la violencia de género no es un crimen; es una **consecuencia**. Los agresores no se ven como criminales; se ven como **víctimas de la provocación**.

3. Las tensiones internas

- La moral patriarcal choca con la moral de la igualdad: ¿puede la tradición justificar la opresión?
- La moral religiosa choca con la moral de los derechos humanos: ¿puede Dios ordenar la violencia?
- La moral del honor choca con la moral de la dignidad: ¿puede el honor justificar el asesinato?
- La moral de la tradición choca con la moral de la justicia: ¿puede la costumbre justificar el sufrimiento?

- La moral de la provocación choca con la moral de la responsabilidad: ¿puede la víctima ser culpable?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la violencia de género sin ambigüedad. Pero reconoce que la erradicación requiere **transformación estructural**: no basta con criminalizar, hay que transformar las estructuras patriarcales.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Las mujeres no son «propiedad» ni «honor» ni «tentación» ni «tradición». Son parientes. Y no se violenta a un pariente.

IX. Tortura, pena de muerte y sistemas penitenciarios violentos

1. El problema

La tortura está prohibida por el derecho internacional, pero se practica en más de 100 países. La pena de muerte sigue vigente en más de 50. Los sistemas penitenciarios son espacios de violencia: hacinamiento, abusos, aislamiento, muertes evitables.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral retributiva. El que hace daño debe sufrir daño. Ojo por ojo, diente por diente. En esta lógica, la tortura y la pena de muerte no son violaciones de derechos; son **justicia**. Los verdugos no se ven como criminales; se ven como **instrumentos de la justicia**.

b) La moral de la disuasión. El castigo ejemplar disuade a otros de cometer crímenes. En esta lógica, la tortura y la pena de muerte no son crueldad; son **prevención**. Los verdugos no se ven como criminales; se ven como **protectores de la sociedad**.

c) La moral de la soberanía. El Estado tiene el derecho de castigar. El que desafía la ley desafía al Estado. En esta lógica, la tortura y la pena de muerte no son violaciones; son **prerrogativas soberanas**. Los verdugos no se ven como criminales; se ven como **representantes del Estado**.

d) La moral de la seguridad. Hay criminales irrecuperables. La sociedad debe protegerse. En esta lógica, la tortura y la pena de muerte no son crueldad; son **necesidad**. Los verdugos no se ven como criminales; se ven como **defensores de la seguridad**.

e) La moral de la tradición. Siempre ha habido castigo. Es parte de la cultura. En esta lógica, la tortura y la pena de muerte no son violaciones; son **costumbre**. Las comunidades no se ven como crueles; se ven como **custodias de la ley**.

3. Las tensiones internas

- La retribución choca con la rehabilitación: ¿puede el castigo justificar la crueldad?
- La disuasión choca con la evidencia: la pena de muerte no disuade más que la cadena perpetua.
- La soberanía choca con los derechos humanos: ¿puede el Estado violar la dignidad?
- La seguridad choca con la justicia: ¿puede la protección justificar la tortura?
- La tradición choca con la moral: ¿puede la costumbre justificar la crueldad?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico rechaza la tortura y la pena de muerte sin ambigüedad. Y se inclina por la **justicia restaurativa** frente a la retributiva.

Frente a los discursos que las sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los criminales no son «monstruos» ni «enemigos» ni «escoria». Son parientes que han fallado. Y no se tortura a un pariente.

X. Pobreza extrema y desigualdad global

1. El problema

700 millones de personas viven en pobreza extrema. Millones mueren cada año por causas evitables: hambre, enfermedades tratables, falta de agua potable, falta de atención médica. La desigualdad global es obscena: los 10 hombres más ricos poseen más que los 3.100 millones más pobres.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral meritocrática. Cada uno tiene lo que merece. Los ricos son ricos porque trabajaron; los pobres son pobres porque no. En esta lógica, la pobreza no es una injusticia; es un **resultado**. Los ricos no se ven como privilegiados; se ven como **merecedores**.

b) La moral de la caridad. Los ricos deben ayudar a los pobres. La caridad es una virtud. En esta lógica, la pobreza no es una injusticia estructural; es una **oportunidad para la generosidad**. Los ricos no se ven como responsables; se ven como **benefactores**.

c) La moral desarrollista. El crecimiento económico acabará con la pobreza. Hay que esperar. En esta lógica, la pobreza no es una injusticia; es una **etapa**. Los gobiernos no se ven como cómplices; se ven como **modernizadores**.

d) La moral de la austeridad. No se puede gastar lo que no se tiene. La deuda es una carga. En esta lógica, la pobreza no es una injusticia; es una **consecuencia de la mala**

gestión. Los acreedores no se ven como usureros; se ven como **administradores responsables**.

e) La moral del sacrificio. Los pobres deben aceptar su situación. La pobreza es una prueba. En esta lógica, la pobreza no es una injusticia; es un **destino**. Los pobres no se ven como víctimas; se ven como **elegidos**.

3. Las tensiones internas

- La meritocracia choca con la evidencia: el lugar de nacimiento determina las oportunidades.
- La caridad choca con la justicia: ¿puede la limosna sustituir la redistribución?
- El desarrollismo choca con la ecología: el crecimiento infinito es imposible en un planeta finito.
- La austeridad choca con la dignidad: ¿puede la deuda justificar el hambre?
- El sacrificio choca con la moral: ¿puede la pobreza ser un bien?

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la pobreza extrema como una forma de violencia estructural. Y reconoce que la erradicación requiere **transformación sistémica**: no basta con la caridad, hay que exigir justicia.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los pobres no son «flojos» ni «beneficiarios» ni «etapas» ni «deudores» ni «elegidos». Son parientes. Y no se deja morir a un pariente.

XI. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos ocho problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

1. La moral de la soberanía. El Estado, la nación, la frontera, la ley. El orden como valor supremo.

2. La moral del mercado. El contrato, la eficiencia, el beneficio, la libertad de elegir. El intercambio como valor supremo.

3. La moral de la tradición. La costumbre, el honor, la familia, la religión. La continuidad como valor supremo.

4. La moral de la obediencia. La autoridad, el protocolo, la jerarquía, el deber. El orden como valor supremo.

5. La moral de la seguridad. La defensa, la disuasión, la protección, la amenaza. La supervivencia como valor supremo.

6. La moral de la caridad. La compasión, la generosidad, la ayuda, la limosna. La bondad como valor supremo.

7. La moral del sacrificio. La resignación, la aceptación, la paciencia, el destino. La humildad como valor supremo.

8. La moral de la formación y el desarrollo. La escuela, el currículo, la evaluación, el título. La formación como valor supremo. Este discurso compite con el nuestro porque justifica la imposición del trabajo infantil no remunerado en nombre del «bien del niño» y del «futuro de la sociedad». Frente a él, ofrecemos una moral del parentesco que reconoce al niño como sujeto, no como insumo. Y que se atreve a preguntar: si condenamos el trabajo infantil en las minas, ¿por qué lo naturalizamos en las aulas?

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

XII. Cierre: el diálogo como práctica del *ahimsa*

La pregunta que queda es: **¿cómo dialogar con estos discursos sin caer en la imposición ni en la complicidad?**

La imposición sería decir: «Nuestra moral es la verdadera; los demás están equivocados». Eso es lo que hemos criticado a lo largo del libro.

La complicidad sería decir: «Todas las morales son igualmente válidas; no hay nada que elegir». Eso es lo que hemos rechazado también.

El diálogo es otra cosa. Es la práctica de **comprender al otro sin renunciar a nuestros valores**, de **criticar sin destruir**, de **invitar sin imponer**. Es la práctica del *ahimsa* aplicada al conflicto moral.

El diálogo no garantiza el acuerdo. No garantiza que el otro cambie. No garantiza que el mundo mejore. Pero es la única forma coherente con nuestra ética de habitar un mundo plural, conflictivo, trágico.

Incluso la institución que más orgullosamente defendemos como un derecho —la escuela— reproduce, bajo otras formas, la lógica del trabajo infantil no remunerado. Reconocerlo no es un ataque contra la educación; es un acto de coherencia. Si condenamos el trabajo infantil en las minas, debemos preguntarnos por qué lo naturalizamos en las aulas. La coherencia ontológica que este libro propone no se

detiene en los casos cómodos; alcanza también a las instituciones que hemos naturalizado como incuestionables.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y el diálogo también.

Bibliografía del capítulo

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. François Maspero.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard. (Trad. esp.: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 2002.)

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.

Goldhagen, D. J. (1996). *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Knopf.

Hatzfeld, J. (2003). *Machete Season: The Killers in Rwanda Speak*. Farrar, Straus and Giroux.

Hobbes, T. (1651/1996). *Leviathan*. Cambridge University Press.

Illich, I. (1971). *Deschooling Society*. Harper & Row. (Trad. esp.: *La sociedad desescolarizada*. Barral, 1974.)

ILO. (2022). *Global Estimates of Modern Slavery: Forced Labour and Forced Marriage*. International Labour Organization.

ILO & UNICEF. (2021). *Child Labour: Global Estimates 2020, Trends and the Road Forward*. International Labour Organization.

Lemkin, R. (1944). *Axis Rule in Occupied Europe*. Carnegie Endowment for International Peace.

Maquiavelo, N. (1532/2003). *El príncipe*. Alianza.

Mamdani, M. (2001). *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press.

Morgenthau, H. (1948). *Politics Among Nations*. Knopf.

ONU Mujeres. (2023). *Facts and Figures: Ending Violence Against Women*. UN Women.

Power, S. (2002). *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*. Basic Books.

Snyder, T. (2010). *Bloodlands: Europe Between Hitler and Stalin*. Basic Books.

Tolstói, L. (1894/2010). *El reino de Dios está en vosotros*. Kairós.

Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.

World Bank. (2023). *Poverty and Inequality Platform*. World Bank.

Zimbardo, P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

Capítulo 9: Los discursos morales en conflicto: Violencia contra animales no humanos

I. Introducción: la violencia más normalizada

Si hay una forma de violencia que la humanidad ha naturalizado hasta el punto de convertirla en invisible, es la violencia contra los animales no humanos. No se trata de una violencia marginal, practicada por unos pocos sádicos. Se trata de una violencia **masiva, sistemática, cotidiana y global**, que involucra a miles de millones de seres cada año y de la que participamos, directa o indirectamente, casi todos los seres humanos.

La ganadería industrial mata más de **70.000 millones de animales terrestres** al año. La pesca industrial captura entre **1 y 2,7 billones de peces** anualmente. La experimentación animal utiliza a más de **100 millones de animales** cada año. Millones de animales son criados, exhibidos, abandonados o sacrificados por su piel, su entretenimiento o su compañía.

Y sin embargo, esta violencia rara vez se nombra como violencia. Se la llama «producción», «consumo», «investigación», «tradición», «entretenimiento», «tenencia responsable». El lenguaje la oculta. Las cadenas de suministro la distancian. La cultura la normaliza. Y así, la atrocidad más grande de la historia —mayor en número que todas las guerras y genocidios juntos— permanece fuera del radar moral de la mayoría de las personas.

Este capítulo no pretende repetir los argumentos del Capítulo 3 sobre la considerabilidad moral de los animales. Tampoco repetir los del Capítulo 4 sobre la *Zoe*. Lo que pretende es algo distinto: **identificar los discursos morales que sostienen esta violencia**, comprender sus lógicas internas, mostrar sus contradicciones, y ofrecer, desde la ética del parentesco cósmico, una alternativa.

Porque quienes participan en esta violencia —quienes comen carne, pescado, huevos, lácteos; quienes usan cuero, piel, lana; quienes van al circo, a la corrida, al zoológico; quienes compran un perro de raza; quienes alimentan a su gato con carne industrial— no son, en su mayoría, «malvados». Son personas que actúan según un sistema moral. Tienen razones. Tienen justificaciones. Tienen tradiciones, instituciones, narrativas que les dan coherencia. Y si no comprendemos esos discursos, no podemos dialogar con ellos.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada una de estas violencias? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos para quienes los adoptan? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

II. Ganadería industrial y mataderos

1. El problema

La ganadería industrial es, en números absolutos, la mayor atrocidad cometida por la humanidad contra otros seres vivos. Más de 70.000 millones de animales terrestres son criados y sacrificados cada año en el mundo. La mayoría vive en condiciones de confinamiento extremo: jaulas de gestación, baterías de gallinas, corrales hacinados, cadenas de despiece. Los animales son tratados como unidades de producción, no como seres con vida propia.

La ganadería industrial no solo causa sufrimiento animal. Es una de las principales causas de deforestación, emisiones de gases de efecto invernadero, contaminación de aguas, pérdida de biodiversidad y uso intensivo de antibióticos. Es, además, un sistema que explota a trabajadores en condiciones precarias y que desplaza a comunidades campesinas.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del dominio en las tradiciones religiosas. En el Génesis, Dios dice al ser humano: «Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra» (Génesis 1:28). Pero no es un caso aislado: el Corán permite comer animales lícitos y ordena sacrificarlos invocando el nombre de Dios (Corán 22:36-37; 2:173); los Vedas y los textos rituales de la India antigua incluyen sacrificios de animales como parte del orden cósmico y social; los textos confucianos clásicos, como el *Libro de los Ritos*, prescriben sacrificios y banquetes de carne en el culto a los antepasados y al cielo; y el Avesta zoroastriano, así como diversas tradiciones indígenas americanas, africanas y asiáticas, integran ofrendas y consumo de animales en sus cosmologías. En esta lógica, compartida por muchas culturas milenarias que aún existen, los animales fueron creados o dispuestos para el servicio del ser humano. Comerlos, usarlos, explotarlos no es un crimen; es el **cumplimiento de un mandato divino, ritual o cultural**. Los ganaderos no se ven como verdugos; se ven como **administradores de la creación** o continuadores de un orden sagrado.

b) La moral del progreso alimentario. La ganadería industrial permitió abaratar la carne y hacerla accesible a las clases populares. Antes, la carne era un lujo de ricos; hoy es un alimento cotidiano. En esta lógica, la industria cárnica no es una atrocidad; es un **logro civilizatorio**. Los consumidores no se ven como cómplices; se ven como **beneficiarios del progreso**.

c) La moral de la tradición culinaria. La carne ha sido parte de la alimentación humana durante milenios. Las recetas, las costumbres, las celebraciones, las identidades culturales están entrelazadas con el consumo de carne. En esta lógica, renunciar a la carne no es un acto de justicia; es una **traición a la cultura**. Los carnívoros no se ven como violentos; se ven como **herederos de una tradición**.

d) La moral del mercado. La carne es un producto. Los consumidores la demandan; los productores la ofrecen. Si hay demanda, hay oferta. En esta lógica, la ganadería industrial no es una atrocidad; es un **negocio**. Los empresarios no se ven como explotadores; se ven como **proveedores de un servicio**.

e) La moral de la salud. La proteína animal es necesaria para una dieta equilibrada. Los niños necesitan carne para crecer; los adultos, para mantenerse fuertes. En esta lógica, renunciar a la carne no es un acto de compasión; es un **riesgo para la salud**. Los consumidores no se ven como violentos; se ven como **responsables de su bienestar**.

f) La moral de la eficiencia. La ganadería industrial es la forma más eficiente de producir proteína animal para una población mundial en crecimiento. En esta lógica, cuestionar la industria no es un acto de justicia; es una **ingenuidad**. Los defensores del sistema no se ven como cómplices; se ven como **realistas**.

3. Las tensiones internas

- El dominio bíblico choca con la mayordomía ecológica: si Dios nos confió la creación, ¿por qué la destruimos?
- El progreso alimentario choca con la crisis climática: la ganadería industrial es insostenible.
- La tradición culinaria choca con la evolución moral: las tradiciones también cambiaron con la abolición de la esclavitud.
- El mercado choca con la ética: la demanda no justifica el sufrimiento.
- La salud choca con la evidencia: las dietas vegetales bien planificadas son saludables.
- La eficiencia choca con la termodinámica: la ganadería industrial es ineficiente en términos de energía y recursos.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la ganadería industrial sin ambigüedad. Reconoce que los animales son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los animales no son «unidades de producción» ni «proteína» ni «tradición» ni «mercancía» ni «necesidad» ni «eficiencia». Son parientes. Y no se industrializa el sacrificio de un pariente.

No se trata de imponer el veganismo a todos. Se trata de **invitar a la coherencia**: si reconoces que los animales sufren, si reconoces que la ganadería industrial es una atrocidad, ¿qué haces con esa información? La ética del parentesco cósmico no obliga; invita. Pero la invitación es seria.

III. Pesca industrial y acuicultura intensiva

1. El problema

La pesca industrial es la mayor matanza de animales vertebrados del planeta. Entre **1 y 2,7 billones de peces** son capturados cada año. A ellos se suman millones de mamíferos marinos, tortugas, aves y tiburones capturados incidentalmente. La pesca de arrastre destruye fondos marinos, arrasa ecosistemas completos, captura especies no objetivo y devuelve al mar cadáveres o moribundos.

La acuicultura intensiva, presentada a menudo como solución, no es menos problemática: hacinamiento, enfermedades, uso de antibióticos, alimentación con harina de pescado (que a su vez requiere pescar más peces), contaminación de aguas costeras, escape de especies que alteran ecosistemas.

La evidencia científica sobre la sintiencia de los peces es creciente y sólida: tienen nociceptores, responden al daño, aprenden a evitar estímulos aversivos, muestran comportamientos complejos, tienen memoria. Negarles consideración moral es cada vez más difícil de justificar.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del recurso infinito. El mar es inmenso. Siempre ha habido peces. Siempre habrá. En esta lógica, la pesca industrial no es una atrocidad; es una **cosecha**. Los pescadores no se ven como depredadores; se ven como **agricultores del mar**.

b) La moral de la tradición pesquera. La pesca es una actividad milenaria. Las comunidades costeras dependen de ella. En esta lógica, cuestionar la pesca no es un acto de justicia; es una **amenaza a la supervivencia**. Los pescadores no se ven como violentos; se ven como **herederos de un oficio**.

c) La moral de la economía costera. La pesca genera empleo, ingresos, divisas. Las comunidades costeras viven de ella. En esta lógica, la pesca industrial no es una atrocidad; es una **fuentes de sustento**. Los gobiernos no se ven como cómplices; se ven como **protectores del empleo**.

d) La moral de la proteína barata. El pescado es una fuente de proteína accesible. Millones de personas dependen de él. En esta lógica, renunciar al pescado no es un acto de compasión; es un **riesgo para la seguridad alimentaria**. Los consumidores no se ven como violentos; se ven como **responsables de su nutrición**.

e) La moral de la invisibilidad. Los peces no tienen rostro, no emiten sonidos que reconozcamos como dolor, no tienen pelo ni plumas. En esta lógica, el sufrimiento de los peces no es «real»; es una **proyección antropomórfica**. Los consumidores no se ven como cómplices; se ven como **realistas que no se dejan llevar por sentimentalismos**.

f) La moral de la acuicultura como solución. La acuicultura permite producir pescado sin depredar los océanos. En esta lógica, la acuicultura no es una atrocidad; es

una **solución sostenible**. Los empresarios no se ven como explotadores; se ven como **innovadores**.

3. Las tensiones internas

- El recurso infinito choca con el colapso pesquero: más del 90% de las reservas están sobreexplotadas.
- La tradición pesquera choca con la evidencia: la pesca industrial no es la pesca artesanal.
- La economía costera choca con la justicia global: los grandes buques arrasan los caladeros de los pescadores locales.
- La proteína barata choca con la salud: el pescado está contaminado con mercurio y plásticos.
- La invisibilidad choca con la ciencia: los peces sienten dolor, aprenden, tienen memoria.
- La acuicultura choca con la ecología: la acuicultura intensiva no es sostenible.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la pesca industrial y la acuicultura intensiva. Reconoce que los peces son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral.

Frente a los discursos que las sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los peces no son «recursos» ni «tradición» ni «economía» ni «proteína» ni «invisibles» ni «solución». Son parientes. Y no se arrasa el océano para alimentar a un pariente.

IV. Experimentación animal

1. El problema

Más de **100 millones de animales** son utilizados cada año en experimentación científica: ratones, ratas, conejos, cobayas, perros, gatos, primates, peces, aves. Son sometidos a pruebas de toxicidad, a cirugías, a infecciones, a dolor, a aislamiento, a muerte. Muchos experimentos son redundantes, mal diseñados o innecesarios. Otros han salvado vidas humanas.

La experimentación animal plantea una tensión ética profunda: por un lado, el sufrimiento de los animales es real y masivo; por otro, la investigación médica ha permitido avances que salvan millones de vidas humanas. ¿Cómo equilibrar ambos?

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del progreso científico. La ciencia avanza gracias a la experimentación. Sin experimentación animal, no habría vacunas, antibióticos, tratamientos contra el cáncer, cirugías. En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es una

necesidad. Los científicos no se ven como verdugos; se ven como **benefactores de la humanidad.**

b) La moral de la prioridad humana. La vida humana vale más que la vida animal. Si hay que elegir entre el sufrimiento de un ratón y la muerte de un niño, la elección es clara. En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es una **jerarquía moral.** Los investigadores no se ven como crueles; se ven como **defensores de la vida humana.**

c) La moral del sacrificio necesario. Los animales sacrificados en experimentación mueren por una causa mayor. Su sufrimiento no es en vano. En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es un **sacrificio.** Los científicos no se ven como verdugos; se ven como **sacerdotes de la ciencia.**

d) La moral del contrato social. Los animales no pueden consentir, pero se benefician de los avances médicos (los animales también reciben tratamientos veterinarios). En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es un **intercambio.** Los investigadores no se ven como explotadores; se ven como **socios de los animales.**

e) La moral de la regulación. La experimentación animal está regulada por comités de ética, protocolos, leyes. Los animales no sufren «innecesariamente». En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es una **práctica controlada.** Los científicos no se ven como verdugos; se ven como **profesionales éticos.**

f) La moral de la alternativa futura. Ya existen modelos *in vitro*, organoides, simulación computacional. En el futuro, la experimentación animal será innecesaria. En esta lógica, la experimentación no es una atrocidad; es un **mal necesario transitorio.** Los científicos no se ven como cómplices; se ven como **pioneros de la transición.**

3. Las tensiones internas

- El progreso científico choca con la evidencia: muchos experimentos son redundantes o mal diseñados.
- La prioridad humana choca con la coherencia: si la vida humana vale más, ¿por qué experimentamos con humanos vulnerables?
- El sacrificio necesario choca con la ética: el sacrificio no se justifica por la intención.
- El contrato social choca con la realidad: los animales no consienten ni se benefician.
- La regulación choca con la práctica: los comités de ética a menudo son complacientes.
- La alternativa futura choca con el presente: mientras tanto, millones sufren.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la experimentación animal innecesaria y exige la transición hacia modelos alternativos. Reconoce que los animales son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los animales no son «modelos» ni «sacrificios» ni «instrumentos» ni «socios» ni «sujetos de regulación» ni «mal necesario». Son parientes. Y no se experimenta con un pariente sin su consentimiento.

No se trata de abandonar la investigación médica. Se trata de **priorizar los modelos alternativos**, de exigir rigor en los protocolos, de reducir el número de animales, de reemplazar los experimentos innecesarios. La ética del parentesco cósmico no exige la perfección; exige la coherencia y la reducción del daño evitable.

V. Animales de piel, entretenimiento y espectáculos

1. El problema

Millones de animales son criados, capturados y sacrificados por su piel: visones, zorros, chinchillas, conejos, reptiles. Millones más son explotados en espectáculos: corridas de toros, circos, zoológicos, acuarios, peleas de perros y gallos, rodeos, fiestas populares.

La mayoría de estas prácticas causan sufrimiento: confinamiento, estrés, mutilaciones, entrenamiento violento, muerte. Y muchas están arraigadas en tradiciones culturales y economías locales que las defienden como parte de su identidad.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral de la tradición cultural. Las corridas, los circos, las fiestas con animales son parte de la cultura. Han existido durante siglos. En esta lógica, cuestionarlas no es un acto de justicia; es una **intromisión cultural**. Los defensores no se ven como crueles; se ven como **custodios de una tradición**.

b) La moral de la economía local. La industria de la piel y los espectáculos genera empleo, ingresos, turismo. En esta lógica, cuestionarlos no es un acto de justicia; es una **amenaza económica**. Los empresarios no se ven como explotadores; se ven como **generadores de empleo**.

c) La moral del arte y la estética. La piel es un material noble. Los espectáculos son arte. En esta lógica, cuestionarlos no es un acto de justicia; es una **censura estética**. Los artistas no se ven como crueles; se ven como **creadores**.

d) La moral del patrimonio. Las corridas, los circos, las fiestas son patrimonio cultural. En esta lógica, cuestionarlos no es un acto de justicia; es una **pérdida de identidad**. Los defensores no se ven como crueles; se ven como **guardianes del patrimonio**.

e) La moral de la educación. Los zoológicos y acuarios educan al público sobre la naturaleza. En esta lógica, cuestionarlos no es un acto de justicia; es una **pérdida educativa**. Los zoológicos no se ven como cárceles; se ven como **escuelas**.

f) La moral del entretenimiento. El público disfruta de los espectáculos. En esta lógica, cuestionarlos no es un acto de justicia; es una **pérdida de placer**. Los espectadores no se ven como cómplices; se ven como **consumidores de cultura**.

3. Las tensiones internas

- La tradición cultural choca con la evolución moral: la esclavitud también fue tradición.
- La economía local choca con la justicia: el empleo no justifica el sufrimiento.
- El arte choca con la ética: el arte no justifica la crueldad.
- El patrimonio choca con la historia: el patrimonio también cambia.
- La educación choca con la realidad: los zoológicos no educan, exhiben.
- El entretenimiento choca con la empatía: el placer no justifica el dolor.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la explotación de animales por su piel, su entretenimiento o su exhibición. Reconoce que los animales son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral.

Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los animales no son «piel» ni «tradición» ni «economía» ni «arte» ni «patrimonio» ni «educación» ni «entretenimiento». Son parientes. Y no se explota a un pariente para vestirse, divertirse o educar.

VI. Cría selectiva y abandono de animales de compañía

1. El problema

Millones de animales de compañía son criados selectivamente para satisfacer gustos humanos: razas con características extremas que causan sufrimiento (bulldogs que no pueden respirar, persas que no pueden llorar, pastores alemanes con displasia de cadera). Millones son abandonados cada año: en las calles, en perreras, en refugios. Millones son euthanasiados por falta de hogar.

La cría selectiva no es un acto de amor; es una forma de eugenesia animal al servicio del mercado. El abandono no es un accidente; es la consecuencia de una cultura que trata a los animales como objetos de consumo.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del mercado de mascotas. La cría de animales de raza es un negocio. Los compradores demandan razas específicas. En esta lógica, la cría selectiva no es una atrocidad; es un **servicio**. Los criadores no se ven como explotadores; se ven como **empresarios**.

b) La moral de la tenencia responsable. Tener un animal es una responsabilidad. Los dueños deben cuidarlo, alimentarlo, esterilizarlo. En esta lógica, el abandono no es un problema estructural; es una **irresponsabilidad individual**. Los dueños no se ven como cómplices; se ven como **cuidadores**.

c) La moral del amor a los animales. Los animales de compañía son parte de la familia. Los amamos, los cuidamos, los protegemos. En esta lógica, la cría selectiva no es una atrocidad; es una **expresión de amor**. Los dueños no se ven como consumidores; se ven como **amantes de los animales**.

d) La moral de la raza y la pureza. Las razas puras son mejores. Tienen características deseables: belleza, temperamento, salud. En esta lógica, la cría selectiva no es una atrocidad; es una **mejora genética**. Los criadores no se ven como eugenistas; se ven como **mejoradores de la especie**.

e) La moral del consumo. Los animales de compañía son productos. Se compran, se venden, se regalan, se abandonan. En esta lógica, el abandono no es una atrocidad; es una **consecuencia del mercado**. Los consumidores no se ven como violentos; se ven como **compradores**.

f) La moral del sacrificio necesario. Hay más animales que hogares. La eutanasia es una solución piadosa. En esta lógica, el sacrificio no es una atrocidad; es una **necesidad**. Los veterinarios no se ven como verdugos; se ven como **profesionales compasivos**.

3. Las tensiones internas

- El mercado de mascotas choca con el bienestar animal: la cría selectiva causa sufrimiento.
- La tenencia responsable choca con la realidad: el abandono es estructural.
- El amor a los animales choca con el consumo: amar a uno no justifica abandonar a otro.
- La raza y la pureza chocan con la genética: la pureza causa enfermedades.
- El consumo choca con la ética: los animales no son productos.
- El sacrificio necesario choca con la prevención: la esterilización evita el sacrificio.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la cría selectiva y el abandono. Reconoce que los animales son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral.

Frente a los discursos que los sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los animales no son «mascotas» ni «razas» ni «productos» ni «regalos» ni «sacrificios». Son parientes. Y no se cría, compra, abandona o euthanasia a un pariente.

VII. Alimentación de animales de compañía con carne industrial

1. El problema

Millones de personas conviven con perros y gatos. Los alimentan con carne industrial: pollo, vaca, cordero, pescado. Esa carne proviene de la misma ganadería industrial que condenamos. Quien convive con un animal de compañía y rechaza la ganadería enfrenta una contradicción práctica difícil de resolver: los perros y gatos son carnívoros obligados o facultativos, y las dietas vegetarianas felinas caninas son controvertidas.

Esta contradicción es real. No se resuelve con hipocresía ni con negación. Exige una reflexión honesta sobre los límites de nuestra coherencia en un mundo incoherente.

2. Los discursos morales que la sostienen

a) La moral del cuidado. El perro o gato necesita carne. Es su naturaleza. No podemos imponerle una dieta que no le corresponde. En esta lógica, alimentarlos con carne no es una atrocidad; es una **obligación**. Los dueños no se ven como cómplices; se ven como **cuidadores responsables**.

b) La moral de la ciencia veterinaria. La ciencia dice que los perros y gatos necesitan ciertos nutrientes que solo se encuentran en la carne. En esta lógica, alimentarlos con carne no es una atrocidad; es una **necesidad nutricional**. Los dueños no se ven como violentos; se ven como **informados**.

c) La moral de la excepción. Mi mascota es familia. No puedo tratarla como un objeto. En esta lógica, alimentarla con carne no es una atrocidad; es una **excepción**. Los dueños no se ven como incoherentes; se ven como **leales a su familia**.

d) La moral de la contradicción aceptada. No puedo ser perfecto. Hago lo que puedo. Alimentar a mi mascota con carne es una de las concesiones que hago en un mundo imperfecto. En esta lógica, la contradicción no es una atrocidad; es un **realismo**. Los dueños no se ven como hipócritas; se ven como **pragmáticos**.

e) La moral de la alternativa. Existen dietas vegetarianas para perros y gatos. En esta lógica, alimentarlos con carne no es una atrocidad; es una **elección entre alternativos**. Los dueños no se ven como cómplices; se ven como **consumidores informados**.

3. Las tensiones internas

- El cuidado choca con la coherencia: si rechazo la ganadería, ¿por qué la financio para mi mascota?
- La ciencia veterinaria choca con la evidencia: las dietas vegetarianas son posibles bajo supervisión.
- La excepción choca con la ética: la excepción no se justifica por el afecto.
- La contradicción aceptada choca con la coherencia: aceptar la contradicción no la resuelve.
- La alternativa choca con la disponibilidad: las dietas vegetarianas no están disponibles para todos.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico reconoce la contradicción y no la resuelve con hipocresía. Ofrecemos un marco para pensarla:

- **No hay manos limpias:** vivir implica dañar. La cuestión es minimizar el daño evitable.
- **El cuidado del animal de compañía es real:** no se trata de abandonarlo ni de imponerle una dieta que lo enferme.
- **La transición es posible:** existen dietas vegetarianas caninas y felinas bajo supervisión veterinaria. No son para todos, pero son una opción.
- **La coherencia no es perfección:** es la dirección. Reducir el consumo de carne, elegir proveedores más éticos, explorar alternativas.
- **La conversación es necesaria:** no se trata de juzgar a quien no puede permitirse alternativas, sino de invitar a la reflexión.

VIII. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos seis problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

1. La moral del dominio. El ser humano como señor de la creación. Los animales como recursos a su servicio. (Génesis, Descartes, Kant.)

2. La moral de la tradición. La costumbre, la cultura, la identidad. Lo que siempre se ha hecho no se cuestiona.

3. La moral del mercado. El contrato, la eficiencia, el beneficio. Los animales como mercancías.

4. La moral de la ciencia. El progreso, la salud, el conocimiento. Los animales como modelos.

5. La moral del entretenimiento. El arte, el espectáculo, el placer. Los animales como objetos de consumo cultural.

6. La moral del afecto. El amor a los animales de compañía. La excepción que se concede a los «nuestros».

7. La moral de la necesidad. La supervivencia, la salud, la nutrición. La carne como alimento indispensable.

8. La moral de la invisibilidad. Los peces, los insectos, los microbios no cuentan. Lo que no tiene rostro no sufre.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

IX. Cierre: la coherencia como horizonte

La violencia contra los animales no humanos es la más normalizada, la más masiva y la más invisible de todas las violencias. Millones de seres sufren y mueren cada año para satisfacer necesidades que no son necesidades: el gusto, la conveniencia, la tradición, el entretenimiento.

La ética del parentesco cósmico no promete eliminar esta violencia de un día para otro. No promete que todos se harán veganos mañana. No promete un mundo sin mataderos, sin pesca industrial, sin experimentación animal. No promete pureza.

Lo que promete es **lucidez**. Ver lo que hemos aprendido a no ver. Nombrar lo que hemos aprendido a no nombrar. Reconocer a los animales como parientes, no como recursos. Y actuar en consecuencia, en la medida de lo posible, con coherencia, con compasión, con *ahimsa*.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la justicia hacia los animales también.

Bibliografía del capítulo

Adams, C. J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Continuum.

Bekoff, M. (2007). *The Emotional Lives of Animals*. New World Library.

Bentham, J. (1789/1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford University Press.

Braithwaite, V. (2010). *Do Fish Feel Pain?*. Oxford University Press.

Diamond, C. (1978). Eating Meat and Eating People. *Philosophy*, 53(205), 465-479.

Foer, J. S. (2009). *Eating Animals*. Little, Brown and Company.

Francione, G. (2008). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press.

Grandin, T. (2005). *Animals in Translation*. Scribner.

Harari, Y. N. (2015). *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Harper.

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

Midgley, M. (1983). *Animals and Why They Matter*. University of Georgia Press.

Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.

Safran Foer, J. (2009). *Eating Animals*. Little, Brown and Company.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York Review/Random House.

Singer, P. (2009). *The Life You Can Save*. Random House.

Waldau, P. (2011). *Animal Studies: An Introduction*. Oxford University Press.

Wise, S. M. (2000). *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*. Perseus Books.

Capítulo 10: Los discursos morales en conflicto: violencia contra ecosistemas y zoe

I. Introducción: la violencia contra lo que nos sostiene

Hay una forma de violencia que no tiene rostro, que no grita, que no sangra de manera visible. Es la violencia contra los ecosistemas, contra los ríos, contra los bosques, contra el clima, contra la trama misma de la vida. Es la violencia que destruye las condiciones de posibilidad de toda existencia, incluida la nuestra. Y sin embargo, rara vez la nombramos como violencia. La llamamos «desarrollo», «progreso», «inversión», «empleo», «crecimiento», «transición energética», «seguridad alimentaria».

La violencia contra *zoe* —contra la vida en su sentido más vasto, impersonal y generativo— es la violencia más extendida, más profunda y más silenciosa de todas. No se dirige contra un individuo, sino contra el tejido que hace posible la vida. No se comete en un momento, sino que se despliega a lo largo de décadas y siglos. No la ejecuta un solo actor, sino que se distribuye en cadenas de suministro, mercados globales, políticas estatales, hábitos de consumo.

Y sin embargo, no es una violencia anónima. Tiene autores. Tiene beneficiarios. Tiene discursos morales que la justifican. Tiene instituciones que la reproducen. Tiene complicidades que la sostienen. Este capítulo no pretende repetir los argumentos del Capítulo 4 sobre la *Zoe* ni los del Capítulo 6 sobre la gramática del parentesco cósmico. Pretende algo más específico: **identificar los discursos morales que sostienen la violencia contra los ecosistemas**, comprender sus lógicas internas, mostrar sus contradicciones y ofrecer, desde nuestra ética, una alternativa.

Porque quienes participan en esta violencia —quienes compran madera tropical, quienes usan teléfonos con coltán, quienes conducen automóviles, quienes comen alimentos industrializados, quienes votan por gobiernos que permiten la deforestación— no son, en su mayoría, «malvados». Son personas que actúan según un sistema moral. Tienen razones. Tienen justificaciones. Tienen tradiciones, instituciones, narrativas que les dan coherencia. Y si no comprendemos esos discursos, no podemos dialogar con ellos.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada una de estas violencias contra los ecosistemas? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos para quienes los adoptan? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

II. Deforestación y cambio de uso de suelo

Cada año desaparecen millones de hectáreas de bosque. La Amazonía, el Congo, el Sudeste Asiático, Siberia, América del Norte. La deforestación no es un fenómeno

natural; es el resultado de decisiones humanas: la expansión agrícola, la ganadería extensiva, la tala ilegal, la minería, la construcción de infraestructura.

Los bosques no son solo conjuntos de árboles. Son ecosistemas complejos que albergan millones de especies, regulan el ciclo del agua, capturan carbono, producen oxígeno, generan lluvia, mantienen la fertilidad del suelo, sostienen a comunidades indígenas y campesinas. Su destrucción es una de las principales causas del cambio climático y de la pérdida de biodiversidad.

Quienes participan en esta destrucción rara vez se perciben a sí mismos como destructores. El progreso económico les ofrece su primera coartada: los bosques son recursos subutilizados, la tierra debe ser productiva, la deforestación permite la expansión agrícola, la ganadería, la minería, la infraestructura. Talar un bosque no es destruir; es desarrollar. Los gobiernos no se ven como cómplices, sino como modernizadores. A esta justificación se superpone la soberanía nacional: los bosques son recursos nacionales, cada país tiene derecho a explotarlos como quiera, las críticas internacionales son injerencias. La deforestación no es una atrocidad; es un derecho soberano, y quienes lo defienden no son destructores, sino defensores de la soberanía. La seguridad alimentaria añade su propia capa: la población crece, hay que alimentarla, la expansión agrícola es necesaria. La deforestación no es una atrocidad; es una necesidad, y los agricultores no son depredadores, sino proveedores de alimentos. El mercado global completa el cuadro: la demanda de carne, soja, aceite de palma, madera, minerales impulsa la deforestación; los consumidores compran, los productores venden. La deforestación no es una atrocidad; es un negocio, y los empresarios no son destructores, sino proveedores de un mercado global. La moral de la civilización añade un argumento más antiguo: los bosques son un obstáculo para la civilización, la historia de la humanidad es la historia de la conquista de la naturaleza. La deforestación no es una atrocidad; es un avance civilizatorio, y los colonos no son destructores, sino pioneros. Y en el fondo, sosteniendo todo lo demás, está la indiferencia: los bosques están lejos, lo que no se ve no importa. La deforestación no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, sino ajenos.

Estos discursos no conviven sin fricción. El progreso económico choca con la sostenibilidad: la deforestación destruye la base de la producción futura. La soberanía nacional choca con la crisis climática: la deforestación afecta a todo el planeta. La seguridad alimentaria choca con la realidad: la expansión agrícola no elimina el hambre. El mercado global choca con la ética: la demanda no justifica la destrucción. La civilización choca con la historia: las civilizaciones que destruyeron sus bosques colapsaron. La indiferencia choca con la interconexión: lo que pasa en la Amazonía afecta a todo el mundo.

La ética del parentesco cósmico condena la deforestación sin ambigüedad. Reconoce que los bosques son *zoe*, que son comunidades de seres vivos, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los bosques no son «recursos» ni «tierras ociosas» ni «obstáculos» ni «negocios» ni «avances» ni «problemas de

otros». Son parientes. Y no se tala a un pariente para alimentar una economía que lo destruye.

III. Minería a cielo abierto y extractivismo

La minería a cielo abierto es una de las formas más destructivas de extracción. Remueve toneladas de tierra, destruye ecosistemas, contamina ríos con metales pesados, desplaza comunidades, genera conflictos sociales. Los minerales extraídos —cobalto, litio, coltán, oro, cobre— son necesarios para la electrónica, las baterías, las tecnologías «verdes».

La paradoja es brutal: la transición energética hacia fuentes renovables requiere minerales cuya extracción reproduce la misma lógica extractivista que la energía fósil. El litio de Atacama, el cobalto del Congo, el coltán del Este del Congo. La «solución» verde puede ser tan violenta como el problema que pretende resolver.

Los discursos que la sostienen se entrelazan y se refuerzan mutuamente. El progreso tecnológico aparece primero: la tecnología mejora la vida, los minerales son necesarios para la tecnología. La minería no es una atrocidad; es una necesidad tecnológica, y los ingenieros no son cómplices, sino innovadores. La transición energética se suma como justificación más reciente: el cambio climático exige energías renovables, las renovables requieren minerales. La minería no es una atrocidad; es una solución climática, y los gobiernos no son extractivistas, sino ecologistas. El empleo ofrece su coartada de siempre: la minería genera empleo, ingresos, divisas; las comunidades dependen de ella. La minería no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los empresarios no son explotadores, sino generadores de empleo. La soberanía repite su fórmula: los minerales son recursos nacionales, cada país decide cómo explotarlos. La minería no es una atrocidad; es un derecho soberano, y los gobiernos no son destructores, sino administradores de los recursos. El mercado global cierra el círculo: la demanda de minerales crece, los consumidores compran teléfonos, computadoras, autos eléctricos. La minería no es una atrocidad; es un negocio global, y los empresarios no son destructores, sino proveedores de un mercado. Y la inevitabilidad lo cubre todo: no hay alternativas, sin minería no hay tecnología, sin tecnología no hay civilización. La minería no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, sino realistas.

Las tensiones internas son notables. El progreso tecnológico choca con la destrucción ecológica: la tecnología no vale si destruye la vida. La transición energética choca con la justicia: la transición verde no puede basarse en la explotación del Sur Global. El empleo choca con la salud: el empleo minero es peligroso y precario. La soberanía choca con los derechos humanos: las comunidades afectadas no son consultadas. El mercado global choca con la ética: la demanda no justifica la destrucción. La inevitabilidad choca con la creatividad: hay alternativas (reciclaje, reducción, rediseño).

La ética del parentesco cósmico condena la minería a cielo abierto y el extractivismo sin ambigüedad. Reconoce que los ecosistemas y las comunidades afectadas son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los minerales no son «recursos» ni «necesidades» ni «soluciones» ni «empleos» ni «derechos» ni «negocios» ni «destinos». Son parte de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se destruye a un pariente para fabricar un teléfono.

La transición energética es necesaria, pero no puede reproducir la lógica extractivista. Exige reducción, reciclaje, rediseño, justicia global.

IV. Combustibles fósiles

El petróleo, el gas y el carbón son la base de la civilización industrial. Su quema es la principal causa del cambio climático. La extracción de combustibles fósiles contamina ríos, destruye ecosistemas, desplaza comunidades, genera conflictos armados. Y sin embargo, el mundo sigue dependiendo de ellos.

La transición energética es urgente, pero también problemática: las energías renovables requieren minerales cuya extracción daña ecosistemas. No hay una solución limpia. Hay una transición, con costos y contradicciones.

Quienes sostienen la dependencia fósil despliegan un repertorio de argumentos que se solapan y compiten. El crecimiento económico exige energía, y la energía fósil es barata y abundante: los combustibles fósiles no son una atrocidad, son un motor del crecimiento, y los gobiernos no son cómplices, son promotores del desarrollo. La seguridad energética exige energía segura y asequible, y la dependencia de energías importadas es un riesgo: los combustibles fósiles no son una atrocidad, son una necesidad estratégica, y los gobiernos no son destructores, son protectores de la seguridad nacional. El empleo exige industria, y la industria fósil genera millones de puestos de trabajo: los combustibles fósiles no son una atrocidad, son una fuente de sustento, y los trabajadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. El consumidor exige movilidad, confort, calefacción: los combustibles fósiles no son una atrocidad, son un servicio, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios del progreso. La transición gradual exige prudencia, tiempo para la industria, los trabajadores y los consumidores: los combustibles fósiles no son una atrocidad, son una etapa transitoria, y los gobiernos no son cómplices, son realistas. Y el negacionismo niega el problema de raíz: el cambio climático no es real, o no es causado por el ser humano, o no es tan grave. Los combustibles fósiles no son una atrocidad, son una industria legítima, y los negacionistas no son cómplices, son escépticos.

Las tensiones internas se acumulan. El crecimiento choca con la sostenibilidad: el crecimiento infinito es imposible en un planeta finito. La seguridad energética choca con la seguridad climática: la dependencia fósil es un riesgo existencial. El empleo

choca con la transición: los empleos fósiles desaparecerán; hay que crear alternativas. El consumidor choca con la ética: el consumo no justifica la destrucción. La transición gradual choca con la urgencia: el tiempo se agota. El negacionismo choca con la evidencia: la ciencia es clara.

La ética del parentesco cósmico condena la dependencia de los combustibles fósiles sin ambigüedad. Reconoce que la atmósfera, los océanos, los ecosistemas afectados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los combustibles fósiles no son «motores» ni «necesidades» ni «empleos» ni «servicios» ni «etapas» ni «industrias legítimas». Son parte de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se quema a un pariente para mantener un estilo de vida que lo destruye.

La transición energética es urgente. Pero no puede basarse en la misma lógica extractivista. Exige reducción del consumo, justicia global, democratización de la energía.

V. Agricultura industrial y pesticidas

La agricultura industrial es la principal causa de deforestación, pérdida de biodiversidad, contaminación de aguas, erosión del suelo, emisiones de gases de efecto invernadero. Los monocultivos, los transgénicos, los fertilizantes químicos, los pesticidas. Aumentan la producción, pero destruyen la vida.

Los pesticidas matan insectos, contaminan ríos, envenenan suelos, afectan a polinizadores, generan resistencias, dañan la salud de los agricultores y de los consumidores. La agricultura industrial no es sostenible. Pero alimenta a miles de millones.

Sus defensores tienen argumentos que se encadenan. La productividad es el primero: la agricultura industrial es la más productiva, permite alimentar a una población mundial creciente. No es una atrocidad; es una necesidad, y los agricultores no son destructores, son proveedores de alimentos. La ciencia añade su prestigio: la ciencia ha permitido mejorar los cultivos, aumentar los rendimientos, reducir las plagas. No es una atrocidad; es un logro científico, y los científicos no son cómplices, son benefactores de la humanidad. El mercado añade su lógica: los consumidores demandan alimentos baratos, la agricultura industrial los produce. No es una atrocidad; es un negocio, y los empresarios no son destructores, son proveedores de un servicio. La seguridad alimentaria añade su urgencia: la población crece, hay que alimentarla, la agricultura industrial es la única forma de hacerlo. No es una atrocidad; es una garantía, y los gobiernos no son cómplices, son protectores de la seguridad alimentaria. La tradición añade su peso: la agricultura siempre ha usado pesticidas, fertilizantes, monocultivos. No es una atrocidad; es una continuidad, y los agricultores no son destructores, son herederos de una tradición. Y la inevitabilidad añade su resignación: no hay alternativas, la agricultura ecológica no puede alimentar al

mundo. No es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son realistas.

Las tensiones internas son profundas. La productividad choca con la sostenibilidad: la agricultura industrial agota el suelo. La ciencia choca con la ecología: la ciencia también ha demostrado los daños de la agricultura industrial. El mercado choca con la ética: la demanda no justifica la destrucción. La seguridad alimentaria choca con la realidad: la agricultura industrial no elimina el hambre. La tradición choca con la historia: la agricultura industrial es reciente. La inevitabilidad choca con la evidencia: la agroecología puede alimentar al mundo.

La ética del parentesco cósmico condena la agricultura industrial y los pesticidas sin ambigüedad. Reconoce que los suelos, los polinizadores, los ecosistemas afectados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La agricultura no es «productividad» ni «ciencia» ni «mercado» ni «seguridad» ni «tradición» ni «destino». Es el cuidado de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se envenena a un pariente para producir alimentos que nos destruyen.

La agroecología, la permacultura, la agricultura regenerativa, los cultivos locales, la soberanía alimentaria. Hay alternativas. No son fáciles. Pero son posibles.

VI. Pesca de arrastre y acidificación oceánica

La pesca de arrastre es la forma más destructiva de pesca. Arrastra redes por el fondo marino, destruyendo corales, esponjas, ecosistemas completos. Captura especies no objetivo, que son devueltas al mar muertas o moribundas. Devasta los fondos marinos, que tardan décadas o siglos en recuperarse.

La acidificación oceánica, causada por la absorción de CO₂, afecta a todo el fitoplancton que produce oxígeno, a los corales, a los moluscos, a los ecosistemas marinos. Es una de las consecuencias más graves del cambio climático.

Quienes la sostienen no se ven como depredadores. El mar es inmenso, siempre ha habido peces: la pesca de arrastre no es una atrocidad, es una cosecha, y los pescadores no son depredadores, son agricultores del mar. La eficiencia es su segunda justificación: la pesca de arrastre es la forma más eficiente de capturar peces. No es una atrocidad; es una optimización, y los empresarios no son destructores, son innovadores. El empleo es la tercera: la pesca industrial genera empleo, las comunidades costeras dependen de ella. No es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los pescadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. El mercado global es la cuarta: la demanda de pescado crece, la pesca industrial la satisface. No es una atrocidad; es un negocio, y los empresarios no son destructores, son proveedores de un mercado. La inevitabilidad es la quinta: no hay alternativas, la pesca artesanal no puede alimentar al mundo. No es una atrocidad; es un destino, y los

consumidores no son cómplices, son realistas. Y la indiferencia es la sexta: el fondo marino está lejos, lo que no se ve no importa. No es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas no se resuelven. El recurso infinito choca con el colapso pesquero: más del 90% de las reservas están sobreexplotadas. La eficiencia choca con la ecología: la pesca de arrastre destruye ecosistemas enteros. El empleo choca con la transición: los empleos pesqueros desaparecerán; hay que crear alternativas. El mercado global choca con la ética: la demanda no justifica la destrucción. La inevitabilidad choca con la creatividad: hay alternativas (pesca artesanal, acuicultura sostenible, reducción del consumo). La indiferencia choca con la interconexión: lo que pasa en los océanos afecta a todo el planeta.

La ética del parentesco cósmico condena la pesca de arrastre y la acidificación oceánica sin ambigüedad. Reconoce que los ecosistemas marinos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que las sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los océanos no son «recursos» ni «cosechas» ni «optimizaciones» ni «empleos» ni «negocios» ni «destinos» ni «problemas de otros». Son parientes. Y no se arrasa el fondo marino para alimentar un mercado que lo destruye.

VII. Plásticos y microplásticos

Cada año se producen más de **400 millones de toneladas de plástico**. Una gran parte termina en los océanos, donde forma islas de basura, mata tortugas, ballenas, aves, peces. Los microplásticos contaminan suelos, ríos, cuerpos humanos. Las redes fantasma —redes de pesca abandonadas— atrapan y matan a millones de animales marinos.

El plástico es un material derivado del petróleo. Su producción y su quema contribuyen al cambio climático. Su persistencia en el ambiente es de siglos. Su reducción choca con economías petroquímicas y hábitos de consumo.

Los discursos que lo sostienen son cotidianos y se refuerzan entre sí. La conveniencia es el primero: el plástico es barato, liviano, duradero, versátil, facilita la vida. No es una atrocidad; es una comodidad, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios del progreso. El mercado es el segundo: el plástico es un negocio, la industria petroquímica genera empleo, ingresos, divisas. No es una atrocidad; es una industria, y los empresarios no son destructores, son generadores de riqueza. La higiene es el tercero: el plástico es higiénico, envasa alimentos, protege la salud, evita contaminaciones. No es una atrocidad; es una protección, y los consumidores no son cómplices, son responsables de su salud. El reciclaje es el cuarto: el plástico se recicla, no hay problema. No es una atrocidad; es un material reciclable, y los gobiernos no son cómplices, son promotores del reciclaje. La innovación es el quinto: se están desarrollando plásticos biodegradables, bioplásticos, alternativas. No es una

atrocidad; es un problema en vías de solución, y los científicos no son cómplices, son innovadores. Y la indiferencia es el sexto: el plástico está lejos, lo que no se ve no importa. No es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son evidentes. La conveniencia choca con la ecología: el plástico destruye ecosistemas. El mercado choca con la ética: el negocio no justifica la destrucción. La higiene choca con la realidad: el plástico también contamina. El reciclaje choca con la evidencia: solo el 9% del plástico se recicla. La innovación choca con la urgencia: los bioplásticos no están disponibles a escala. La indiferencia choca con la interconexión: el plástico está en todas partes.

La ética del parentesco cósmico condena la producción y el consumo masivo de plásticos sin ambigüedad. Reconoce que los océanos, los suelos, los cuerpos afectados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que los sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El plástico no es «comodidad» ni «industria» ni «protección» ni «reciclaje» ni «innovación» ni «problema de otros». Es parte de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se envenena a un pariente para envasar alimentos que nos destruyen.

La reducción del plástico es urgente. Exige reducción del consumo, rediseño de productos, reciclaje real, justicia global.

VIII. Residuos nucleares y electrónicos

Los residuos nucleares son el resultado de la producción de energía nuclear y de armas nucleares. Persisten miles de años. No hay una solución técnica definitiva para su gestión. Su almacenamiento es un problema ético intergeneracional: las generaciones futuras heredarán nuestros residuos sin haberlos elegido.

Los residuos electrónicos son el resultado de la obsolescencia programada, el consumo masivo de dispositivos, la falta de reciclaje. Contaminan suelos, ríos, cuerpos. Y son exportados a países pobres, donde son procesados en condiciones peligrosas.

Los discursos que los sostienen se ordenan en capas. El progreso tecnológico es la primera: la energía nuclear es limpia, eficiente, abundante; los residuos son un problema técnico que se resolverá. No son una atrocidad; son un problema técnico, y los científicos no son cómplices, son innovadores. El consumo es la segunda: la tecnología mejora la vida, los dispositivos son necesarios. Los residuos electrónicos no son una atrocidad; son un subproducto del progreso, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios de la tecnología. La obsolescencia es la tercera: los dispositivos se vuelven obsoletos, hay que renovarlos. Los residuos electrónicos no son una atrocidad; son una consecuencia de la innovación, y los empresarios no son destructores, son innovadores. La exportación es la cuarta: los residuos se exportan a países pobres, allí hay mano de obra barata, regulaciones laxas. Los residuos

electrónicos no son una atrocidad; son un negocio global, y los exportadores no son destructores, son proveedores de un servicio. La inevitabilidad es la quinta: no hay alternativas, la energía nuclear es necesaria, la tecnología es necesaria. Los residuos no son una atrocidad; son un destino, y los consumidores no son cómplices, son realistas. Y la indiferencia es la sexta: los residuos están lejos, lo que no se ve no importa. No son una atrocidad; son un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son graves. El progreso tecnológico choca con la ética intergeneracional: las generaciones futuras heredarán nuestros residuos. El consumo choca con la sostenibilidad: el consumo masivo es insostenible. La obsolescencia choca con la justicia: la obsolescencia programada es una forma de violencia. La exportación choca con la ética: exportar residuos es exportar violencia. La inevitabilidad choca con la creatividad: hay alternativas (reducción, reciclaje, energías renovables). La indiferencia choca con la interconexión: los residuos nos afectan a todos.

La ética del parentesco cósmico condena la producción de residuos nucleares y electrónicos sin ambigüedad. Reconoce que las generaciones futuras, los ecosistemas afectados, las comunidades que procesan los residuos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que los sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los residuos no son «problemas técnicos» ni «subproductos» ni «consecuencias» ni «negocios» ni «destinos» ni «problemas de otros». Son parte de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se envenena a un pariente para mantener un estilo de vida que lo destruye.

IX. Cambio climático

El cambio climático es la mayor amenaza que enfrenta la humanidad. El aumento de la temperatura global, la acidificación de los océanos, el derretimiento de los polos, la intensificación de eventos extremos, la pérdida de biodiversidad, la desertificación, la migración forzada. Millones de personas ya sufren sus consecuencias. Millones más sufrirán en las próximas décadas.

El cambio climático no es un problema técnico. Es un problema ético. Afecta a las generaciones futuras, que no pueden votar ni protestar. Afecta a las especies no humanas, que no pueden defenderse. Afecta a los ecosistemas, que no pueden migrar. Y los responsables son los países ricos, que han emitido la mayor parte del CO₂, mientras los países pobres sufren las peores consecuencias.

Los discursos que lo sostienen son múltiples y se refuerzan. El negacionismo niega el problema: el cambio climático no es real, o no es causado por el ser humano, o no es tan grave. La inacción no es una atrocidad; es un escepticismo, y los negacionistas no son cómplices, son críticos de la ciencia. El crecimiento económico prioriza la economía: el crecimiento es prioritario, la reducción de emisiones frenaría el

crecimiento. La inacción no es una atrocidad; es una defensa del desarrollo, y los gobiernos no son cómplices, son protectores de la economía. La justicia climática reclama equidad: los países ricos han emitido más, deben reducir más; los países pobres tienen derecho a desarrollarse. La inacción no es una atrocidad; es una demanda de justicia, y los países pobres no son cómplices, son víctimas. La tecnosolvencia apuesta al futuro: la tecnología resolverá el cambio climático —captura de carbono, geoingeniería, energías renovables—. La inacción no es una atrocidad; es una apuesta tecnológica, y los científicos no son cómplices, son salvadores. La inevitabilidad se resigna: el cambio climático es inevitable, no hay nada que hacer. La inacción no es una atrocidad; es un realismo, y los consumidores no son cómplices, son resignados. Y la indiferencia se desentiende: el cambio climático afecta a otros —a los pobres, a los países lejanos, a las generaciones futuras—. La inacción no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son decisivas. El negacionismo choca con la evidencia: la ciencia es clara. El crecimiento choca con la sostenibilidad: el crecimiento infinito es imposible. La justicia climática choca con la urgencia: todos deben reducir. La tecnosolvencia choca con la realidad: la tecnología no basta. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos actuar. La indiferencia choca con la interconexión: el cambio climático nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico condena la inacción frente al cambio climático sin ambigüedad. Reconoce que las generaciones futuras, las especies no humanas, los ecosistemas afectados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El clima no es «crecimiento» ni «justicia» ni «tecnología» ni «destino» ni «problema de otros». Es el tejido de la vida, que es nuestra pariente. Y no se destruye a un pariente para mantener un estilo de vida que lo destruye.

La acción climática es urgente. Exige reducción de emisiones, transición energética, justicia global, cambio de estilo de vida.

X. Pérdida de biodiversidad y extinción masiva

La sexta extinción masiva está en curso. Las especies desaparecen a un ritmo cientos de veces superior al natural. La pérdida de biodiversidad es causada por la destrucción de hábitats, la contaminación, el cambio climático, la sobreexplotación, las especies invasoras. Cada especie perdida es un nodo irremplazable de *zoe*. Cada ecosistema degradado es una comunidad de seres vivos que se desmorona.

Los discursos que la sostienen son diversos y se encabalgan. El progreso ve un obstáculo: la biodiversidad es un obstáculo para el desarrollo, hay que talar bosques, drenar humedales, convertir selvas en campos de cultivo. La extinción no es una atrocidad; es un costo del progreso, y los gobiernos no son cómplices, son

modernizadores. El mercado ve un problema de precio: la biodiversidad no tiene precio, no se puede medir, no se puede vender. La extinción no es una atrocidad; es un problema de mercado, y los empresarios no son destructores, son realistas. La indiferencia ve lejanía: las especies desaparecen lejos, lo que no se ve no importa. La extinción no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos. La tecnosolvencia ve una solución técnica: la tecnología resolverá la pérdida de biodiversidad —bancos de semillas, clonación, ingeniería genética—. La extinción no es una atrocidad; es un problema técnico, y los científicos no son cómplices, son salvadores. La inevitabilidad ve un destino: la extinción es natural, siempre ha habido extinciones. La extinción no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados. Y la selección ve una ley natural: solo sobreviven los más aptos, la extinción es parte de la evolución. La extinción no es una atrocidad; es una selección natural, y los empresarios no son destructores, son agentes de la evolución.

Las tensiones internas son irreductibles. El progreso choca con la sostenibilidad: la biodiversidad es la base de la vida. El mercado choca con la ética: el valor no se reduce al precio. La indiferencia choca con la interconexión: la biodiversidad nos sostiene. La tecnosolvencia choca con la realidad: la tecnología no reemplaza la vida. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos actuar. La selección choca con la ética: la evolución no es un deber.

La ética del parentesco cósmico condena la pérdida de biodiversidad y la extinción masiva sin ambigüedad. Reconoce que cada especie, cada ecosistema, cada ser vivo es *zoe*, que tiene una vida que le importa, que es sujeto de una perspectiva, que merece considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La biodiversidad no es «progreso» ni «mercado» ni «indiferencia» ni «tecnología» ni «destino» ni «selección». Es el tejido de la vida, que es nuestra pariente. Y no se extingue a un pariente para mantener un estilo de vida que lo destruye.

La protección de la biodiversidad es urgente. Exige conservación, restauración, reducción del consumo, justicia global.

XI. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos nueve problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

1. La moral del progreso. El crecimiento, el desarrollo, la modernización. La naturaleza como obstáculo a superar.

2. La moral del mercado. El contrato, la eficiencia, el beneficio. La naturaleza como recurso a explotar.

3. La moral de la ciencia. El conocimiento, la innovación, la tecnología. La naturaleza como objeto a conocer y controlar.

4. La moral de la soberanía. El Estado, la nación, la frontera. La naturaleza como recurso nacional a administrar.

5. La moral de la seguridad. La defensa, la protección, la amenaza. La naturaleza como enemigo a someter.

6. La moral de la indiferencia. Lo que no se ve no importa. La naturaleza como problema de otros.

7. La moral de la inevitabilidad. No hay alternativas. La naturaleza como destino a aceptar.

8. La moral de la tecnosolvencia. La tecnología resolverá todo. La naturaleza como problema técnico a gestionar.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

XII. Cierre: la coherencia como horizonte

La violencia contra los ecosistemas y la *zoe* es la más silenciosa, la más extendida y la más profunda de todas las violencias. No se dirige contra un individuo, sino contra el tejido que hace posible la vida. No se comete en un momento, sino que se despliega a lo largo de décadas y siglos. No la ejecuta un solo actor, sino que se distribuye en cadenas de suministro, mercados globales, políticas estatales, hábitos de consumo.

La ética del parentesco cósmico no promete eliminar esta violencia de un día para otro. No promete un mundo sin deforestación, sin minería, sin combustibles fósiles, sin plásticos, sin residuos nucleares, sin cambio climático, sin extinción. No promete pureza.

Lo que promete es **lucidez**. Ver lo que hemos aprendido a no ver. Nombrar lo que hemos aprendido a no nombrar. Reconocer a los ecosistemas como parientes, no como recursos. Y actuar en consecuencia, en la medida de lo posible, con coherencia, con compasión, con *ahimsa*.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la justicia hacia la Tierra también.

Bibliografía del capítulo

Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Houghton Mifflin.

Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Viking.

Foster, J. B. (2009). *The Ecological Revolution: Making Peace with the Planet*. Monthly Review Press.

Gore, A. (2006). *An Inconvenient Truth*. Rodale.

Hansen, J. (2009). *Storms of My Grandchildren*. Bloomsbury.

IPCC. (2023). *Sixth Assessment Report*. Intergovernmental Panel on Climate Change.

Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. Simon & Schuster.

Kolbert, E. (2014). *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Henry Holt.

Lovelock, J. (2006). *The Revenge of Gaia*. Basic Books.

McKibben, B. (2010). *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet*. Times Books.

Monbiot, G. (2006). *Heat: How to Stop the Planet from Burning*. Doubleday.

Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Verso.

Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry*, 16(1-4), 95-100.

Shiva, V. (1991). *The Violence of the Green Revolution*. Zed Books.

Shiva, V. (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. South End Press.

Wilson, E. O. (1992). *The Diversity of Life*. Harvard University Press.

Wilson, E. O. (2016). *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*. Liveright.

Capítulo 11: Los discursos morales en conflicto: salud, medicina y biotecnología

I. Introducción: la complejidad de la medicina

Hay una forma de violencia que se disfraza de cuidado. Es la violencia que salva vidas, que alivia el dolor, que cura enfermedades, que prolonga la existencia. Y sin embargo, en su despliegue, causa daño: a los animales de laboratorio, a los microbios que destruye, a los ecosistemas que contamina, a los pacientes que no pueden acceder a los tratamientos, a las personas que son experimentadas sin su consentimiento, a quienes se les impone tratamientos que no desean, a las generaciones futuras que heredarán modificaciones genéticas no elegidas.

La medicina moderna es uno de los mayores logros de la humanidad. Ha erradicado enfermedades, ha duplicado la esperanza de vida, ha aliviado sufrimientos inimaginables. Pero también es una industria, un mercado, una estructura de poder. Y como toda estructura de poder, tiene discursos morales que la sostienen, contradicciones internas, víctimas colaterales.

Este capítulo no pretende condenar la medicina. Pretende algo más difícil: **identificar los discursos morales que la sostienen**, comprender sus lógicas internas, mostrar sus contradicciones, y ofrecer, desde la ética del parentesco cósmico, una alternativa que no renuncie a la salud pero que tampoco sacrifique la coherencia.

Porque quienes participan en esta violencia —los médicos que recetan antibióticos, los científicos que experimentan con animales, las farmacéuticas que patentan medicamentos, los gobiernos que imponen vacunas, los investigadores que realizan ensayos en países pobres, los pacientes que se benefician de tratamientos contaminantes— no son, en su mayoría, «malvados». Son personas que actúan según un sistema moral. Tienen razones. Tienen justificaciones. Tienen tradiciones, instituciones, narrativas que les dan coherencia. Y si no comprendemos esos discursos, no podemos dialogar con ellos.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada uno de estos problemas de salud, medicina y biotecnología? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

II. Antibióticos y resistencia bacteriana

Los antibióticos han salvado cientos de millones de vidas. Pero su uso masivo —en medicina humana, en ganadería industrial, en acuicultura— ha generado resistencias bacterianas que amenazan con devolvernos a la era preantibiótica. La Organización

Mundial de la Salud (OMS) considera la resistencia antimicrobiana una de las mayores amenazas para la salud global del siglo XXI.

El problema es doble: por un lado, las bacterias patógenas se vuelven resistentes; por otro, el uso de antibióticos destruye el microbioma humano, que es esencial para la salud inmunológica, digestiva y neurológica. La «diplomacia microbiana» que proponemos en el Capítulo 4 choca con la necesidad de curar infecciones que, sin antibióticos, matarían.

Quienes sostienen el uso masivo tienen argumentos que se encadenan. La salud pública es el primero: los antibióticos salvan vidas, sin ellos las infecciones comunes volverían a matar. El uso masivo no es una atrocidad; es una necesidad sanitaria, y los médicos no son cómplices, son salvadores. El mercado farmacéutico añade su lógica: los antibióticos son un negocio, las farmacéuticas los producen, los venden, los promocionan. El uso masivo no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son destructoras, son proveedoras de salud. La ganadería industrial añade su demanda: los antibióticos se usan en ganadería para prevenir enfermedades y promover el crecimiento. El uso masivo no es una atrocidad; es una optimización productiva, y los ganaderos no son cómplices, son productores eficientes. El paciente añade su presión: el paciente quiere curarse rápido, el médico le receta antibióticos para satisfacer esa demanda. El uso excesivo no es una atrocidad; es una respuesta a la demanda, y los médicos no son irresponsables, son atentos al paciente. La prevención añade su prudencia: es mejor prevenir que curar, los antibióticos profilácticos previenen infecciones. El uso masivo no es una atrocidad; es una prevención, y los médicos no son cómplices, son previsores. Y la inevitabilidad añade su resignación: la resistencia es inevitable, las bacterias evolucionan, no hay nada que hacer. El uso masivo no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados.

Las tensiones internas se acumulan. La salud pública choca con la resistencia: el uso masivo genera resistencias. El mercado farmacéutico choca con la ética: el lucro no justifica el daño. La ganadería industrial choca con la salud pública: el uso veterinario genera resistencias humanas. El paciente choca con la ciencia: la demanda no justifica la prescripción innecesaria. La prevención choca con la evidencia: la profilaxis masiva no es eficaz. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos reducir el uso.

La ética del parentesco cósmico reconoce la necesidad de los antibióticos, pero condena su uso masivo e innecesario. Reconoce que las bacterias son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Pero también reconoce que la salud humana es un valor. Frente a los discursos que sostienen el uso masivo, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los antibióticos no son «necesidades» ni «mercados» ni «optimizaciones» ni «respuestas» ni «prevenciones» ni «destinos». Son herramientas que deben usarse con **diplomacia microbiana**: solo cuando es estrictamente necesario, con el espectro más específico posible, restaurando el microbioma después.

La coherencia ontológica exige no destruir el microbioma que nos sostiene para curar una infección que podríamos prevenir.

III. Vacunas: entre la salud pública y la autonomía individual

Las vacunas han erradicado enfermedades, salvado millones de vidas, permitido la salud pública global. Pero su desarrollo, producción y distribución plantean dilemas éticos que van mucho más allá de la experimentación animal y la contaminación farmacéutica.

La historia de la experimentación con seres humanos está llena de abusos: los experimentos nazis con prisioneros, el estudio de Tuskegee sobre la sífilis en hombres negros pobres (1932-1972), los experimentos de Guatemala con sífilis (1946-1948), el proyecto MKUltra de la CIA, los ensayos de thalidomida, los ensayos de vacunas en niños huérfanos o en comunidades pobres de países en desarrollo. La Declaración de Helsinki (1964) y el Informe Belmont (1979) establecieron principios éticos para la investigación con seres humanos, pero las violaciones continúan.

La vacunación obligatoria plantea una tensión entre el derecho a la salud pública y el derecho a la autonomía corporal. ¿Puede el Estado imponer un tratamiento médico a una persona que no lo desea? ¿Puede excluirla de la vida social si se niega? ¿Dónde está el límite entre la protección colectiva y la tiranía sanitaria? Aunque teóricamente se requiere consentimiento informado, en la práctica muchas personas son vacunadas sin comprender plenamente los riesgos, los beneficios o las alternativas. La información es a menudo sesgada, incompleta o presentada de manera que induce a la aceptación. Y las vacunas, como todo tratamiento médico, pueden causar efectos adversos graves en un pequeño porcentaje de personas. ¿Quién asume la responsabilidad? ¿La farmacéutica? ¿El Estado? ¿La persona afectada? En muchos países, las farmacéuticas están protegidas legalmente de demandas por daños causados por vacunas, lo que plantea preguntas sobre la justicia para las víctimas. A esto se añaden los conflictos de interés: la industria farmacéutica tiene una influencia enorme sobre la investigación médica, la educación, las revistas científicas y los organismos reguladores. El fenómeno de la «puerta giratoria» —funcionarios que pasan de regular a trabajar para la industria y viceversa— genera dudas sobre la independencia de las decisiones. Los estudios financiados por la industria tienden a favorecer a la industria. Y la desigualdad global en el acceso: durante la pandemia de COVID-19, los países ricos acapararon vacunas mientras los países pobres esperaban. El mecanismo COVAX, diseñado para distribuir vacunas equitativamente, fracasó en gran medida. Las patentes impidieron la producción local en países en desarrollo. La salud global se subordinó a los intereses comerciales. La desinformación y la politización también erosionaron la confianza en las vacunas. Los movimientos antivacunas, aunque a menudo basados en creencias falsas, también expresan preocupaciones legítimas sobre la seguridad, la transparencia y la autonomía. La respuesta de las autoridades, a menudo autoritaria y desdeñosa, no ayudó a generar confianza.

Los discursos que sostienen estas prácticas se entrelazan. La salud pública defiende la inmunidad de rebaño: las vacunas salvan vidas, la inmunidad de rebaño protege a los

más vulnerables. La vacunación obligatoria no es una tiranía; es una responsabilidad colectiva, y los gobiernos no son autoritarios, son protectores de la salud pública. La autonomía individual reivindica el cuerpo propio: cada persona tiene derecho a decidir sobre su propio cuerpo, la vacunación obligatoria viola ese derecho. La resistencia a las vacunas no es irracional; es una defensa de la libertad, y los individuos no son egoístas, son sujetos de derechos. El mercado farmacéutico defiende la innovación: las vacunas son un negocio, las farmacéuticas invierten, investigan, producen. Las patentes no son un obstáculo; son un incentivo a la innovación, y las empresas no son acaparadoras, son innovadoras. La beneficencia médica defiende el saber médico: los médicos saben lo que es mejor para el paciente, la obediencia al tratamiento es un deber. La falta de consentimiento informado no es una violación; es una práctica paternalista, y los médicos no son autoritarios, son benefactores. La desinformación difunde sospechas: las vacunas causan autismo, infertilidad, muerte; los gobiernos y las farmacéuticas ocultan la verdad. La resistencia a las vacunas no es irracional; es una defensa contra la conspiración, y los antivacunas no son ignorantes, son despiertos. Y la inevitabilidad cierra el paso: no hay alternativas, las vacunas son necesarias, la resistencia es un obstáculo. La obligación no es una tiranía; es un destino, y los gobiernos no son autoritarios, son realistas.

Las tensiones internas no se resuelven. La salud pública choca con la autonomía: la protección colectiva no justifica la imposición individual. El mercado farmacéutico choca con la justicia global: las patentes matan. La beneficencia médica choca con el consentimiento informado: el paternalismo viola la dignidad. La desinformación choca con la evidencia: la ciencia es clara sobre la seguridad de las vacunas. La inevitabilidad choca con la deliberación: podemos discutir las políticas de vacunación.

La ética del parentesco cósmico reconoce la importancia de las vacunas para la salud pública, pero también reconoce las tensiones éticas que plantean. No se trata de ser «provacunas» o «antivacunas», sino de **pensar éticamente** las políticas de vacunación. La vacunación obligatoria plantea un conflicto entre la salud pública y la autonomía individual. La ética del parentesco cósmico no resuelve este conflicto de manera absoluta. Reconoce que la salud pública es un valor, pero también que la autonomía corporal es un valor. La solución no es la imposición autoritaria ni la libertad irrestricta, sino la **deliberación democrática**, la transparencia, la información completa, la compensación por daños, y la búsqueda de alternativas que respeten la autonomía sin sacrificar la salud colectiva. La experimentación con seres humanos debe estar sujeta a consentimiento informado, revisión ética independiente, y justicia en la selección de participantes. La historia de abusos —Tuskegee, Guatemala, los ensayos en países pobres— exige una vigilancia constante. La desigualdad global en el acceso a las vacunas es una injusticia que exige la suspensión de patentes, la transferencia de tecnología, y la producción local en países en desarrollo. Los conflictos de interés deben ser transparentes y regulados. La industria farmacéutica no puede tener influencia sobre las decisiones que afectan a la salud pública.

La coherencia ontológica exige no imponer tratamientos a un pariente sin su consentimiento, no experimentar con un pariente sin su conocimiento, no acaparar la salud mientras otros mueren.

IV. Experimentación con seres humanos

La experimentación con seres humanos es necesaria para el avance de la medicina. Sin ella, no habría vacunas, antibióticos, tratamientos contra el cáncer, cirugías. Pero la historia de la experimentación con seres humanos está llena de abusos: los experimentos nazis con prisioneros de campos de concentración, el estudio de Tuskegee (1932-1972) en el que se negó tratamiento a hombres negros con sífilis para estudiar la progresión de la enfermedad, los experimentos de Guatemala (1946-1948) en los que se infectó deliberadamente a personas con sífilis y gonorrea, el proyecto MKUltra de la CIA (1953-1973) en el que se administraron drogas psicodélicas a personas sin su consentimiento, los ensayos de thalidomida (1950s-1960s) que causaron malformaciones en miles de bebés, los ensayos de vacunas en niños huérfanos y en comunidades pobres de países en desarrollo, los ensayos de fármacos en países pobres con estándares éticos más laxos que en los países ricos.

La experimentación con seres humanos plantea preguntas éticas fundamentales: ¿Quién decide qué experimentos son aceptables? ¿Cómo se protege a los participantes vulnerables? ¿Cómo se garantiza el consentimiento informado? ¿Cómo se distribuyen los beneficios y los riesgos? ¿Quién asume la responsabilidad por los daños?

Los discursos que la sostienen se despliegan en capas. El progreso científico justifica la necesidad: la ciencia avanza gracias a la experimentación, sin ella no habría tratamientos. La experimentación con seres humanos no es una atrocidad; es una necesidad científica, y los investigadores no son verdugos, son benefactores de la humanidad. La prioridad del conocimiento subordina los intereses individuales: el conocimiento es un valor supremo, los intereses individuales se subordinan al progreso de la ciencia. La experimentación sin consentimiento no es una atrocidad; es un sacrificio necesario, y los científicos no son criminales, son mártires de la ciencia. El bien mayor calcula los costos y beneficios: los beneficios de la investigación superan los costos para unos pocos. La experimentación con vulnerables no es una atrocidad; es un cálculo utilitario, y los investigadores no son explotadores, son optimizadores del bienestar colectivo. El paternalismo médico desconfía del consentimiento: los médicos saben lo que es mejor para los pacientes, el consentimiento informado es un obstáculo burocrático. La experimentación sin consentimiento no es una atrocidad; es una práctica paternalista, y los médicos no son autoritarios, son benefactores. La inevitabilidad se rinde ante la necesidad: no hay alternativas, la experimentación con humanos es necesaria. Los abusos no son atrocidades; son excepciones, y los investigadores no son cómplices, son realistas. Y la desinformación protege al sujeto de sí mismo: los participantes no necesitan saberlo todo, la información completa los asustaría. La falta de consentimiento informado no es una atrocidad; es una protección, y los investigadores no son manipuladores, son protectores.

Las tensiones internas son profundas. El progreso científico choca con la dignidad humana: el conocimiento no justifica la instrumentalización. La prioridad del conocimiento choca con la ética: los medios no justifican los fines. El bien mayor choca con la justicia: los vulnerables no pueden ser sacrificados por el bien común. El paternalismo choca con el consentimiento: la autonomía es un derecho. La inevitabilidad choca con la deliberación: podemos discutir los límites de la experimentación. La desinformación choca con la transparencia: la información completa es un derecho.

La ética del parentesco cósmico condena la experimentación con seres humanos sin consentimiento informado, sin revisión ética independiente, sin justicia en la selección de participantes. El consentimiento informado es un derecho. No se puede experimentar con una persona sin su conocimiento y su aceptación libre. La revisión ética independiente es necesaria. Los comités de ética deben ser verdaderamente independientes de la industria y del Estado. La justicia en la selección es obligatoria. No se puede experimentar con vulnerables —prisioneros, niños, personas con discapacidad, comunidades pobres— porque son más fáciles de manipular. La distribución de beneficios debe ser justa. Los participantes en la investigación deben tener acceso a los beneficios de esa investigación. La responsabilidad por daños debe ser asumida. Si un experimento causa daño, los responsables deben compensar.

La coherencia ontológica exige no experimentar con un pariente sin su consentimiento, no instrumentalizar a un pariente para el beneficio de otros.

V. Fármacos y contaminación farmacéutica

La producción de medicamentos contamina ríos, suelos, ecosistemas. Los residuos farmacéuticos —antibióticos, hormonas, analgésicos, antidepresivos— llegan a los ríos, esterilizan peces, afectan a ecosistemas acuáticos, generan resistencias bacterianas. Los ríos de la India, como el Patancheru, tienen concentraciones de antibióticos superiores a las terapéuticas.

La contaminación farmacéutica no es un problema técnico. Es un problema ético: la salud humana se sostiene sobre la destrucción de ecosistemas.

Los discursos que la sostienen son variados. La salud justifica la producción: los medicamentos salvan vidas, la producción debe continuar. La contaminación no es una atrocidad; es un costo de la salud, y las farmacéuticas no son cómplices, son proveedoras de salud. El mercado externaliza los costos: los medicamentos son un negocio, la producción se externaliza a países con regulaciones laxas. La contaminación no es una atrocidad; es un costo de producción, y las empresas no son destructoras, son competidoras globales. La regulación confía en el control: los medicamentos están regulados, los residuos son controlados. La contaminación no es una atrocidad; es un problema técnico, y los gobiernos no son cómplices, son reguladores. El paciente se desentiende: el paciente necesita medicamentos, no puede preguntar por su origen. La contaminación no es una atrocidad; es un problema de

otros, y los consumidores no son cómplices, son pacientes. La inevitabilidad se rinde: no hay alternativas, la producción contamina. La contaminación no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados. Y la indiferencia se desentiende: la contaminación está lejos, lo que no se ve no importa. La contaminación no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son graves. La salud choca con la ecología: la salud humana se sostiene sobre la destrucción de ecosistemas. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la contaminación. La regulación choca con la práctica: las regulaciones son laxas en los países pobres. El paciente choca con la coherencia: no puedo curarme y envenenar a otros. La inevitabilidad choca con la creatividad: hay alternativas (producción limpia, tratamiento de residuos). La indiferencia choca con la interconexión: la contaminación nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico reconoce la necesidad de los medicamentos, pero condena la contaminación farmacéutica. Reconoce que los ríos, los peces, los ecosistemas afectados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que sostienen la contaminación, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los medicamentos no son «necesidades» ni «mercados» ni «problemas técnicos» ni «problemas de otros» ni «destinos» ni «indiferencias». Son herramientas que deben producirse con **responsabilidad ecológica**: producción limpia, tratamiento de residuos, regulación estricta.

La coherencia ontológica exige no envenenar a un pariente para curar a otro.

VI. Reproducción asistida: autonomía reproductiva y sus dilemas

La reproducción asistida —fecundación in vitro (FIV), donación de óvulos y espermatozoides, gestación subrogada, criopreservación de embriones— ha permitido a millones de personas tener hijos que de otro modo no podrían. Es una respuesta a la infertilidad, a la enfermedad, a la orientación sexual, a la situación vital. No es inherentemente violenta. No es una atrocidad. Es una práctica médica que responde a un deseo legítimo: el deseo de tener hijos.

Pero la reproducción asistida plantea dilemas éticos que no pueden ignorarse. La gestación subrogada comercial: en algunos países, las mujeres pobres gestan hijos para parejas ricas a cambio de dinero. Esto plantea preguntas sobre la explotación, el consentimiento libre, la mercantilización del cuerpo y de la vida. La selección de embriones: la FIV permite seleccionar embriones según criterios genéticos. Esto puede usarse para evitar enfermedades graves, pero también para seleccionar rasgos como el sexo, la altura, el color de ojos. ¿Dónde está el límite entre la prevención de enfermedades y la eugenesia? El destino de los embriones no utilizados: la FIV produce más embriones de los que se implantan. ¿Qué se hace con los sobrantes? ¿Se destruyen? ¿Se donan? ¿Se investiga con ellos? ¿Tienen estatus moral? El anonimato

de los donantes: ¿los niños concebidos mediante donación de gametos tienen derecho a conocer su origen genético? ¿O prevalece el derecho al anonimato de los donantes? El acceso desigual: la reproducción asistida es costosa. Solo los ricos pueden acceder a ella. Esto reproduce desigualdades globales. La comercialización de la vida: la reproducción asistida es un mercado. Las clínicas compiten, los gametos se venden, los embriones se cotizan. ¿Es aceptable mercantilizar la vida?

Los discursos que la sostienen son múltiples. La autonomía reproductiva reivindica el derecho: las personas tienen derecho a tener hijos, a elegir cómo tenerlos, a decidir sobre su cuerpo. La reproducción asistida no es una atrocidad; es un derecho, y los padres no son consumidores, son sujetos de derechos. El progreso médico celebra el avance: la ciencia permite superar la infertilidad. La reproducción asistida no es una atrocidad; es un avance, y los médicos no son cómplices, son benefactores de la humanidad. El mercado ofrece sus servicios: la reproducción asistida es un negocio, las clínicas ofrecen servicios, los pacientes los compran. La reproducción asistida no es una atrocidad; es un mercado, y las clínicas no son explotadoras, son proveedoras de servicios. La tradición defiende su modelo: la familia tradicional es el padre, la madre y los hijos biológicos, la reproducción asistida rompe ese modelo. La reproducción asistida no es una atrocidad; es una transgresión, y los defensores de la tradición no son opresores, son custodios de la familia. La naturaleza defiende su orden: la reproducción debe ser natural, la intervención médica es una violación de la naturaleza. La reproducción asistida no es una atrocidad; es una anomalía, y los críticos no son oscurantistas, son defensores de la naturaleza. Y la adopción ofrece su alternativa: ya hay muchos niños que necesitan hogar, la reproducción asistida es un egoísmo. La reproducción asistida no es una atrocidad; es una irresponsabilidad, y los críticos no son insensibles, son defensores de la adopción.

Las tensiones internas son evidentes. La autonomía reproductiva choca con la explotación de la subrogada. El progreso médico choca con la eugenesia. El mercado choca con la justicia: solo los ricos acceden. La tradición choca con la diversidad familiar. La naturaleza choca con la libertad. La adopción choca con el deseo de tener hijos biológicos.

La ética del parentesco cósmico reconoce la legitimidad del deseo de tener hijos y la validez de la reproducción asistida como respuesta a la infertilidad. No condena a quienes recurren a ella. No es una atrocidad. Es una práctica médica que responde a un deseo humano profundo. Pero reconoce que la reproducción asistida plantea dilemas éticos que deben abordarse. La gestación subrogada debe ser regulada para evitar la explotación. No puede ser un contrato comercial entre ricos y pobres. Debe basarse en el consentimiento libre, la reciprocidad, el cuidado. La selección de embriones debe limitarse a la prevención de enfermedades graves. No puede ser una herramienta de eugenesia o de diseño de bebés. El destino de los embriones debe ser objeto de deliberación democrática. No hay una respuesta única. El anonimato de los donantes debe equilibrarse con el derecho del niño a conocer su origen. El acceso debe ser equitativo. No puede ser un privilegio de los ricos. La comercialización de la vida debe ser limitada. La vida no es una mercancía.

La coherencia ontológica exige no explotar a un pariente para tener un hijo, no mercantilizar la vida, no diseñar seres humanos como productos.

VII. Clonación: entre la ciencia ficción y la realidad

La clonación —la creación de un ser genéticamente idéntico a otro— ha sido realizada en animales: la oveja Dolly (1996), vacas, cerdos, perros, gatos, primates. La clonación humana es técnicamente posible, pero no se ha realizado (al menos oficialmente). La clonación animal plantea problemas éticos graves: los clones sufren malformaciones, envejecen prematuramente, mueren jóvenes. El síndrome del ternero grande, las enfermedades respiratorias, los defectos cardíacos. La clonación instrumentaliza la vida: el clon existe para satisfacer un deseo humano, no por sí mismo.

Los discursos que la sostienen se encadenan. El progreso científico celebra el avance: la clonación es un avance, permite reproducir animales valiosos, recuperar especies extintas, investigar enfermedades. La clonación no es una atrocidad; es un avance, y los científicos no son cómplices, son pioneros. La utilidad justifica la herramienta: la clonación es útil, permite reproducir animales con características deseables. La clonación no es una atrocidad; es una herramienta, y los ganaderos no son explotadores, son mejoradores. La curiosidad impulsa la exploración: la ciencia debe explorar, la clonación es un territorio desconocido. La clonación no es una atrocidad; es una exploración, y los científicos no son irresponsables, son aventureros. La inmortalidad busca consuelo: la clonación permite perpetuarse, los padres pueden clonar a un hijo muerto. La clonación no es una atrocidad; es una consolación, y los padres no son egoístas, son dolientes. La regulación confía en el control: la clonación está regulada, hay comités de ética. La clonación no es una atrocidad; es una práctica controlada, y los reguladores no son cómplices, son garantes de la ética. Y la inevitabilidad se rinde: la clonación es inevitable, la ciencia avanza. La clonación no es una atrocidad; es un destino, y los científicos no son cómplices, son realistas.

Las tensiones internas son notables. El progreso científico choca con el sufrimiento animal: los clones sufren. La utilidad choca con la dignidad: los clones son instrumentalizados. La curiosidad choca con la ética: no todo lo posible es aceptable. La inmortalidad choca con la identidad: el clon no es el original. La regulación choca con la práctica: las regulaciones son desiguales. La inevitabilidad choca con la deliberación: podemos decidir no clonar.

La ética del parentesco cósmico condena la clonación animal y la clonación humana. Reconoce que los clones son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. La clonación instrumentaliza la vida: el clon existe para satisfacer un deseo humano, no por sí mismo. Y causa sufrimiento: los clones sufren malformaciones, enfermedades, muerte prematura. Frente a los discursos que sostienen la clonación, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los clones no son «avances» ni «herramientas» ni

«exploraciones» ni «consolaciones» ni «prácticas controladas» ni «destinos». Son parientes. Y no se clona a un pariente para satisfacer un deseo humano.

VIII. Edición genética: terapia, mejora y eugenesia

La edición genética —CRISPR-Cas9 y otras técnicas— permite modificar el ADN de un organismo. Esto abre posibilidades terapéuticas: curar enfermedades genéticas, prevenir el cáncer, corregir mutaciones. Pero también plantea dilemas éticos profundos.

La edición somática modifica las células de un individuo, pero no se hereda. La edición germinal modifica los gametos o embriones, y se hereda a las generaciones futuras. Esta última plantea preguntas sobre el consentimiento de las generaciones futuras, que no pueden elegir. La edición genética puede usarse para curar enfermedades (terapia) o para mejorar rasgos (altura, inteligencia, belleza). ¿Dónde está el límite? ¿Qué es una enfermedad y qué es una variación normal? La edición genética puede usarse para «mejorar» la especie, eliminar «defectos», seleccionar rasgos. Esto evoca la eugenesia del siglo XX, que culminó en los horrores nazis. En 2018, el científico chino He Jiankui anunció la creación de los primeros bebés editados genéticamente (las gemelas Lulu y Nana), a quienes modificó para resistir al VIH. Fue condenado por la comunidad científica y encarcelado. El caso mostró los riesgos de la edición genética sin regulación. Y la edición genética es costosa. Solo los ricos podrán acceder a ella. Esto podría generar una división de la especie en dos: los «mejorados» y los «naturales».

Los discursos que la sostienen son variados. El progreso médico celebra la terapia: la edición genética permite curar enfermedades. La edición no es una atrocidad; es un avance, y los científicos no son cómplices, son benefactores de la humanidad. La autonomía reproductiva reivindica el derecho: los padres tienen derecho a decidir sobre la genética de sus hijos. La edición no es una atrocidad; es un derecho, y los padres no son eugenistas, son responsables. El mercado ofrece sus servicios: la edición genética es un negocio, las clínicas ofrecen servicios, los padres los compran. La edición no es una atrocidad; es un mercado, y las clínicas no son explotadoras, son proveedoras de servicios. La mejora busca la perfección: se puede mejorar la especie, se pueden eliminar enfermedades, mejorar capacidades. La edición no es una atrocidad; es una mejora, y los científicos no son eugenistas, son mejoradores. La tradición defiende lo sagrado: la naturaleza es sagrada, la intervención genética es una violación. La edición no es una atrocidad; es una transgresión, y los críticos no son oscurantistas, son defensores de la naturaleza. Y la inevitabilidad se rinde: la edición genética es inevitable, la ciencia avanza. La edición no es una atrocidad; es un destino, y los científicos no son cómplices, son realistas.

Las tensiones internas son profundas. El progreso médico choca con la eugenesia. La autonomía reproductiva choca con el consentimiento de las generaciones futuras. El mercado choca con la justicia: solo los ricos acceden. La mejora choca con la

diversidad: la diversidad es un valor. La tradición choca con la libertad. La inevitabilidad choca con la deliberación: podemos decidir no editar.

La ética del parentesco cósmico reconoce la legitimidad de la edición genética somática con fines terapéuticos, pero condena la edición germinal, la edición con fines de mejora, y la eugenesia. Reconoce que los embriones editados, las generaciones futuras, son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. La edición somática con fines terapéuticos es aceptable, con consentimiento informado y regulación estricta. La edición germinal es inaceptable, porque modifica a las generaciones futuras sin su consentimiento. La edición con fines de mejora es inaceptable, porque reproduce la lógica eugenésica. La eugenesia es inaceptable, porque niega la diversidad como valor.

La coherencia ontológica exige no diseñar a un pariente como si fuera un producto, no eliminar la diversidad de la vida.

IX. Acceso desigual a la salud

Millones de personas mueren cada año por enfermedades tratables. La malaria, la tuberculosis, el VIH/sida, la diabetes, la hipertensión. Las causas no son técnicas: son económicas, políticas, sociales. Las patentes farmacéuticas impiden el acceso a medicamentos asequibles. Los sistemas de salud están infrafinanciados. La desigualdad global determina quién vive y quién muere.

La pandemia de COVID-19 lo mostró con claridad: los países ricos acapararon vacunas mientras los países pobres esperaban. El acceso a la salud no es un derecho universal; es un privilegio de quienes pueden pagarlo.

Los discursos que lo sostienen son múltiples. El mercado defiende el negocio: la salud es un negocio, los medicamentos son productos, las patentes protegen la innovación. El acceso desigual no es una atrocidad; es un mercado, y las farmacéuticas no son cómplices, son innovadoras. La propiedad intelectual defiende el derecho: las patentes son derechos, sin ellas no habría innovación. El acceso desigual no es una atrocidad; es una protección de la propiedad, y las empresas no son acaparadoras, son defensoras de sus derechos. La soberanía defiende la responsabilidad nacional: cada país es responsable de su sistema de salud, los países pobres deben mejorar su gestión. El acceso desigual no es una atrocidad; es una responsabilidad nacional, y los gobiernos ricos no son cómplices, son cooperantes. La caridad ofrece su generosidad: los países ricos donan vacunas, medicamentos, ayuda humanitaria. El acceso desigual no es una atrocidad; es una oportunidad para la generosidad, y los donantes no son responsables, son benefactores. El sacrificio justifica la resignación: los pobres deben aceptar su situación, la salud es un lujo. El acceso desigual no es una atrocidad; es un destino, y los ricos no son privilegiados, son merecedores. Y la indiferencia se desentiende: las muertes ocurren lejos, lo que no se ve no importa. El acceso desigual no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son irreductibles. El mercado choca con la ética: la salud no puede ser solo un negocio. La propiedad intelectual choca con el derecho a la salud: las patentes matan. La soberanía choca con la justicia global: la salud no puede depender del lugar de nacimiento. La caridad choca con la justicia: la limosna no sustituye la redistribución. El sacrificio choca con la dignidad: la salud no es un lujo. La indiferencia choca con la interconexión: las pandemias nos afectan a todos.

La ética del parentesco cósmico condena el acceso desigual a la salud sin ambigüedad. Reconoce que los millones que mueren por enfermedades tratables son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que lo sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La salud no es «mercado» ni «propiedad» ni «soberanía» ni «caridad» ni «sacrificio» ni «indiferencia». Es un derecho de todos los seres vivos, que son nuestros parientes. Y no se deja morir a un pariente por falta de medicamentos.

La coherencia ontológica exige no acaparar la salud mientras otros mueren.

X. La medicalización de la vida

La medicalización es el proceso por el cual condiciones humanas normales —el envejecimiento, la tristeza, la ansiedad, la menopausia, la infancia, la sexualidad— se convierten en enfermedades que requieren tratamiento médico. La industria farmacéutica tiene un interés económico en expandir los mercados: si más personas son diagnosticadas, más medicamentos se venden.

Ivan Illich, en *Medical Nemesis* (1975), denunció la iatrogenia —el daño causado por la medicina— y la expropiación de la salud por parte de la industria. La medicalización no solo causa daño físico; también causa daño cultural: despoja a las personas de su capacidad de cuidarse a sí mismas, de comprender su cuerpo, de gestionar su sufrimiento.

Los discursos que la sostienen son variados. La salud prioriza el valor supremo: la salud es un valor supremo, todo lo que amenace la salud debe ser tratado. La medicalización no es una atrocidad; es una prevención, y los médicos no son cómplices, son protectores de la salud. El progreso médico celebra el avance: la medicina avanza, nuevos tratamientos, nuevos diagnósticos. La medicalización no es una atrocidad; es un avance, y los científicos no son cómplices, son benefactores. El mercado busca expandir mercados: la industria farmacéutica necesita mercados, la medicalización los expande. La medicalización no es una atrocidad; es un negocio, y las empresas no son explotadoras, son innovadoras. El paciente busca sentirse mejor: el paciente quiere sentirse mejor, la medicalización le ofrece soluciones. La medicalización no es una atrocidad; es una respuesta a la demanda, y los médicos no son cómplices, son atentos al paciente. La prevención previene enfermedades: es mejor prevenir que curar, la medicalización previene enfermedades. La medicalización no es una atrocidad; es una prevención, y los médicos no son cómplices, son previsores. Y la inevitabilidad se rinde: la medicalización es inevitable,

la sociedad avanza. La medicalización no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados.

Las tensiones internas son notables. La salud choca con la iatrogenia: la medicina también causa daño. El progreso choca con la evidencia: no todo diagnóstico es beneficioso. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la expansión de diagnósticos. El paciente choca con la autonomía: la medicalización puede ser una forma de control. La prevención choca con la evidencia: la prevención excesiva puede causar daño. La inevitabilidad choca con la deliberación: podemos resistir la medicalización.

La ética del parentesco cósmico reconoce los beneficios de la medicina, pero condena la medicalización de la vida. Reconoce que la salud es un valor, pero también que la autonomía, la diversidad, la aceptación del sufrimiento inevitable son valores. Frente a los discursos que sostienen la medicalización, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La salud no es «mercado» ni «progreso» ni «prevención» ni «destino». Es el cuidado de la vida, que es nuestra pariente. Y no se medicaliza a un pariente para expandir un mercado.

La coherencia ontológica exige no convertir la vida en una enfermedad que debe ser tratada.

XI. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

- 1. La moral de la salud pública.** La vida humana como valor supremo. La salud como prioridad absoluta.
- 2. La moral del mercado farmacéutico.** El medicamento como mercancía. La salud como negocio.
- 3. La moral del progreso científico.** La innovación como valor supremo. La técnica como solución.
- 4. La moral de la propiedad intelectual.** La patente como derecho. La innovación como propiedad.
- 5. La moral de la autonomía individual.** El cuerpo como propiedad. La libertad como valor supremo.
- 6. La moral del paternalismo médico.** El médico sabe lo que es mejor. El paciente debe obedecer.
- 7. La moral de la caridad.** La ayuda como generosidad. La limosna como solución.

8. La moral de la inevitabilidad. El sufrimiento como destino. La muerte como resignación.

9. La moral de la indiferencia. Lo que no se ve no importa. La salud como problema de otros.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

XII. Cierre: la coherencia como horizonte

La violencia en la salud, la medicina y la biotecnología es la más paradójica de todas. Se disfraza de cuidado. Salva vidas mientras causa daño. Cura mientras contamina. Alivia mientras excluye. Experimenta mientras justifica. Medicaliza mientras controla.

La ética del parentesco cósmico no promete eliminar esta violencia de un día para otro. No promete un mundo sin antibióticos, sin vacunas, sin medicamentos, sin reproducción asistida, sin edición genética. No promete pureza.

Lo que promete es **lucidez**. Ver lo que hemos aprendido a no ver. Nombrar lo que hemos aprendido a no nombrar. Reconocer a los animales de laboratorio, a los microbios, a los ecosistemas contaminados, a los millones sin acceso a la salud, a las personas experimentadas sin consentimiento, a las generaciones futuras editadas sin su permiso, como parientes. Y actuar en consecuencia, en la medida de lo posible, con coherencia, con compasión, con *ahimsa*.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la justicia en la salud también.

Bibliografía del capítulo

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2019). *Principles of Biomedical Ethics* (8th ed.). Oxford University Press.

Doudna, J., & Charpentier, E. (2020). *A Crack in Creation: Gene Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*. Houghton Mifflin Harcourt.

Engelhardt, H. T. (1996). *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press.

Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

Haraway, D. (1997). **Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouse™**. Routledge.

Illich, I. (1975). *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Pantheon Books.

Kass, L. R. (2002). *Life, Liberty and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. Encounter Books.

Mukherjee, S. (2016). *The Gene: An Intimate History*. Scribner.

Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.

Reich, W. T. (1995). *Encyclopedia of Bioethics*. Macmillan.

Sandel, M. J. (2007). *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Harvard University Press.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York Review/Random House.

Singer, P. (2000). *Writings on an Ethical Life*. Ecco.

Sunstein, C. R., & Nussbaum, M. C. (Eds.). (2001). *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press.

World Health Organization. (2023). *Antimicrobial Resistance: Global Report on Surveillance*. WHO.

World Health Organization. (2023). *Global Health Expenditure Report*. WHO.

Capítulo 12: Los discursos morales en conflicto: tecnología, consumo y economía

I. Introducción: la violencia cotidiana del consumo

Hay una forma de violencia que no se comete con las manos. Se comete con el dinero. Es la violencia que compramos, que vestimos, que conducimos, que habitamos, que publicitamos. Es la violencia que se distribuye en cadenas de suministro globales, que se oculta en la opacidad de las marcas, que se normaliza en la cotidianidad del consumo.

Cada teléfono inteligente contiene minerales extraídos en condiciones de esclavitud. Cada camiseta barata fue cosida por mujeres que trabajan catorce horas por salarios de miseria. Cada viaje en avión emite toneladas de CO₂ que calientan el planeta. Cada edificio de cemento consume arena extraída de ríos que se secan. Cada anuncio publicitario crea deseos que no necesitábamos y que nos hacen consumir más.

Esta violencia no es accidental. Es estructural. Es el resultado de un sistema económico que externaliza los costos, que oculta las cadenas de suministro, que convierte a los seres vivos en recursos y a los consumidores en cómplices involuntarios. Y tiene discursos morales que la sostienen, que la justifican, que la hacen parecer inevitable o incluso deseable.

Este capítulo no pretende condenar el consumo. Todos consumimos. Todos necesitamos tecnología, ropa, vivienda, transporte, comunicación. No se trata de vivir en una cueva ni de renunciar a la civilización. Se trata de algo más difícil: **identificar los discursos morales que sostienen estas violencias**, comprender sus lógicas internas, mostrar sus contradicciones, y ofrecer, desde la ética del parentesco cósmico, una alternativa que no renuncie al bienestar pero que tampoco sacrifique la coherencia.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada uno de estos problemas de tecnología, consumo y economía? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

II. Electrónica y minerales de conflicto

Cada teléfono inteligente, cada computadora, cada tablet, cada vehículo eléctrico contiene minerales extraídos en condiciones de violencia y explotación. El coltán (columbita-tantalita) de la República Democrática del Congo financia grupos armados que han causado millones de muertes. El cobalto, necesario para las baterías de litio, se extrae en minas donde trabajan niños. El oro, el estaño, el tungsteno, el litio. La lista es interminable.

La electrónica es ubicua. La mayoría de las personas en el mundo tienen un teléfono móvil. Pero pocas saben de dónde vienen los minerales que lo componen, quién los extrajo, en qué condiciones, a qué costo humano y ecológico. La cadena de suministro es opaca. Las marcas no revelan sus proveedores. Los gobiernos no regulan. Y los consumidores compramos sin preguntar.

Quienes participan en esta cadena tienen sus coartadas. El progreso tecnológico es la primera: la tecnología mejora la vida, los teléfonos, las computadoras, los vehículos eléctricos son avances. La electrónica no es una atrocidad; es un progreso, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios del progreso. El mercado global es la segunda: la electrónica es un negocio global, las empresas compiten, innovan, venden. La extracción de minerales no es una atrocidad; es un eslabón de la cadena de valor, y las empresas no son cómplices, son competidoras globales. La soberanía es la tercera: los minerales están en países pobres, esos países tienen derecho a explotarlos. La extracción no es una atrocidad; es un derecho soberano, y los gobiernos no son cómplices, son administradores de sus recursos. El empleo es la cuarta: la minería genera empleo, las comunidades dependen de ella. La extracción no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los mineros no son cómplices, son proveedores de sus familias. La necesidad es la quinta: la tecnología es necesaria, sin minerales no hay tecnología. La extracción no es una atrocidad; es una necesidad, y los consumidores no son cómplices, son usuarios de tecnología. Y la indiferencia es la sexta: los minerales se extraen lejos, lo que no se ve no importa. La extracción no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas se acumulan. El progreso tecnológico choca con la violencia: la tecnología no vale si se sostiene sobre la esclavitud. El mercado global choca con la ética: la cadena de valor oculta el daño. La soberanía choca con los derechos humanos: los gobiernos que permiten la extracción violenta son cómplices. El empleo choca con la dignidad: el empleo minero es peligroso y precario. La necesidad choca con la creatividad: hay alternativas (reciclaje, reducción, rediseño). La indiferencia choca con la interconexión: lo que pasa en el Congo nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico condena la extracción de minerales de conflicto sin ambigüedad. Reconoce que los mineros, las comunidades desplazadas, los ecosistemas destruidos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los minerales no son «recursos» ni «progreso» ni «mercado» ni «soberanía» ni «empleo» ni «necesidad» ni «problemas de otros». Son parte de la Tierra, que es nuestra pariente. Y no se esclaviza a un pariente para fabricar un teléfono.

La transición hacia una electrónica justa es urgente. Exige transparencia en las cadenas de suministro, reciclaje de minerales, reducción del consumo, rediseño de productos, justicia global.

III. Moda rápida y explotación textil

La moda rápida (fast fashion) es un modelo de producción y consumo que genera toneladas de ropa barata, desechable, producida en condiciones de explotación. Las trabajadoras —mayoritariamente mujeres— de Bangladesh, India, Camboya, Vietnam, Etiopía trabajan catorce horas al día por salarios de miseria, en fábricas inseguras, sin derechos laborales, sin libertad sindical.

El colapso del edificio Rana Plaza en Bangladesh (2013) mató a más de 1.100 trabajadores. Fue un recordatorio brutal de las condiciones en que se produce la ropa que vestimos. Pero la moda rápida no solo explota a los trabajadores. También contamina ríos con tintes tóxicos, genera residuos textiles masivos, utiliza algodón transgénico que destruye suelos, y contribuye al cambio climático.

Los discursos que la sostienen se encadenan. El consumo es el primero: la ropa es un bien de consumo, los consumidores quieren novedad, variedad, precios bajos. La moda rápida no es una atrocidad; es un servicio, y los consumidores no son cómplices, son clientes. El mercado es el segundo: la moda rápida es un negocio, las marcas compiten, innovan, venden. La explotación textil no es una atrocidad; es un eslabón de la cadena de valor, y las empresas no son explotadoras, son competidoras globales. El empleo es el tercero: la moda rápida genera empleo, las trabajadoras dependen de ella. La explotación no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y las marcas no son explotadoras, son generadoras de empleo. La soberanía es el cuarto: los países pobres necesitan industrializarse, la industria textil es una vía. La explotación no es una atrocidad; es una etapa del desarrollo, y los gobiernos no son cómplices, son modernizadores. La necesidad es el quinto: la ropa es necesaria, la moda rápida la hace accesible. La explotación no es una atrocidad; es una democratización del consumo, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios. Y la indiferencia es el sexto: las fábricas están lejos, lo que no se ve no importa. La explotación no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son notables. El consumo choca con la ética: el deseo de novedad no justifica la explotación. El mercado choca con la justicia: la cadena de valor oculta el daño. El empleo choca con la dignidad: el empleo textil es peligroso y precario. La soberanía choca con los derechos humanos: la industrialización no justifica la esclavitud. La necesidad choca con la creatividad: hay alternativas (moda sostenible, segunda mano, reparación). La indiferencia choca con la interconexión: lo que pasa en Bangladesh nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico condena la moda rápida y la explotación textil sin ambigüedad. Reconoce que las trabajadoras, las comunidades contaminadas, los ecosistemas destruidos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La ropa no es «consumo» ni «mercado» ni «empleo» ni «soberanía» ni «necesidad» ni «problema de otros». Es el trabajo de parientes que merecen dignidad. Y no se explota a un pariente para vestirse.

La transición hacia una moda justa es urgente. Exige transparencia, salarios dignos, condiciones seguras, reducción del consumo, reutilización, reparación.

IV. Transporte y movilidad

El transporte es responsable de una cuarta parte de las emisiones globales de CO₂. Los automóviles, los aviones, los barcos, los camiones. La aviación es especialmente contaminante: un solo vuelo transatlántico emite más CO₂ que muchas personas en un año. Los automóviles dependen del petróleo, generan contaminación atmosférica, causan millones de muertes por accidentes y enfermedades respiratorias. Los barcos, que transportan el 90% del comercio mundial, queman combustibles pesados que contaminan los océanos.

El transporte no solo contamina. También destruye ecosistemas (carreteras, puertos, aeropuertos), desplaza comunidades, depende de minerales extraídos en condiciones de violencia, y reproduce desigualdades (quienes no tienen automóvil quedan excluidos).

Los discursos que lo sostienen son variados. La libertad es el primero: el automóvil es libertad, la aviación es libertad. El transporte no es una atrocidad; es un derecho, y los consumidores no son cómplices, son libres. El progreso es el segundo: el transporte permite el desarrollo, el comercio, el turismo. El transporte no es una atrocidad; es un motor del progreso, y los gobiernos no son cómplices, son promotores del desarrollo. El mercado es el tercero: el transporte es un negocio, las aerolíneas, las automotrices, las navieras compiten. El transporte no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son destructoras, son proveedoras de servicios. El empleo es el cuarto: el transporte genera empleo, millones de personas trabajan en la industria. El transporte no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los trabajadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. La necesidad es el quinto: el transporte es necesario, sin él no hay comercio, no hay comunicación, no hay vida moderna. El transporte no es una atrocidad; es una necesidad, y los consumidores no son cómplices, son usuarios. Y la inevitabilidad es el sexto: no hay alternativas, el transporte contamina. El transporte no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados.

Las tensiones internas son profundas. La libertad choca con la ecología: la libertad de conducir destruye el clima. El progreso choca con la sostenibilidad: el transporte ilimitado es insostenible. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la destrucción. El empleo choca con la transición: los empleos del transporte fósil desaparecerán. La necesidad choca con la creatividad: hay alternativas (transporte público, bicicletas, trenes, virtualidad y trabajo remoto). La inevitabilidad choca con la agencia: podemos reducir el transporte.

La ética del parentesco cósmico condena el transporte fósil y la movilidad insostenible sin ambigüedad. Reconoce que la atmósfera, los ecosistemas, las comunidades afectadas son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una

perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que lo sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El transporte no es «libertad» ni «progreso» ni «mercado» ni «empleo» ni «necesidad» ni «destino». Es una herramienta que debe usarse con **responsabilidad ecológica**: transporte público, bicicletas, trenes, aviones solo cuando sea necesario.

La transición hacia una movilidad sostenible es urgente. Exige inversión en transporte público, desincentivo del automóvil, reducción de vuelos, rediseño de ciudades.

V. Construcción y cemento

La industria de la construcción es responsable de casi el 40% de las emisiones globales de CO₂. El cemento, el acero, el vidrio, el aluminio. La producción de cemento es especialmente contaminante: emite CO₂ tanto por la quema de combustibles como por la descomposición del carbonato de calcio. La extracción de arena —necesaria para el hormigón— destruye ríos, playas, ecosistemas. La construcción consume enormes cantidades de energía y agua.

La vivienda es una necesidad. Pero el modelo actual de construcción no es sostenible. Las ciudades se expanden, los edificios se multiplican, los recursos se agotan.

Los discursos que la sostienen son múltiples. El progreso es el primero: la construcción es desarrollo, las ciudades crecen, la infraestructura mejora. La construcción no es una atrocidad; es un progreso, y los gobiernos no son cómplices, son modernizadores. El mercado es el segundo: la construcción es un negocio, las inmobiliarias, las constructoras, los bancos. La construcción no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son destructoras, son proveedoras de vivienda. La necesidad es el tercero: la vivienda es una necesidad, la construcción la satisface. La construcción no es una atrocidad; es una necesidad, y los consumidores no son cómplices, son necesitados de vivienda. El empleo es el cuarto: la construcción genera empleo, millones de personas trabajan en el sector. La construcción no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los trabajadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. La inversión es el quinto: la vivienda es una inversión, los precios suben, el patrimonio crece. La construcción no es una atrocidad; es una inversión, y los propietarios no son cómplices, son inversores. Y la inevitabilidad es el sexto: la construcción es inevitable, las ciudades crecen. La construcción no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados.

Las tensiones internas son notables. El progreso choca con la sostenibilidad: la construcción ilimitada es insostenible. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la destrucción. La necesidad choca con la creatividad: hay alternativas (construcción sostenible, rehabilitación, vivienda colectiva). El empleo choca con la transición: los empleos de la construcción fósil desaparecerán. La inversión choca con la justicia: la vivienda no puede ser solo un activo financiero. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos construir de otra manera.

La ética del parentesco cósmico condena la construcción insostenible sin ambigüedad. Reconoce que los ríos, los ecosistemas, las comunidades afectadas son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La construcción no es «progreso» ni «mercado» ni «necesidad» ni «empleo» ni «inversión» ni «destino». Es el cuidado del hábitat, que es nuestra casa común. Y no se destruye la casa de un pariente para construir la propia.

La transición hacia una construcción sostenible es urgente. Exige materiales alternativos, rehabilitación, vivienda colectiva, reducción del consumo de espacio.

VI. Turismo masivo

El turismo masivo es una de las industrias más grandes del mundo. Genera empleo, ingresos, divisas. Pero también destruye ecosistemas, desplaza comunidades, contamina, acultura, cosifica. Los destinos turísticos se convierten en parques temáticos. Las comunidades locales son expulsadas por la especulación inmobiliaria. Los ecosistemas frágiles son arrasados para construir hoteles. Los aviones que transportan a los turistas emiten toneladas de CO₂.

El turismo no es solo un problema ambiental. Es un problema de justicia: los ricos viajan, los pobres sirven. Los destinos se convierten en mercancías. Las culturas se folklorizan. Las relaciones se mercantilizan.

Los discursos que lo sostienen son variados. El descanso es el primero: el turismo es un derecho, todos necesitamos vacaciones. El turismo no es una atrocidad; es un derecho, y los turistas no son cómplices, son trabajadores que descansan. El desarrollo es el segundo: el turismo genera ingresos, los países pobres dependen de él. El turismo no es una atrocidad; es un motor del desarrollo, y los gobiernos no son cómplices, son promotores del turismo. El mercado es el tercero: el turismo es un negocio, las aerolíneas, los hoteles, las agencias. El turismo no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son destructoras, son proveedoras de servicios. El empleo es el cuarto: el turismo genera empleo, millones de personas trabajan en el sector. El turismo no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los trabajadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. La curiosidad es el quinto: viajar es conocer, el turismo educa, enriquece, abre la mente. El turismo no es una atrocidad; es una educación, y los turistas no son cómplices, son viajeros curiosos. Y la inevitabilidad es el sexto: el turismo es inevitable, la gente quiere viajar. El turismo no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados.

Las tensiones internas son evidentes. El descanso choca con la ecología: el turismo masivo destruye los destinos. El desarrollo choca con la justicia: los ingresos no se distribuyen equitativamente. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la destrucción. El empleo choca con la dignidad: el empleo turístico es precario y estacional. La curiosidad choca con la cosificación: el turista no conoce, consume. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos viajar de otra manera.

La ética del parentesco cósmico condena el turismo masivo sin ambigüedad. Reconoce que las comunidades desplazadas, los ecosistemas destruidos, las culturas folklorizadas son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que lo sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El turismo no es «derecho» ni «desarrollo» ni «mercado» ni «empleo» ni «curiosidad» ni «destino». Es una forma de relación con el mundo que debe basarse en el **respeto, la reciprocidad, la atención**. No se visita a un pariente para consumirlo.

La transición hacia un turismo sostenible es urgente. Exige reducción de vuelos, turismo local, estancias largas, respeto a las comunidades, protección de ecosistemas.

VII. Inteligencia artificial y centros de datos

La inteligencia artificial (IA) y los centros de datos que la sostienen consumen enormes cantidades de energía y agua. Un solo modelo de lenguaje puede consumir la energía de cientos de hogares. Los centros de datos requieren refrigeración constante, lo que consume millones de litros de agua. Y dependen de minerales extraídos en condiciones de violencia.

La IA también plantea problemas éticos: sesgos algorítmicos, vigilancia masiva, desinformación, desempleo, concentración de poder. Los algoritmos deciden quién accede a un crédito, a un trabajo, a una vivienda. Y reproducen las desigualdades que dicen combatir.

Los discursos que la sostienen se encadenan. El progreso tecnológico es el primero: la IA es el futuro, mejora la eficiencia, la productividad, la innovación. La IA no es una atrocidad; es un progreso, y los científicos no son cómplices, son pioneros. El mercado es el segundo: la IA es un negocio, las empresas compiten, innovan, venden. La IA no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son destructoras, son innovadoras. La eficiencia es el tercero: la IA optimiza, reduce costos, mejora servicios. La IA no es una atrocidad; es una optimización, y los consumidores no son cómplices, son beneficiarios. La inevitabilidad es el cuarto: la IA es inevitable, el progreso no se detiene. La IA no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son cómplices, son resignados. La innovación es el quinto: la IA es innovación, los que no innovan quedan atrás. La IA no es una atrocidad; es una carrera, y las empresas no son cómplices, son competidoras. Y la indiferencia es el sexto: los centros de datos están lejos, lo que no se ve no importa. La IA no es una atrocidad; es un problema de otros, y los consumidores no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son notables. El progreso choca con la ecología: la IA consume energía y agua. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la destrucción. La eficiencia choca con la justicia: la IA reproduce sesgos. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos regular la IA. La innovación choca con la precaución: no todo lo posible es aceptable. La indiferencia choca con la interconexión: la IA nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico reconoce el potencial de la IA, pero condena su desarrollo insostenible y su falta de regulación ética. Reconoce que los ecosistemas afectados, las comunidades desplazadas, los trabajadores precarizados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La IA no es «progreso» ni «mercado» ni «eficiencia» ni «destino» ni «innovación» ni «problema de otros». Es una herramienta que debe desarrollarse con **responsabilidad ecológica y justicia social**: energía renovable, reducción del consumo, regulación ética, transparencia algorítmica.

La transición hacia una IA sostenible y justa es urgente. Exige regulación, inversión en energías renovables, reducción del consumo, democratización del acceso.

VIII. Publicidad y manipulación del deseo

La publicidad es el motor del consumo masivo. Crea necesidades artificiales, fomenta la insatisfacción, manipula el deseo. Nos convence de que necesitamos cosas que no necesitamos, de que somos incompletos sin tal producto, de que la felicidad se compra. La publicidad no solo vende productos; vende estilos de vida, identidades, valores.

La publicidad es una forma de violencia estructural. No mata directamente, pero sostiene el sistema que mata. Sin publicidad, el consumo masivo no sería posible. Sin consumo masivo, la explotación y la destrucción ecológica no serían rentables.

Los discursos que la sostienen son múltiples. La libertad de expresión es el primero: la publicidad es comunicación, las empresas tienen derecho a promocionar sus productos. La publicidad no es una atrocidad; es un derecho, y las empresas no son manipuladoras, son comunicadoras. El mercado es el segundo: la publicidad es un negocio, las agencias, los medios, las plataformas. La publicidad no es una atrocidad; es un mercado, y las empresas no son manipuladoras, son proveedoras de servicios. La información es el tercero: la publicidad informa, ayuda a los consumidores a elegir. La publicidad no es una atrocidad; es una información, y los consumidores no son manipulados, son informados. El empleo es el cuarto: la publicidad genera empleo, millones de personas trabajan en el sector. La publicidad no es una atrocidad; es una fuente de sustento, y los trabajadores no son cómplices, son proveedores de sus familias. La necesidad es el quinto: las empresas necesitan publicidad para vender, sin publicidad no hay ventas. La publicidad no es una atrocidad; es una necesidad, y las empresas no son manipuladoras, son competidoras. Y la inevitabilidad es el sexto: la publicidad es inevitable, está en todas partes. La publicidad no es una atrocidad; es un destino, y los consumidores no son manipulados, son resignados.

Las tensiones internas son evidentes. La libertad de expresión choca con la manipulación: la publicidad no informa, manipula. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la manipulación. La información choca con la realidad: la publicidad no informa, seduce. El empleo choca con la dignidad: el empleo publicitario es

precario y alienante. La necesidad choca con la creatividad: hay alternativas (publicidad ética, regulación). La inevitabilidad choca con la agencia: podemos regular la publicidad.

La ética del parentesco cósmico condena la publicidad manipuladora sin ambigüedad. Reconoce que los consumidores manipulados, las comunidades afectadas, los ecosistemas destruidos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La publicidad no es «libertad» ni «mercado» ni «información» ni «empleo» ni «necesidad» ni «destino». Es una herramienta que debe usarse con **responsabilidad ética**: información veraz, reducción del consumo, educación para la atención, regulación de la publicidad dirigida a niños.

La transición hacia una comunicación ética es urgente. Exige regulación, educación, atención plena, resistencia a la manipulación.

IX. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos siete problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

1. **La moral del progreso.** El crecimiento, el desarrollo, la modernización. La tecnología como valor supremo.
2. **La moral del mercado.** El contrato, la eficiencia, el beneficio. El consumo como valor supremo.
3. **La moral de la libertad.** El derecho a elegir, a viajar, a consumir. La libertad individual como valor supremo.
4. **La moral de la necesidad.** La vivienda, el transporte, la tecnología como necesidades. La supervivencia como valor supremo.
5. **La moral del empleo.** El trabajo como fuente de sustento. El empleo como valor supremo.
6. **La moral de la inevitabilidad.** No hay alternativas. El sistema es un destino.
7. **La moral de la indiferencia.** Lo que no se ve no importa. El problema es de otros.
8. **La moral de la innovación.** La tecnología como carrera. La innovación como valor supremo.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

X. Cierre: la coherencia como horizonte

La violencia en la tecnología, el consumo y la economía es la más cotidiana, la más distribuida, la más invisible de todas. No se comete con las manos; se comete con el dinero. No se ve; se oculta en cadenas de suministro, en fábricas lejanas, en centros de datos, en anuncios publicitarios.

La ética del parentesco cósmico no promete eliminar esta violencia de un día para otro. No promete un mundo sin teléfonos, sin ropa, sin transporte, sin vivienda, sin turismo, sin IA, sin publicidad. No promete pureza.

Lo que promete es **lucidez**. Ver lo que hemos aprendido a no ver. Nombrar lo que hemos aprendido a no nombrar. Reconocer a los mineros, a las costureras, a los ecosistemas destruidos, a los consumidores manipulados, como parientes. Y actuar en consecuencia, en la medida de lo posible, con coherencia, con compasión, con *ahimsa*.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la justicia en el consumo también.

Bibliografía del capítulo

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.

Bauman, Z. (2007). *Consuming Life*. Polity Press.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction: Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit.

Debord, G. (1967). *La Société du spectacle*. Buchet-Chastel.

Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Viking.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.

Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.

- Klein, N. (1999). *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. Picador.
- Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate*. Simon & Schuster.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir? Comment s'orienter en politique*. La Découverte.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man*. Beacon Press.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life*. Verso.
- Piketty, T. (2013). *Le Capital au XXI^e siècle*. Seuil.
- Raworth, K. (2017). *Doughnut Economics: Seven Ways to Think Like a 21st-Century Economist*. Chelsea Green Publishing.
- Sandel, M. J. (2012). *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. Farrar, Straus and Giroux.
- Shiva, V. (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. South End Press.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs.
-

Capítulo 13: Los discursos morales en conflicto: política, comunidad y coherencia personal

I. Introducción: la violencia que nos habita

Hay una forma de violencia que no se comete contra otros, sino contra nosotros mismos. Es la violencia de vivir en un sistema que contradice nuestros valores. Es la violencia de participar en estructuras que dañan aunque no lo queramos. Es la violencia de saber que nuestras manos no están limpias, que nuestra existencia se sostiene sobre el sufrimiento de otros, que no hay forma de vivir sin causar daño.

Esta violencia no se resuelve con una revolución ni con una ley. Se resuelve, si acaso, con **coherencia**: con la alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos. Pero la coherencia es difícil en un mundo incoherente. Y quienes la buscan enfrentan dilemas que no tienen solución limpia.

Este capítulo aborda los problemas éticos que surgen en la intersección de la política, la comunidad y la coherencia personal. No son problemas de violencia directa contra otros, como los genocidios o la ganadería industrial. Son problemas de **cómo habitar un mundo violento sin ser destruido por él**, cómo construir comunidades sin convertirlas en guetos, cómo participar en política sin ser cooptado, cómo educar en coherencia sin reproducir la disonancia, cómo vivir con las manos sucias sin caer en la parálisis o el cinismo.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿qué discursos morales sostienen cada uno de estos problemas? ¿Cuáles son sus lógicas internas? ¿Por qué son persuasivos? ¿Cómo se relacionan con nuestra ética del parentesco cósmico?**

II. Fronteras y migración

Millones de personas cruzan fronteras cada año huyendo de guerras, persecuciones, violencias, desastres climáticos, pobreza extrema. Enfrentan muros, alambradas, detenciones, deportaciones, campos de refugiados, mar abierto, desiertos. Las fronteras no son líneas naturales; son construcciones políticas que separan a quienes tienen derecho a estar en un lugar de quienes no lo tienen. Y la distinción entre «legal» e «ilegal» determina quién puede vivir y quién puede morir.

La migración plantea una tensión profunda entre dos valores: la **soberanía estatal** — el derecho de un país a controlar sus fronteras— y los **derechos humanos** —el derecho de toda persona a buscar asilo, a no ser devuelta a un lugar donde su vida corre peligro, a la protección internacional.

Quienes defienden el cierre de fronteras despliegan un repertorio de argumentos que se solapan. La soberanía es el primero: los Estados tienen derecho a controlar sus fronteras, la migración debe ser legal, ordenada, controlada. Cerrar la frontera no es

violencia; es soberanía, y los gobiernos no son verdugos, son protectores de su población. La seguridad nacional es el segundo: los migrantes son una amenaza —terroristas, criminales, competidores por recursos—. Rechazar a los migrantes no es discriminación; es seguridad, y los gobiernos no son xenófobos, son defensores. El bienestar nacional es el tercero: los recursos son limitados, primero los de casa. Restringir la migración no es egoísmo; es prudencia, y los ciudadanos no son insolidarios, son responsables. La moral cultural es el cuarto: la migración masiva destruye la identidad cultural, los migrantes no se integran, imponen sus costumbres. Rechazar la migración no es racismo; es preservación, y las comunidades no son intolerantes, son custodias de su cultura. La legalidad es el quinto: los migrantes indocumentados violan la ley, deben ser deportados. La deportación no es violencia; es justicia, y los gobiernos no son crueles, son garantes de la ley. Y la indiferencia es el sexto: los migrantes están lejos, lo que no se ve no importa. La crisis migratoria no es una atrocidad; es un problema de otros, y los ciudadanos no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son irreductibles. La soberanía choca con los derechos humanos: ¿puede el Estado cerrar la frontera a quien huye de la muerte? La seguridad choca con la evidencia: la mayoría de los migrantes no son terroristas ni criminales. El bienestar nacional choca con la justicia global: ¿por qué el lugar de nacimiento determina el acceso a los recursos? La moral cultural choca con la historia: todas las culturas son el resultado de migraciones e intercambios. La legalidad choca con la ética: la ley puede ser injusta. La indiferencia choca con la interconexión: las causas de la migración nos implican a todos.

La ética del parentesco cósmico se inclina por los derechos humanos y la hospitalidad. Reconoce que los migrantes, los refugiados, los desplazados son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que sostienen el cierre, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los migrantes no son «amenazas» ni «invasores» ni «extraños» ni «ilegales» ni «problemas de otros». Son parientes. Y no se cierra la puerta a un pariente que huye.

La ética del parentesco cósmico no puede imponer a los Estados que abran sus fronteras. Pero puede denunciar la violencia de las fronteras, exigir políticas de acogida, practicar la hospitalidad a nivel individual y comunitario, y transformar las causas de la migración.

III. Sistema penal y justicia

Los sistemas penales modernos se basan en la lógica del castigo: el que hace daño debe sufrir daño. La cárcel es la forma institucionalizada de esa lógica. Pero la cárcel no rehabilita; estigmatiza. No repara; destruye. No protege; reproduce la violencia. Millones de personas están encarceladas en condiciones inhumanas: hacinamiento,

abusos, aislamiento, falta de atención médica, muertes evitables. La tortura se practica en más de 100 países. La pena de muerte sigue vigente en más de 50.

La pregunta ética es: **¿cómo proteger a la sociedad sin reproducir la dominación? ¿Cómo hacer justicia sin venganza? ¿Cómo responder al daño sin infligir más daño?**

Los discursos que sostienen el castigo se encadenan. La retribución es el primero: el que hace daño debe sufrir daño, ojo por ojo, diente por diente. La cárcel y la pena de muerte no son violaciones de derechos; son justicia, y los verdugos no son criminales, son instrumentos de la justicia. La disuasión es el segundo: el castigo ejemplar disuade a otros de cometer crímenes. La cárcel y la pena de muerte no son crueldad; son prevención, y los verdugos no son criminales, son protectores de la sociedad. La seguridad es el tercero: hay criminales irrecuperables, la sociedad debe protegerse. La cárcel no es crueldad; es necesidad, y los verdugos no son criminales, son defensores de la seguridad. La soberanía es el cuarto: el Estado tiene el derecho de castigar, el que desafía la ley desafía al Estado. La cárcel y la pena de muerte no son violaciones; son prerrogativas soberanas, y los verdugos no son criminales, son representantes del Estado. La tradición es el quinto: siempre ha habido castigo, es parte de la cultura. La cárcel y la pena de muerte no son violaciones; son costumbre, y las comunidades no son crueles, son custodias de la ley. Y la indiferencia es el sexto: los presos están lejos, lo que no se ve no importa. La cárcel no es una atrocidad; es un problema de otros, y los ciudadanos no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son profundas. La retribución choca con la rehabilitación: ¿puede el castigo justificar la crueldad? La disuasión choca con la evidencia: la pena de muerte no disuade más que la cadena perpetua. La seguridad choca con la justicia: ¿puede la protección justificar la tortura? La soberanía choca con los derechos humanos: ¿puede el Estado violar la dignidad? La tradición choca con la moral: ¿puede la costumbre justificar la crueldad? La indiferencia choca con la interconexión: los presos son nuestros parientes.

La ética del parentesco cósmico rechaza la tortura y la pena de muerte sin ambigüedad. Reconoce que los presos, las víctimas, los verdugos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que sostienen el castigo, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Los criminales no son «monstruos» ni «enemigos» ni «escoria» ni «problemas de otros». Son parientes que han fallado. Y no se tortura a un pariente.

La ética del parentesco cósmico se inclina por la **justicia restaurativa**: no se trata de no castigar, sino de castigar de otra manera. No con más violencia, sino con reparación, con responsabilidad, con reintegración. No se trata de ser ingenuo: hay ofensores que representan un peligro real. Pero la respuesta no puede ser la violencia institucionalizada.

IV. Sistemas de gobierno: corrupción, autoritarismo y otras formas de dominación

Los seres humanos han ensayado múltiples formas de gobierno: monarquías, imperios, teocracias, oligarquías, dictaduras, democracias representativas, democracias participativas, sistemas de partido único, juntas militares, sistemas tribales, consejos comunales, asambleas populares. Ninguna ha estado exenta de corrupción, abuso de poder o dominación. La historia de la humanidad es la historia de la concentración del poder en pocas manos y de la resistencia de quienes lo sufren.

Las democracias representativas están capturadas por intereses económicos. Los partidos políticos dependen de financiamiento privado, las campañas se compran con publicidad, los medios manipulan la opinión, los ciudadanos sienten que su voto no cuenta. La corrupción es endémica. Las élites económicas dictan políticas que benefician a unos pocos a costa de la mayoría. La participación política se reduce a elegir entre opciones previamente seleccionadas por los poderosos.

Las dictaduras y los autoritarismos concentran el poder en un individuo, un partido o una junta militar. Suprimen la libertad de expresión, encarcelan a los disidentes, controlan los medios, manipulan las elecciones o las eliminan, torturan, desaparecen personas. Se justifican apelando al orden, al progreso, a la seguridad, a la tradición, a la unidad nacional. Y a menudo cuentan con el apoyo de una parte de la población, que prefiere la estabilidad al caos, o que ha sido adoctrinada por décadas de propaganda.

Las teocracias imponen una interpretación religiosa como ley civil. Niegan la separación entre religión y Estado, persiguen a quienes no comparten la fe oficial, imponen códigos morales y castigos basados en textos sagrados, limitan los derechos de las mujeres, de las minorías religiosas, de los disidentes sexuales.

Las oligarquías concentran el poder en una élite económica o aristocrática. No necesitan la fuerza bruta; controlan a través de la riqueza, la influencia, las redes de parentesco, la captura de instituciones. Las democracias formales pueden ser oligarquías de facto.

Los sistemas de partido único niegan la pluralidad política. Un solo partido monopoliza el poder, controla el Estado, la economía, los medios, la educación. Los disidentes son tratados como traidores. La corrupción se vuelve sistémica porque no hay contrapesos.

Los sistemas híbridos combinan elementos democráticos y autoritarios. Se celebran elecciones, pero no son libres ni justas. Existe una constitución, pero no se cumple. Hay partidos de oposición, pero son perseguidos o cooptados. La apariencia de democracia sirve para legitimar el autoritarismo.

En todos estos sistemas hay corrupción, abuso de poder, dominación. Y en todos hay discursos morales que los justifican. El orden es el primero: el orden es preferible al caos, los gobiernos fuertes garantizan la estabilidad. El autoritarismo no es una atrocidad; es un orden, y los dictadores no son tiranos, son guardianes de la paz. El

progreso es el segundo: el desarrollo requiere orden y disciplina, la participación popular es un lujo de países ricos. El autoritarismo no es una atrocidad; es una etapa, y los gobiernos no son opresores, son modernizadores. La eficiencia es el tercero: la deliberación es lenta, ineficiente, los gobiernos que deciden rápido son más eficaces. El autoritarismo no es una atrocidad; es una eficiencia, y los líderes no son dictadores, son gerentes. La tradición es el cuarto: nuestra cultura tiene sus propias formas de gobierno, la democracia es una importación occidental. El autoritarismo no es una atrocidad; es una tradición, y los gobernantes no son tiranos, son herederos de la cultura. El mercado es el quinto: el gobierno es un mercado, los votos se compran, los partidos compiten, los medios manipulan. La corrupción no es una atrocidad; es un mercado, y los políticos no son corruptos, son competidores. La unidad nacional es el sexto: la pluralidad es una amenaza, la nación debe estar unida bajo un solo líder, un solo partido, una sola ideología. La represión no es una atrocidad; es una unificación, y los gobernantes no son opresores, son unificadores. La religión es el séptimo: Dios ha establecido el orden, los gobernantes son sus representantes en la tierra. La teocracia no es una atrocidad; es un deber sagrado, y los gobernantes no son tiranos, son instrumentos de la voluntad divina. El sacrificio es el octavo: el pueblo debe sacrificarse por la patria, por la revolución, por el líder. La represión no es una atrocidad; es un sacrificio necesario, y los gobernantes no son opresores, son salvadores de la nación. La inevitabilidad es el noveno: no hay alternativas, el poder siempre corrompe. La corrupción no es una atrocidad; es un destino, y los ciudadanos no son cómplices, son resignados. Y la indiferencia es el décimo: la política es sucia, no vale la pena participar. La corrupción no es una atrocidad; es un problema de otros, y los ciudadanos no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas se multiplican. El orden choca con la libertad: el orden no justifica la tiranía. El progreso choca con la dignidad: el desarrollo no justifica la opresión. La eficiencia choca con la deliberación: la rapidez no justifica la exclusión. La tradición choca con los derechos humanos: la cultura no justifica la tiranía. El mercado choca con la ética: la política no es solo un negocio. La unidad choca con la pluralidad: la unidad no justifica la represión. La religión choca con la laicidad: la fe no justifica la imposición. El sacrificio choca con la vida: la patria no justifica la muerte. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos resistir. La indiferencia choca con la ciudadanía: la política nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico reconoce la complejidad de los sistemas de gobierno y no se adhiere a ninguno como modelo universal. Reconoce que los ciudadanos, los pueblos, las comunidades son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que sostienen la corrupción, el autoritarismo y la dominación, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La política no es «orden» ni «progreso» ni «eficiencia» ni «tradición» ni «mercado» ni «unidad» ni «religión» ni «sacrificio» ni «destino» ni «indiferencia». Es el cuidado de la comunidad, que es nuestra pariente. Y no se oprime a un pariente en nombre del orden, del progreso, de la eficiencia, de la tradición, del mercado, de la unidad, de la religión, del sacrificio, del destino o de la indiferencia.

La ética del parentesco cósmico no propone un modelo de gobierno universal. Propone principios: **participación, transparencia, rendición de cuentas, deliberación pública, protección de las minorías, separación de poderes, respeto a los derechos humanos**. No se trata de imponer un sistema, sino de construir espacios donde la voz de todos sea escuchada y donde el poder no se concentre en pocas manos. Y reconoce que ningún sistema garantiza por sí solo la justicia: todos pueden corromperse. La vigilancia, la participación y la resistencia son tareas permanentes.

V. Desinformación y medios de comunicación

Los medios de comunicación masivos son el principal vehículo de información en el mundo. Pero están concentrados en pocas manos, financiados por publicidad, sujetos a intereses económicos y políticos. Fabrican consenso, ocultan atrocidades, impiden el debate ético profundo. Las redes sociales, que prometían democratizar la información, han amplificado la desinformación, la polarización, los discursos de odio.

La desinformación no es un problema técnico. Es un problema ético: erosiona la confianza, impide la deliberación, destruye la posibilidad de un debate público informado. Y afecta a todos: a los ciudadanos, a las comunidades, a los ecosistemas.

Los discursos que la sostienen son variados. La libertad de expresión es el primero: los medios tienen derecho a publicar lo que quieran, la censura es inaceptable. La desinformación no es una atrocidad; es un ejercicio de libertad, y los medios no son manipuladores, son defensores de la libertad. El mercado es el segundo: los medios son un negocio, los consumidores eligen lo que quieren ver. La desinformación no es una atrocidad; es un mercado, y los medios no son manipuladores, son proveedores de contenidos. La neutralidad es el tercero: los medios deben ser neutrales, no pueden tomar partido. La desinformación no es una atrocidad; es una neutralidad, y los periodistas no son cómplices, son observadores objetivos. El entretenimiento es el cuarto: la gente quiere entretenerse, los medios entretienen. La desinformación no es una atrocidad; es un entretenimiento, y los medios no son manipuladores, son proveedores de diversión. La tecnología es el quinto: los algoritmos deciden, no hay responsables. La desinformación no es una atrocidad; es un problema técnico, y los ingenieros no son cómplices, son desarrolladores. Y la indiferencia es el sexto: la desinformación está en todas partes, no se puede hacer nada. La desinformación no es una atrocidad; es un problema de otros, y los ciudadanos no son cómplices, son víctimas.

Las tensiones internas son notables. La libertad de expresión choca con la responsabilidad: la libertad no justifica la manipulación. El mercado choca con la ética: el lucro no justifica la desinformación. La neutralidad choca con la verdad: la neutralidad puede ser complicidad. El entretenimiento choca con la información: el entretenimiento no sustituye la verdad. La tecnología choca con la responsabilidad:

los algoritmos no son neutrales. La indiferencia choca con la ciudadanía: la desinformación nos afecta a todos.

La ética del parentesco cósmico condena la desinformación y la manipulación mediática sin ambigüedad. Reconoce que los ciudadanos, las comunidades, los pueblos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La comunicación no es «libertad» ni «mercado» ni «neutralidad» ni «entretenimiento» ni «tecnología» ni «indiferencia». Es el cuidado de la verdad, que es nuestra pariente. Y no se manipula a un pariente en nombre de la libertad.

La ética del parentesco cósmico se inclina por el **periodismo ético**, la transparencia algorítmica, la educación mediática, la regulación de los monopolios. No se trata de censurar, sino de crear las condiciones para un debate público informado.

VI. Educación moral contradictoria

La educación moral que se imparte en las escuelas, en las familias, en las instituciones, a menudo contradice las prácticas que esas mismas instituciones sostienen. Se enseña «no dañes» mientras se financia daño estructural. Se enseña «sé crítico» mientras se castiga la crítica. Se enseña «la verdad es lo primero» mientras se miente por conveniencia. Esta contradicción genera **disonancia cognitiva** en los niños, que aprenden a no ver, a compartimentar, a desconectarse moralmente.

Como vimos en el Capítulo 5, la educación moral basada en la imposición produce disociación. El niño detecta las contradicciones, pero no puede nombrarlas. Y cuando no puede nombrarlas, aprende a no ver. Aprende a vivir en compartimentos. Aprende a decir una cosa y hacer otra sin que eso lo destruya. Aprende, en suma, la disociación práctica que el libro diagnostica.

Los discursos que la sostienen son variados. La autoridad es el primero: el adulto sabe lo que es mejor para el niño, el niño debe obedecer. La contradicción no es un problema; es una necesidad pedagógica, y los adultos no son incoherentes, son autoridades. La tradición es el segundo: siempre se ha educado así, los niños deben aprender las normas. La contradicción no es un problema; es una continuidad, y las instituciones no son incoherentes, son custodias de la tradición. El orden es el tercero: los niños deben aprender a respetar las normas, la crítica es un obstáculo. La contradicción no es un problema; es una disciplina, y los maestros no son autoritarios, son formadores. El futuro es el cuarto: los niños deben prepararse para el futuro, el presente es un sacrificio. La contradicción no es un problema; es una inversión, y los padres no son verdugos, son previsores. La protección es el quinto: los niños no deben ser expuestos a la complejidad del mundo, la verdad los angustiaría. La contradicción no es un problema; es una protección, y los adultos no son mentirosos, son protectores. Y la indiferencia es el sexto: la educación es responsabilidad de otros, los

padres no pueden cambiar el sistema. La contradicción no es un problema; es un problema de otros, y los padres no son cómplices, son ajenos.

Las tensiones internas son profundas. La autoridad choca con la autonomía: la obediencia no forma seres libres. La tradición choca con la crítica: la continuidad no justifica la incoherencia. El orden choca con la deliberación: la disciplina no forma ciudadanos. El futuro choca con el presente: el sacrificio no justifica la infelicidad. La protección choca con la verdad: la mentira no protege, aliena. La indiferencia choca con la responsabilidad: la educación es tarea de todos.

La ética del parentesco cósmico condena la educación moral contradictoria sin ambigüedad. Reconoce que los niños, los jóvenes, los estudiantes son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que la sostienen, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La educación no es «autoridad» ni «tradición» ni «orden» ni «futuro» ni «protección» ni «indiferencia». Es el cuidado de la coherencia, que es nuestra pariente. Y no se miente a un pariente en nombre de su bien.

La ética del parentesco cósmico se inclina por una **educación de la coherencia**: validar la percepción del niño, nombrar las contradicciones, distinguir los dominios, invitar al debate ético, modelar la coherencia, cultivar la atención, crear comunidades de indagación.

VII. Comunidades intencionales: exclusión y dogmatismo

Las comunidades intencionales —ecoaldeas, cooperativas, comunidades espirituales, redes virtuales— son espacios donde las personas buscan vivir de acuerdo con sus valores. Son refugios de coherencia en un mundo incoherente. Pero también pueden convertirse en **guetos morales** que excluyen a quien disiente, que prohíben el debate, que reproducen el dogmatismo que critican.

La pregunta es: **¿cómo sostener enclaves de coherencia sin convertirse en guetos morales que excluyen a quien disiente?** ¿Cómo mantener la identidad sin caer en la exclusión? ¿Cómo vivir los valores sin imponerlos?

Los discursos que la sostienen son variados. La pureza es el primero: la comunidad debe mantener sus valores, los que disienten son una amenaza. La exclusión no es un problema; es una protección de la pureza, y los líderes no son dogmáticos, son guardianes de la coherencia. La identidad es el segundo: la comunidad tiene una identidad, los que no la comparten no pertenecen. La exclusión no es un problema; es una preservación de la identidad, y los miembros no son intolerantes, son custodios de la comunidad. La autoridad es el tercero: el líder o el fundador tiene la verdad, los demás deben obedecer. La exclusión no es un problema; es una disciplina, y los líderes no son dogmáticos, son guías. La armonía es el cuarto: el conflicto es malo, hay que evitarlo. La exclusión no es un problema; es una preservación de la armonía, y los miembros no son intolerantes, son pacíficos. La tradición es el quinto: la comunidad

tiene sus normas, los que no las siguen se van. La exclusión no es un problema; es una continuidad, y los miembros no son dogmáticos, son herederos. Y la indiferencia es el sexto: los que se van, se van, no es nuestro problema. La exclusión no es un problema; es una libertad, y los miembros no son responsables, son ajenos.

Las tensiones internas son notables. La pureza choca con la diversidad: la pureza no justifica la exclusión. La identidad choca con la apertura: la identidad no justifica el cierre. La autoridad choca con la deliberación: la obediencia no forma comunidad. La armonía choca con el conflicto: la paz no justifica el silencio. La tradición choca con la crítica: la continuidad no justifica el dogmatismo. La indiferencia choca con la responsabilidad: la exclusión es una forma de violencia.

La ética del parentesco cósmico reconoce el valor de las comunidades intencionales como espacios de coherencia. Reconoce que los miembros, los disidentes, los excluidos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Frente a los discursos que sostienen la exclusión, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La comunidad no es «pureza» ni «identidad» ni «autoridad» ni «armonía» ni «tradición» ni «indiferencia». Es el cuidado del vínculo, que es nuestra pariente. Y no se excluye a un pariente en nombre de la pureza.

La ética del parentesco cósmico se inclina por comunidades **abiertas al debate**, que incluyen la duda como parte del proceso, que no temen al conflicto, que distinguen entre confrontar ideas y atacar personas. Como vimos en el Capítulo 5, prohibir el debate ético es la definición misma del dogmatismo.

VIII. Coherencia personal en un mundo violento

Vivir en un mundo violento implica, inevitablemente, participar en estructuras que dañan. No hay manos limpias. Respirar mata microorganismos. Comer implica consumir vida. Desplazarse contamina. Vestirse explota. Comunicarse extrae minerales. No hay forma de vivir sin causar daño.

La pregunta es: **¿cómo habitar esa contradicción sin caer en la parálisis, la culpa o el cinismo?** ¿Cómo vivir con las manos sucias sin rendirse? ¿Cómo mantener la coherencia en un mundo incoherente?

Los discursos que la sostienen son variados. La pureza es el primero: hay que vivir sin dañar, cualquier daño es una falla. La contradicción no es un problema; es una caída, y los que no alcanzan la pureza se ven como pecadores. La culpa es el segundo: el daño que causamos es nuestra responsabilidad, debemos sentirnos culpables. La contradicción no es un problema; es un castigo, y los que no sienten culpa se ven como insensibles. La parálisis es el tercero: si no podemos vivir sin dañar, mejor no hacer nada. La contradicción no es un problema; es una rendición, y los que no actúan se ven como puros. El cinismo es el cuarto: todo daña, nada importa. La contradicción no es un problema; es una liberación, y los cínicos no se ven como cómplices, se ven como

realistas. La indiferencia es el quinto: el daño es inevitable, no vale la pena preocuparse. La contradicción no es un problema; es un destino, y los indiferentes no se ven como cómplices, se ven como resignados. Y la coherencia es el sexto: hay que alinear lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos, la coherencia es un horizonte. La contradicción no es un problema; es una dirección, y los coherentes no se ven como perfectos, se ven como fieles a un proceso.

Las tensiones internas son profundas. La pureza choca con la realidad: la vida implica daño. La culpa choca con la salud: la culpa paraliza. La parálisis choca con la responsabilidad: no actuar es una forma de complicidad. El cinismo choca con la ética: el cinismo justifica el daño. La indiferencia choca con la empatía: la indiferencia es una forma de muerte. La coherencia choca con la perfección: la coherencia no es pureza.

La ética del parentesco cósmico reconoce la contradicción y no la resuelve con hipocresía. Ofrecemos un marco para pensarla: **No hay pureza**: vivir implica dañar. La cuestión no es evitar todo daño, sino minimizar el daño evitable. **La coherencia no es perfección**: es la dirección. No se trata de ser perfecto, sino de no mentirse. **La culpa no es útil**: la culpa paraliza. La lucidez, en cambio, orienta. **El cinismo no es realismo**: el cinismo justifica el daño. La lucidez no justifica; reconoce y actúa. **La parálisis no es pureza**: no actuar es una forma de complicidad. **La coherencia es un proceso**: no se logra de una vez para siempre; se cultiva día a día.

Frente a los discursos que sostienen la pureza, la culpa, la parálisis o el cinismo, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La vida no es «pureza» ni «culpa» ni «parálisis» ni «cinismo» ni «indiferencia» ni «perfección». Es el cuidado de la coherencia, que es nuestra pariente. Y no se destruye a un pariente en nombre de la pureza.

IX. Pacifismo vs. defensa de los vulnerables

El pacifismo sostiene que la violencia es siempre un mal. Pero la historia plantea una pregunta incómoda: **¿qué hacer cuando un genocidio está en curso? ¿Qué hacer cuando una población es masacrada?** ¿Es legítimo usar la violencia para detener una violencia mayor? ¿Es posible una defensa civil no violenta a gran escala?

La tensión es profunda: por un lado, el *ahimsa* nos llama a no dañar; por otro, la compasión nos llama a proteger a los vulnerables. ¿Cómo conciliar ambos?

Los discursos que la sostienen son variados. El pacifismo absoluto es el primero: la violencia es siempre un mal, no hay excepciones. La no intervención no es cobardía; es fidelidad, y los pacifistas no se ven como cómplices, se ven como testigos de la verdad. La guerra justa es el segundo: una guerra puede ser justa si cumple ciertas condiciones. La intervención no es violencia; es justicia, y los intervencionistas no se ven como agresores, se ven como protectores de los vulnerables. La defensa civil no violenta es el tercero: la resistencia no violenta es posible y eficaz. La no violencia no es pasividad; es estrategia, y los resistentes no se ven como ingenuos, se ven como

realistas. La responsabilidad de proteger es el cuarto: la comunidad internacional tiene el deber de proteger a los vulnerables. La intervención no es violencia; es responsabilidad, y los gobiernos no se ven como imperialistas, se ven como protectores de los derechos humanos. El realismo es el quinto: no hay alternativas, la violencia es necesaria. La intervención no es violencia; es realismo, y los políticos no se ven como agresores, se ven como responsables. Y la indiferencia es el sexto: los genocidios ocurren lejos, no es nuestro problema. La no intervención no es cobardía; es prudencia, y los ciudadanos no se ven como cómplices, se ven como ajenos.

Las tensiones internas son trágicas. El pacifismo absoluto choca con la compasión: no intervenir es permitir el genocidio. La guerra justa choca con la ética: la violencia no se detiene con violencia. La defensa civil no violenta choca con la realidad: no siempre funciona. La responsabilidad de proteger choca con el imperialismo: la intervención puede ser una excusa para la dominación. El realismo choca con la moral: la necesidad no justifica la violencia. La indiferencia choca con la solidaridad: los vulnerables son nuestros parientes.

La ética del parentesco cósmico se inclina por el pacifismo, pero reconoce sus límites. No es un pacifismo absoluto. Es un pacifismo **trágico**: preferimos la no violencia, pero reconocemos que hay contextos en los que no hay una opción sin daño. En esos contextos, la elección es entre menos daño y más daño, entre conciencia y negación. La resistencia civil no violenta es preferible a la violencia. La historia demuestra que es más eficaz, más sostenible y más constructiva. La intervención militar no es una solución mágica. Puede salvar vidas y puede crear nuevas violencias. La prevención es la mejor manera de detener un genocidio. Esto significa construir instituciones internacionales más fuertes, sistemas de alerta temprana, redes de solidaridad transnacional, educación para la paz. La coherencia exige no mentir sobre la tragedia. No hay una opción sin daño. La ética del parentesco cósmico no elimina esa tragedia; la habita con lucidez.

Frente a los discursos que sostienen el pacifismo absoluto, la guerra justa o la indiferencia, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La defensa de los vulnerables no es «violencia» ni «pasividad» ni «imperialismo» ni «indiferencia». Es el cuidado de los parientes, que es nuestra responsabilidad. Y no se abandona a un pariente en nombre de la pureza.

X. Generaciones futuras

Las generaciones futuras no pueden votar, no pueden protestar, no pueden defenderse. Sin embargo, las decisiones que tomamos hoy —cambio climático, residuos nucleares, deuda económica— afectarán su existencia de manera irreversible. ¿Qué les debemos? ¿Cómo podemos hablar de justicia cuando los afectados no están presentes? ¿Cómo podemos tomar decisiones que los incluyan?

La ética del parentesco cósmico reconoce que las generaciones futuras son *zoe*, que tienen una vida que les importará, que son sujetos de una perspectiva, que merecen

considerabilidad moral. Pero su ausencia plantea un problema: no pueden participar en la deliberación. ¿Cómo los representamos?

Los discursos que las ignoran son variados. El presente es el primero: el futuro no existe, solo el presente importa. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son problemas de otros, y los consumidores no se ven como cómplices, se ven como presentes. El progreso es el segundo: el futuro será mejor, la tecnología resolverá los problemas. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son problemas técnicos, y los científicos no se ven como cómplices, se ven como salvadores. La tradición es el tercero: siempre hemos vivido así, las generaciones futuras se adaptarán. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son continuidades, y las comunidades no se ven como cómplices, se ven como herederas. El sacrificio es el cuarto: las generaciones futuras deben sacrificarse por el progreso. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son sacrificios, y los gobiernos no se ven como cómplices, se ven como modernizadores. La inevitabilidad es el quinto: no hay alternativas, el futuro es incierto. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son destinos, y los consumidores no se ven como cómplices, se ven como resignados. Y la indiferencia es el sexto: las generaciones futuras no existen, no es nuestro problema. La deuda, el cambio climático, los residuos nucleares no son problemas; son problemas de otros, y los ciudadanos no se ven como cómplices, se ven como ajenos.

Las tensiones internas son decisivas. El presente choca con la justicia intergeneracional: el futuro nos importa. El progreso choca con la evidencia: la tecnología no resuelve todo. La tradición choca con la responsabilidad: la continuidad no justifica el daño. El sacrificio choca con la ética: no se puede sacrificar a los que no pueden defenderse. La inevitabilidad choca con la agencia: podemos actuar. La indiferencia choca con la interconexión: las generaciones futuras son nuestros parientes.

La ética del parentesco cósmico reconoce que las generaciones futuras son *zoe*, que tienen una vida que les importará, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Y reconoce que su ausencia plantea un problema de representación: no pueden votar, no pueden protestar, no pueden defenderse. Frente a los discursos que las ignoran, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Las generaciones futuras no son «problemas de otros» ni «problemas técnicos» ni «continuidades» ni «sacrificios» ni «destinos» ni «ajenos». Son parientes. Y no se hipoteca la vida de un pariente en nombre del presente.

La ética del parentesco cósmico se inclina por la **justicia intergeneracional**: reducir la deuda, mitigar el cambio climático, gestionar los residuos nucleares. No se trata de sacrificar el presente, sino de no sacrificar el futuro.

XI. Síntesis: lo que el mapa revela

Al recorrer estos nueve problemas, hemos identificado un conjunto de discursos morales que compiten con el nuestro. La lista es larga, pero se pueden agrupar en unas pocas familias:

1. La moral de la soberanía. El Estado, la nación, la frontera, la ley. El orden como valor supremo.

2. La moral de la seguridad. La defensa, la disuasión, la protección, la amenaza. La supervivencia como valor supremo.

3. La moral del mercado. El contrato, la eficiencia, el beneficio. El intercambio como valor supremo.

4. La moral de la tradición. La costumbre, el honor, la familia, la religión. La continuidad como valor supremo.

5. La moral de la autoridad. El líder, el maestro, el padre. La obediencia como valor supremo.

6. La moral de la pureza. La coherencia, la integridad, la no contaminación. La perfección como valor supremo.

7. La moral de la culpa. La responsabilidad, el castigo, la expiación. La deuda como valor supremo.

8. La moral de la indiferencia. Lo que no se ve no importa. La comodidad como valor supremo.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

La ética del parentesco cósmico no se presenta como un tribunal que dicta sentencias. Se presenta como un **discurso entre otros**, con sus propias razones, sus propias tradiciones, sus propias prácticas. Y su fuerza no está en imponerse, sino en **resonar**: en mostrar que hay otra forma de ver el mundo, otra forma de habitar la Tierra, otra forma de relacionarnos con los demás.

XII. Cierre: la coherencia como horizonte

La violencia en la política, la comunidad y la coherencia personal es la más íntima, la más cotidiana, la más difícil de habitar. No se comete contra otros; se comete contra nosotros mismos. Es la violencia de vivir en un sistema que contradice nuestros valores. Es la violencia de participar en estructuras que dañan aunque no lo queramos. Es la violencia de saber que nuestras manos no están limpias.

La ética del parentesco cósmico no promete eliminar esta violencia de un día para otro. No promete un mundo sin fronteras, sin cárceles, sin corrupción, sin autoritarismo, sin desinformación, sin educación contradictoria, sin comunidades dogmáticas, sin contradicción personal, sin dilemas de pacifismo, sin deuda intergeneracional. No promete pureza.

Lo que promete es **lucidez**. Ver lo que hemos aprendido a no ver. Nombrar lo que hemos aprendido a no nombrar. Reconocer a los migrantes, a los presos, a los ciudadanos, a los niños, a los disidentes, a las generaciones futuras, como parientes. Y actuar en consecuencia, en la medida de lo posible, con coherencia, con compasión, con *ahimsa*.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la coherencia también.

Bibliografía del capítulo

Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace and Company.

Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cornell University Press.

Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage.

Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge University Press.

Chenoweth, E., & Stephan, M. J. (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. Columbia University Press.

Davis, A. (2003). *Are Prisons Obsolete?*. Seven Stories Press.

Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. Edicol.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. François Maspero.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.

- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand.
- Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.
- Kant, I. (1795/2006). *Sobre la paz perpetua*. Tecnos.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.
- Sen, A. (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. W. W. Norton.
- Sharp, G. (1993). *From Dictatorship to Democracy*. Albert Einstein Institution.
- Sousa Santos, B. de. (2014). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Paradigm Publishers.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. Basic Books.
- Weber, M. (1919/2004). *El político y el científico*. Alianza.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs.
-

Parte VII: La praxis de la coherencia

Capítulo 14: Comunidades intencionales y debate ético: la coherencia como práctica colectiva

I. Introducción: la soledad del coherente

Hay una experiencia que todo aquel que intenta vivir según sus valores conoce. Es la experiencia de la soledad. No la soledad física, sino la soledad moral. La sensación de que uno está solo en un mundo que no comparte sus principios, de que sus esfuerzos por vivir con coherencia no encuentran eco, de que la coherencia personal es una carga que se lleva sin compañía.

Esta soledad no es un accidente. Es el resultado de un sistema que atomiza, que separa, que convierte a cada individuo en una unidad aislada de consumo y producción. La familia nuclear, la vivienda unifamiliar, el trabajo precario, la movilidad forzada: todo contribuye a que los seres humanos vivan separados unos de otros, sin raíces, sin comunidad, sin apoyo mutuo.

En este contexto, la coherencia se vuelve heroica. Es un esfuerzo individual, sostenido por la fuerza de voluntad, contra la corriente de un mundo que empuja en dirección opuesta. Y como todo esfuerzo heroico, es frágil. Se agota. Se quiebra. Se rinde.

La tesis de este capítulo es que **la coherencia personal no puede sostenerse en soledad**. No porque la voluntad individual sea débil, sino porque la coherencia es una **práctica colectiva**. Se cultiva en comunidad. Se sostiene en relaciones. Se transmite en tradiciones. Se protege en instituciones.

Pero no cualquier comunidad sirve. Las comunidades que dogmatizan, que excluyen, que prohíben el debate, reproducen la misma lógica de dominación que criticamos. Las comunidades que se convierten en guetos morales, en sectas, en tribus cerradas, no sostienen la coherencia; la petrifican.

Lo que necesitamos son **comunidades intencionales** que sean, a la vez, **espacios de coherencia** y **espacios de debate**. Comunidades que sostengan la práctica del *ahimsa* sin imponerla, que cultiven la *zoe* sin dogmatizarla, que permitan la pluralidad de perspectivas sin disolverse en el relativismo.

Este capítulo explora cómo se construyen esas comunidades, qué las hace posibles, qué las amenaza, y cómo el debate ético —la práctica de someter las propias creencias al escrutinio sin destruir al interlocutor— es el corazón de su vitalidad.

II. ¿Qué es una comunidad intencional?

Una comunidad intencional es un grupo de personas que **eligen vivir juntas** —física o virtualmente— **en torno a valores compartidos**, con un grado significativo de **cooperación, reciprocidad y deliberación colectiva**. No es una comunidad

accidental (como un barrio), ni una comunidad impuesta (como una familia de origen), ni una comunidad instrumental (como una empresa). Es una comunidad **elegida, intencionada, reflexiva**.

Las comunidades intencionales adoptan muchas formas. Algunas son territoriales: ecoaldeas, cooperativas de vivienda, kibbutzim, ashrams, monasterios, comunas urbanas. Otras son relacionales: redes de apoyo mutuo, grupos de afinidad, colectivos de práctica, comunidades virtuales. Algunas tienen una base espiritual o religiosa; otras son laicas. Algunas son pequeñas (cinco personas); otras son grandes (miles). Algunas duran décadas; otras se disuelven en meses.

Pero todas comparten algunos rasgos:

1. Elección. Los miembros no están allí por obligación, sino por decisión. Pueden irse. La pertenencia es voluntaria.

2. Valores compartidos. Hay un núcleo de principios que los miembros comparten, explícita o implícitamente. No tienen que estar de acuerdo en todo, pero sí en lo fundamental.

3. Práctica común. Los miembros no solo comparten creencias; comparten prácticas: comidas, rituales, trabajo, cuidado, deliberación. La comunidad se sostiene en el hacer, no solo en el decir.

4. Deliberación. Los miembros participan en la toma de decisiones que afectan a la comunidad. La deliberación puede adoptar formas diversas —consenso, mayoría, rotación, delegación—, pero existe.

5. Reciprocidad. Los miembros se cuidan unos a otros. Hay un flujo de ayuda mutua, de bienes, de tiempo, de atención. La comunidad es una red de apoyo.

6. Continuidad. La comunidad tiene una historia, una memoria, una tradición. Se transmite de unos a otros, de una generación a otra.

Las comunidades intencionales no son una novedad. Han existido en todas las épocas y culturas: las comunas monásticas, las aldeas tradicionales, los clanes, las cofradías, las sociedades de ayuda mutua, los kibbutzim, las comunas hippies, las ecoaldeas contemporáneas, las comunidades virtuales. Lo que las distingue no es su novedad, sino su **intención**: son espacios donde las personas buscan vivir de acuerdo con sus valores, no simplemente sobrevivir.

III. La crisis de la comunidad en la modernidad

Para entender por qué las comunidades intencionales son necesarias hoy, hay que comprender qué ha destruido las comunidades tradicionales.

La modernidad —el proceso histórico que comenzó con la Ilustración y se aceleró con la industrialización— ha disuelto las comunidades tradicionales. La urbanización, la

movilidad, la economía de mercado, el individualismo, la familia nuclear, la precariedad laboral: todo ha contribuido a que los seres humanos vivan separados, sin raíces, sin apoyo mutuo, sin pertenencia.

El sociólogo Ferdinand Tönnies, en *Comunidad y sociedad* (1887), distinguió entre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad). La comunidad es un tipo de relación social basada en lazos afectivos, la tradición, la reciprocidad, la pertenencia. La sociedad es un tipo de relación basada en el contrato, el interés, la competencia, la impersonalidad. Para Tönnies, la modernidad representaba el triunfo de la *Gesellschaft* sobre la *Gemeinschaft*: la disolución de los lazos comunitarios en favor de las relaciones instrumentales.

El sociólogo Zygmunt Bauman, en *Modernidad líquida* (2000), describió la condición contemporánea como una **pérdida de los vínculos sólidos**. Los lazos humanos se han vuelto frágiles, precarios, reversibles. La comunidad se ha convertido en una carga, no en un apoyo. El individuo debe ser autosuficiente, móvil, flexible. Y esa autosuficiencia forzada genera soledad, ansiedad, depresión.

El filósofo Byung-Chul Han, en *La sociedad del cansancio* (2010), describió al sujeto contemporáneo como un **emprendedor de sí mismo**, que se explota voluntariamente, que se autoimpone el rendimiento, que compite contra todos. La comunidad se ha disuelto en una masa de individuos aislados que compiten entre sí.

En este contexto, la coherencia se vuelve casi imposible. No solo porque el sistema empuja en dirección opuesta, sino porque el individuo está solo. Sin comunidad, no hay apoyo. Sin apoyo, no hay resistencia. Sin resistencia, no hay coherencia.

Las comunidades intencionales son una respuesta a esta crisis. No la única respuesta, ni la más fácil, pero sí una de las más profundas. Frente a la atomización, proponen **reconstruir los lazos**. Frente a la competencia, proponen **reciprocidad**. Frente a la precariedad, proponen **pertenencia**. Frente a la soledad, proponen **comunidad**.

IV. La comunidad como sostén de la coherencia

¿Por qué la comunidad es necesaria para la coherencia?

Primero: porque la coherencia requiere apoyo. Vivir según los propios valores en un mundo que los contradice es agotador. La comunidad ofrece validación, compañía, recursos, cuidado. No se trata de que la comunidad “justifique” la coherencia, sino de que la **sostiene** en la práctica.

Segundo: porque la coherencia requiere contraste. En soledad, es fácil engañarse. Uno puede creer que es coherente cuando en realidad está racionalizando. La comunidad ofrece **espejos**: otras personas que ven lo que uno no ve, que cuestionan lo que uno da por sentado, que señalan las contradicciones que uno no advierte.

Tercero: porque la coherencia requiere transmisión. Los valores no se inventan de la nada. Se heredan, se cultivan, se transmiten. La comunidad es el vehículo de esa transmisión. Sin comunidad, cada generación tendría que reinventar los valores desde cero.

Cuarto: porque la coherencia requiere práctica. La coherencia no es una idea; es una práctica. Se aprende haciendo, con otros, en contextos concretos. La comunidad es el espacio donde esa práctica se despliega: las comidas compartidas, el trabajo colectivo, el cuidado mutuo, la deliberación.

Quinto: porque la coherencia requiere celebración. No basta con resistir; hay que celebrar. La comunidad ofrece espacios de alegría, de juego, de fiesta, de gratitud. Sin celebración, la coherencia se vuelve amarga, sacrificada, insostenible.

Como enseña la tradición ubuntu: *umuntu ngumuntu ngabantu*, una persona es persona a través de otras personas. La coherencia no es una excepción a esta verdad; es una de sus expresiones más profundas.

V. El debate ético como práctica del *ahimsa*

Ahora llegamos al corazón de este capítulo. La comunidad intencional no es solo un espacio de apoyo, de transmisión, de celebración. Es también un **espacio de debate**. Y el debate ético —la práctica de someter las propias creencias al escrutinio sin destruir al interlocutor— es una de las formas más profundas del *ahimsa*.

¿Por qué? Porque el debate ético es la práctica de **confrontar ideas sin atacar personas**. Es la práctica de **disentir sin excluir**. Es la práctica de **cuestionar sin humillar**. Es la práctica de **aprender sin rendirse**.

En el debate ético, los miembros de la comunidad exponen sus creencias, sus dudas, sus contradicciones. Escuchan las de los demás. Argumentan, contraargumentan, preguntan, responden. No se trata de “ganar” el debate, sino de **comprender mejor**. No se trata de imponer la propia posición, sino de **buscarla juntos**.

Esta práctica es exigente. Requiere:

- 1. Escucha activa.** No basta con oír; hay que escuchar. Escuchar no para responder, sino para comprender. Escuchar sin interrumpir, sin juzgar, sin preparar la réplica.
- 2. Humildad epistémica.** Reconocer que uno puede estar equivocado. Que no tiene el monopolio de la verdad. Que el otro puede tener razones que uno no ha considerado.
- 3. Valentía.** Decir lo que uno piensa, aunque sea incómodo. Cuestionar las creencias compartidas, aunque sea arriesgado. Sostener la propia posición, aunque sea impopular.
- 4. Respeto.** Tratar al otro como interlocutor legítimo, no como enemigo. Reconocer su dignidad, su perspectiva, su derecho a discrepar.

5. Paciencia. El debate no siempre llega a conclusiones. A veces se prolonga durante años. Hay que aprender a habitar el desacuerdo sin que se convierta en ruptura.

Marshall Rosenberg, en su Comunicación No Violenta, ofreció herramientas concretas para esta práctica:

- **Observación sin juicio:** describir los hechos, no las interpretaciones.
- **Expresión de sentimientos:** nombrar lo que sentimos, no lo que el otro “nos hace”.
- **Identificación de necesidades:** reconocer las necesidades universales que subyacen a nuestros sentimientos.
- **Petición concreta:** pedir lo que necesitamos, no exigir lo que queremos.

Estas herramientas no eliminan el conflicto; lo transforman. El desacuerdo no es una amenaza para la comunidad; es su **materia prima**. Una comunidad sin debate es una comunidad muerta. Una comunidad con debate es una comunidad viva.

VI. Los enemigos del debate: dogmatismo, purismo, exclusión

El debate ético tiene enemigos. No solo enemigos externos —el sistema, la cultura dominante—, sino enemigos internos: las tendencias que, dentro de la propia comunidad, amenazan con destruir el debate.

El dogmatismo. La creencia de que la propia posición es la única verdadera, que no admite discusión, que debe ser aceptada sin cuestionamiento. El dogmático no debate; predica. No escucha; impone. No aprende; repite. El dogmatismo puede adoptar formas religiosas, ideológicas, espirituales o científicas. En todos los casos, impide el debate.

El purismo. La creencia de que hay una forma “pura” de vivir los valores, y que cualquier desviación es una traición. El purista no tolera la duda, la transición, la imperfección. Exige pureza absoluta, y excluye a quien no la alcanza. El purismo convierte la comunidad en una secta, y la coherencia en una carga insoportable.

La exclusión. La práctica de expulsar a quien disiente, de silenciar a quien cuestiona, de marginar a quien no se ajusta. La exclusión puede ser explícita (la expulsión) o implícita (el ostracismo, la indiferencia, la burla). En todos los casos, destruye la confianza y mata el debate.

Estos enemigos no son accidentales. Son **tentaciones permanentes** de toda comunidad intencional. Porque la comunidad busca coherencia, y la coherencia puede convertirse en rigidez. Porque la comunidad busca identidad, y la identidad puede convertirse en cierre. Porque la comunidad busca pureza, y la pureza puede convertirse en exclusión.

La única manera de resistir a estas tentaciones es **cultivar el debate**. Una comunidad que incluye la duda está abierta; una comunidad que la excluye está cerrada. Una

comunidad que tolera la imperfección es humana; una comunidad que la niega es inhumana.

Como vimos en el Capítulo 5, el niño que crece en un sistema contradictorio aprende a no ver. El adulto que crece en una comunidad dogmática aprende a no cuestionar. En ambos casos, la disonancia se resuelve mediante la supresión de la percepción. Y la supresión de la percepción es una forma de violencia.

VII. Las condiciones del debate vivo

¿Qué condiciones hacen posible un debate ético vivo, no dogmático, no purista, no excluyente?

1. Confianza. Sin confianza, no hay debate. Los miembros deben confiar en que pueden decir lo que piensan sin ser castigados, excluidos o humillados. La confianza se construye con el tiempo, con la coherencia, con la reciprocidad.

2. Seguridad. El debate debe ocurrir en un espacio seguro, donde los miembros no teman represalias, donde las diferencias no se conviertan en ataques personales, donde el desacuerdo no implique exclusión.

3. Reglas claras. El debate necesita reglas: cómo se pide la palabra, cómo se responde, cómo se toman las decisiones, cómo se resuelven los conflictos. Las reglas no deben ser rígidas, pero deben ser claras.

4. Diversidad. Una comunidad homogénea tiene menos debate que una comunidad diversa. La diversidad de orígenes, de experiencias, de perspectivas, de creencias, enriquece el debate. No se trata de imponer la diversidad, sino de acogerla.

5. Rotación. Los roles deben rotar. Quien hoy lidera, mañana escucha. Quien hoy habla, mañana calla. La rotación evita la concentración de poder y la formación de élites.

6. Tiempo. El debate requiere tiempo. No se puede debatir con prisa. Hay que dedicar tiempo a la deliberación, a la escucha, a la reflexión. La comunidad que no tiene tiempo para debatir no tiene tiempo para ser comunidad.

7. Ritual. El debate puede beneficiarse de rituales: un momento de silencio antes de empezar, una ronda de palabras, una ceremonia de cierre. Los rituales marcan el espacio del debate como un espacio sagrado, distinto de la vida cotidiana.

8. Memoria. La comunidad debe recordar sus debates, sus acuerdos, sus desacuerdos. La memoria colectiva permite aprender de la experiencia, evitar repetir errores, reconocer los cambios.

Estas condiciones no garantizan un debate perfecto. Pero hacen posible un debate vivo. Y un debate vivo es la mejor defensa contra el dogmatismo, el purismo y la exclusión.

VIII. La comunidad como red de apoyo

El debate ético no es lo único que sostiene la coherencia. La comunidad también es una **red de apoyo** que hace posible la práctica cotidiana de los valores.

Apoyo material. La comunidad puede compartir recursos: alimentos, vivienda, herramientas, transporte, cuidado. El apoyo material reduce la dependencia del sistema y permite vivir de acuerdo con los propios valores sin morir en el intento.

Apoyo emocional. La comunidad ofrece compañía, escucha, consuelo. Vivir con coherencia en un mundo incoherente es doloroso. La comunidad acompaña en el dolor y celebra en la alegría.

Apoyo práctico. La comunidad ayuda en las tareas cotidianas: cocinar, limpiar, cuidar a los niños, cuidar a los enfermos, reparar la casa. La cooperación reduce la carga individual y libera tiempo para lo importante.

Apoyo espiritual. La comunidad ofrece sentido, propósito, trascendencia. No necesariamente en un sentido religioso; también en un sentido laico: la pertenencia a algo más grande que uno mismo, la participación en un proyecto colectivo, la contribución a una causa.

Apoyo en la resistencia. La comunidad sostiene la resistencia frente al sistema. No se resiste solo; se resiste juntos. La comunidad ofrece el apoyo necesario para no rendirse, para no ceder, para no traicionar los propios valores.

La investigación sobre comunidades intencionales muestra que las que sobreviven no son las que no tienen conflictos, sino las que **desarrollaron la capacidad de procesarlos colectivamente**. La comunidad no es un refugio pasivo; es un **laboratorio de coherencia**.

IX. Comunidades físicas y comunidades virtuales

Las comunidades intencionales pueden ser **físicas** o **virtuales**. Ambas son importantes; ambas tienen ventajas y limitaciones.

Las comunidades físicas ofrecen co-presencia corporal, contacto, proximidad. Permiten el cuidado directo, el trabajo compartido, la fiesta, el abrazo. Tienen raíces en un territorio, en una historia, en una materialidad. Pero requieren proximidad geográfica, lo que limita su alcance y su diversidad.

Las comunidades virtuales ofrecen conexión a distancia, diversidad, flexibilidad. Permiten conectar a personas dispersas por el mundo que comparten valores e intereses. Pero carecen de co-presencia corporal, lo que limita la profundidad del vínculo y la posibilidad del cuidado directo.

La investigación sobre comunidades virtuales distingue entre **comunidades densas** (*thick communities*) y **comunidades delgadas** (*thin communities*). Las densas requieren interacciones repetidas, confianza, reciprocidad, compromiso a largo plazo. Las delgadas son más superficiales, más efímeras, más instrumentales.

Las comunidades virtuales pueden ser densas si están bien diseñadas: reuniones sincrónicas regulares, roles definidos, compromisos explícitos, transiciones hacia lo físico. Pero por sí solas, rara vez alcanzan la profundidad de las comunidades físicas.

Lo ideal es una **arquitectura híbrida**: comunidades virtuales que sostienen el debate y el apoyo expresivo, y comunidades físicas que encarnan la práctica y el cuidado directo. Ambas conectadas, ambas complementarias.

X. Ejemplos históricos y contemporáneos

A lo largo de la historia, ha habido muchas comunidades intencionales que han intentado vivir de acuerdo con sus valores. Algunas han fracasado; otras han perdurado durante décadas o siglos. De todas se puede aprender.

Los kibbutzim israelíes. Desde 1910, los kibbutzim han sido comunidades colectivas basadas en la propiedad común, el trabajo compartido y la democracia directa. Han experimentado con formas de vida comunitaria, educación colectiva, igualdad de género. Algunos han perdurado más de un siglo; otros se han disuelto o privatizado.

Las comunas hippies de los años 60 y 70. Cientos de comunas surgieron en Europa y América del Norte como respuesta a la cultura dominante. Muchas fracasaron por falta de estructura, de recursos, de experiencia. Otras perduraron y se transformaron en ecoaldeas.

Las ecoaldeas contemporáneas. El movimiento de ecoaldeas, que comenzó en los años 90, busca crear comunidades sostenibles, ecológicas, cooperativas. Ejemplos: Findhorn (Escocia), Auroville (India), Damanhur (Italia), Ithaca (EE.UU.). Algunas tienen cientos de miembros; otras, decenas.

Los zapatistas de Chiapas. Desde 1994, las comunidades zapatistas han construido un sistema de autogobierno basado en la democracia directa, la propiedad comunal, la educación autónoma, la salud comunitaria. No son una comunidad intencional en el sentido clásico, pero comparten muchos rasgos: valores compartidos, deliberación colectiva, reciprocidad, resistencia.

Los ashrams de Gandhi. El ashram de Sabarmati fue una comunidad intencional donde Gandhi y sus discípulos practicaban la no violencia, la autosuficiencia, la igualdad. La comunidad fue un entrenamiento en coherencia que luego se desplegó en la lucha por la independencia.

Las comunidades virtuales contemporáneas. Foros, grupos de afinidad, redes de apoyo mutuo, colectivos de práctica. Algunas han perdurado durante años; otras se

han disuelto. Las que perduran tienden a tener estructuras claras, roles definidos, compromisos explícitos.

Estos ejemplos no son modelos a copiar. Son **fuentes de aprendizaje**. Muestran que las comunidades intencionales son posibles, que pueden perdurar, que pueden transformar a sus miembros y al mundo. Pero también muestran sus dificultades: los conflictos, las crisis, las rupturas, las traiciones.

XI. La relación con el mundo exterior

Las comunidades intencionales no existen en el vacío. Están insertas en un mundo que las rodea, las condiciona, las presiona. La relación con el mundo exterior es uno de sus mayores desafíos.

El aislamiento. Una comunidad que se aísla del mundo puede preservar su coherencia, pero corre el riesgo de convertirse en una secta, de perder contacto con la realidad, de volverse irrelevante. El aislamiento puede ser una estrategia de supervivencia, pero también una forma de muerte.

La integración. Una comunidad que se integra demasiado en el mundo puede diluir su coherencia, perder su identidad, disolverse en la cultura dominante. La integración puede ser una estrategia de influencia, pero también una forma de absorción.

La tensión. La relación con el mundo exterior es inevitablemente tensa. La comunidad quiere preservar su coherencia, pero también quiere transformar el mundo. Quiere proteger a sus miembros, pero también quiere abrirse a otros. Quiere resistir, pero también quiere dialogar.

No hay una fórmula única. Cada comunidad debe encontrar su propio equilibrio. Algunas optan por el **enclave**: un espacio protegido donde la coherencia se cultiva, separado del mundo. Otras optan por la **infiltración**: participar en el mundo sin disolverse en él, transformándolo desde dentro. Otras optan por la **red**: conectar con otras comunidades, formar alianzas, construir un movimiento.

La ética del parentesco cósmico no prescribe una estrategia. Invita a cada comunidad a encontrar la suya, en diálogo con su contexto, sus recursos, sus valores.

XII. La transición: del yo al nosotros

La comunidad intencional no es solo un espacio de coherencia; es también un **proceso de transformación**. Los miembros no llegan a la comunidad siendo perfectos; llegan con sus contradicciones, sus hábitos, sus egos. La comunidad es el espacio donde esas contradicciones se trabajan, donde esos hábitos se transforman, donde esos egos se relativizan.

Este proceso es doloroso. Requiere desaprender, soltar, ceder. Requiere aprender a escuchar, a pedir ayuda, a reconocer errores, a pedir perdón. Requiere pasar del **yo** al **nosotros**, sin por ello disolver el **yo**.

La comunidad no es la fusión de los individuos en una masa indiferenciada. Es la **articulación** de individuos diversos en un proyecto común. Cada uno conserva su singularidad, su perspectiva, su voz. Pero cada uno también se abre a los demás, se deja afectar, se transforma.

Esta transición no es lineal. Hay avances y retrocesos, momentos de armonía y momentos de conflicto, fases de crecimiento y fases de estancamiento. La comunidad es un **organismo vivo**, no una máquina. Crece, se enferma, se cura, muere, renace.

Como enseña la tradición andina, el *ayni* —la reciprocidad— no es un intercambio calculado, sino un flujo vital. Yo doy, tú das, la comunidad da, la tierra da. Todos participan en un ciclo que los trasciende y los sostiene.

XIII. Cierre: la comunidad como práctica del *ahimsa*

La comunidad intencional es una de las formas más profundas de practicar el *ahimsa*. No solo porque evita la violencia directa, sino porque **construye las condiciones para una vida no violenta**. La comunidad ofrece apoyo, sentido, pertenencia, cuidado. Reduce la necesidad de competir, de acumular, de dominar. Permite vivir de otra manera.

Pero la comunidad no es un paraíso. Es un espacio de conflicto, de diferencia, de tensión. Y el *ahimsa* no consiste en eliminar el conflicto, sino en **habitarlo sin violencia**. El debate ético es la práctica de habitar el conflicto sin destruir al otro. Es la práctica de disentir sin excluir, de cuestionar sin humillar, de aprender sin rendirse.

La comunidad intencional no es una utopía. Es una **práctica**. Se construye día a día, con paciencia, con humildad, con coraje. Se sostiene con rituales, con reglas, con memoria. Se protege del dogmatismo, del purismo, de la exclusión. Se abre al mundo sin disolverse en él.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la comunidad también.

Bibliografía del capítulo

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.

- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Buber, M. (1923/2008). *Yo y Tú*. Caparrós Editores.
- Chenoweth, E., & Stephan, M. J. (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. Columbia University Press.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Han, B.-C. (2010). *La sociedad del cansancio*. Herder.
- Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.
- Kanter, R. M. (1972). *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Harvard University Press.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- Metcalf, B. (1995). *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Cooperative Lifestyles in Australia*. University of New South Wales Press.
- Noddings, N. (2008). Caring and Moral Education. En L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.), *Handbook of Moral and Character Education* (pp. 161-174). Routledge.
- Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent Communication: A Language of Life*. PuddleDancer Press.
- Sennett, R. (2012). *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. Yale University Press.
- Tönnies, F. (1887/2001). *Community and Civil Society*. Cambridge University Press.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.
-

Capítulo 15: La praxis de la coherencia: construir alternativas y tejer parentesco

I. Introducción: la acción en un mundo que resiste

Hay una pregunta que surge inevitablemente cuando se ha comprendido la magnitud de los problemas que enfrentamos y la imposibilidad de resolverlos mediante una moral universal: **¿qué hacer?** No en el sentido abstracto de la reflexión ética, sino en el sentido concreto de la acción cotidiana. ¿Cómo vivir de manera coherente en un mundo que contradice sistemáticamente nuestros valores? ¿Cómo construir alternativas sin aislarse en guetos morales? ¿Cómo habitar la Tierra sin destruirla?

La ética del parentesco cósmico no ofrece una respuesta única. No propone una revolución ni una reforma legislativa ni una huida del mundo. Propone, más bien, un **conjunto de prácticas articuladas** que permiten habitar la tensión entre lo que el mundo es y lo que quisiéramos que fuera. Estas prácticas son dos, y se implican mutuamente:

La construcción de alternativas concretas: la creación de espacios —comunidades, ecoaldeas, proyectos, redes— donde se encarnan los valores que se quieren para el futuro. No se trata de esperar a que el mundo cambie para vivir de otra manera; se trata de **vivir de otra manera aquí y ahora**, en la medida de lo posible, construyendo el nuevo mundo en el cascarón del viejo.

El parentesco multiespecie: la construcción de lazos de cuidado, reciprocidad y solidaridad con seres no humanos —animales, plantas, hongos, microbios, ecosistemas— que reconoce su agencia, su perspectiva, su valor. Es la práctica de la diplomacia cosmopolítica, de la negociación entre especies, de la cohabitación en un mundo compartido.

Estas dos prácticas no son excluyentes. No se trata de elegir una y descartar la otra. Se trata de **articularlas**, de tejerlas en una praxis coherente que responda a la complejidad del mundo. Una persona puede construir alternativas en su comunidad, y tejer parentesco con el entorno. Ambas son formas de construir, de cuidar, de habitar.

Este capítulo explora cada una de estas prácticas, sus fundamentos, sus lógicas internas, sus tensiones, y su articulación en una praxis de coherencia. Porque la ética del parentesco cósmico no es solo una teoría para ser pensada; es una **práctica para ser vivida**.

II. La construcción de alternativas concretas

1. El problema

La vida moderna está diseñada para que dependamos de sistemas que contradicen nuestros valores. Dependemos de la agroindustria para alimentarnos, de la energía fósil para movernos, de la industria textil para vestirnos, de los bancos para sobrevivir, de los medios para informarnos. Cada una de estas dependencias nos ata a cadenas de violencia y destrucción que no elegimos.

Frente a esta realidad, hay quienes optan por **construir alternativas concretas**: espacios donde se pueda vivir de otra manera, donde la coherencia sea posible, donde los valores se encarnen en la práctica cotidiana. No se trata de esperar a que el sistema cambie; se trata de **crear islas de coherencia** que reduzcan la dependencia del sistema y que muestren que otro mundo es posible.

Buckminster Fuller lo expresó con una fórmula célebre: «Nunca cambias las cosas luchando contra la realidad existente. Para construir algo nuevo, crea un modelo que haga que el modelo existente sea obsoleto».

2. Las formas de la construcción de alternativas

La construcción de alternativas adopta muchas formas. No todas son igualmente radicales; no todas requieren retirarse a una ecoaldea. Cada persona, según sus circunstancias, puede practicar alguna forma de construcción.

Las ecoaldeas. Comunidades que viven de manera sostenible, que cultivan sus alimentos, que generan su energía, que construyen sus casas con materiales locales. No esperan a transformar el sistema energético; construyen alternativas locales. Ejemplos: Findhorn (Escocia), Auroville (India), Damanhur (Italia), Sieben Linden (Alemania), Tamera (Portugal).

Las cooperativas. Empresas propiedad de los trabajadores, que funcionan democráticamente, que distribuyen equitativamente los beneficios. No esperan a transformar el sistema capitalista; construyen alternativas dentro de él. Ejemplos: Mondragón (País Vasco), las cooperativas de crédito, las cooperativas agrícolas.

Los huertos comunitarios. Espacios donde los vecinos cultivan alimentos juntos, comparten herramientas, aprenden unos de otros. No esperan a transformar el sistema agroalimentario; construyen alternativas de soberanía alimentaria.

Los bancos de tiempo. Sistemas de intercambio de servicios basados en el tiempo, no en el dinero. No esperan a transformar el sistema financiero; construyen alternativas de reciprocidad.

Las monedas locales. Monedas que circulan solo en una comunidad, que fomentan el comercio local, que mantienen la riqueza en el territorio. No esperan a transformar el sistema monetario; construyen alternativas de intercambio.

Las escuelas libres. Espacios educativos autogestionados, donde los niños aprenden según sus intereses, donde no hay jerarquías, donde la educación es un proceso colectivo. No esperan a transformar el sistema educativo; construyen alternativas pedagógicas.

Las comunidades de aprendizaje. Grupos de personas que se reúnen para estudiar, debatir, aprender juntos. No esperan a transformar la universidad; construyen alternativas de conocimiento compartido.

Las comunidades intencionales. Ya exploradas en el Capítulo 14. Son la forma más radical de construcción de alternativas: vivir juntos según los valores que se quieren para el mundo.

El cohousing. Comunidades de vivienda donde las personas tienen casas privadas pero comparten espacios y recursos: cocina, lavandería, jardín, herramientas. No esperan a transformar el sistema de vivienda; construyen alternativas de convivencia.

Las comunidades de transición. Pueblos y barrios que se organizan para reducir su dependencia del petróleo, producir alimentos localmente, generar energía renovable, fortalecer la economía local. No esperan a que los gobiernos actúen; construyen alternativas desde abajo.

3. Ejemplos de comunidades pacíficas y respetadas

A lo largo de la historia, ha habido muchas comunidades que han construido alternativas concretas sin confrontar al poder, sin promover revoluciones, sin participar en política partidaria. Estas comunidades son ejemplos de que otra forma de vivir es posible, y de que se puede construir sin violencia ni agresión.

Auroville (India, desde 1968). Fundada por Mirra Alfassa con el auspicio de la UNESCO, Auroville es una comunidad internacional de más de 3.000 personas de más de 60 nacionalidades. Su carta fundacional dice: «Auroville pertenece a la humanidad en su conjunto». No es un movimiento político; es un **laboratorio de vida comunitaria**. Tiene su propia economía, su propio sistema educativo, su propio gobierno participativo. Ha reforestado miles de hectáreas, ha construido más de 200 edificios ecológicos, y practica la agricultura regenerativa, la energía renovable y la educación integral. La UNESCO la reconoce como «un lugar de importancia para el futuro de la humanidad».

Findhorn (Escocia, desde 1962). Una de las ecoaldeas más antiguas y respetadas del mundo. Nació como un pequeño grupo de personas que cultivaban hortalizas en suelo arenoso. Con el tiempo se convirtió en un centro internacional de educación holística, una ecoaldea modelo y una comunidad espiritual laica. Ha sido reconocida dos veces por ONU-Hábitat como ejemplo de mejores prácticas en sostenibilidad. Tiene más de 130 edificios ecológicos, genera su propia energía con aerogeneradores y biomasa, y es autosuficiente en alimentación. No es un movimiento de protesta; es un **proyecto de vida**.

Damanhur (Italia, desde 1975). Una comunidad espiritual y ecológica en el Piamonte italiano. Fundada por Oberto Airaudi, Damanhur es conocida por sus templos subterráneos, su moneda local (el credito), su constitución, su escuela y su laboratorio de investigación. Tiene más de 600 residentes y miles de visitantes anuales. No es un movimiento político; es una **comunidad que experimenta con formas de vida alternativas**.

Los Amish (Estados Unidos, desde el siglo XVIII). Una comunidad religiosa anabautista que vive según principios de simplicidad, humildad, comunidad y no violencia. No participan en la política, no usan tecnología moderna, no se integran en la cultura dominante. Viven en comunidades rurales, cultivan sus alimentos, construyen sus casas, se ayudan mutuamente. Su reputación es sólida y respetada. No son un movimiento de protesta; son una **comunidad que ha elegido vivir de otra manera**.

Los Hutteritas (Estados Unidos y Canadá, desde el siglo XVI). Una comunidad anabautista que practica la propiedad común, el trabajo compartido y la no violencia. Viven en colonias rurales, cultivan la tierra, crían animales, educan a sus hijos. Su reputación es de laboriosidad, honestidad y pacifismo. No son un movimiento político; son una **comunidad que ha perdurado durante siglos**.

Los Bruderhof (Estados Unidos, Reino Unido, Alemania, Australia, desde 1920). Una comunidad cristiana pacifista que practica la propiedad común, el trabajo compartido y el cuidado mutuo. Fundada por Eberhard Arnold en Alemania, los Bruderhof se han expandido a varios países. No participan en la política, no usan violencia, no promueven revoluciones. Son una **comunidad que vive según sus valores**.

Plum Village (Francia, desde 1982). El monasterio budista fundado por Thich Nhat Hanh, donde se practica la atención plena, la no violencia y la vida comunitaria. No es un movimiento político; es una **comunidad de práctica espiritual**. Acoge a monjes, monjas y laicos de todo el mundo, y es un centro de formación en mindfulness y ética budista.

Las comunidades de transición (Transition Towns). Un movimiento que comenzó en Totnes (Reino Unido) en 2006 y se ha extendido a miles de pueblos y ciudades del mundo. No es un movimiento político; es una **red de comunidades locales** que se organizan para reducir su dependencia del petróleo, producir alimentos localmente, generar energía renovable, fortalecer la economía local y construir resiliencia. No confrontan al gobierno; construyen alternativas desde abajo.

El cohousing. Un modelo de vivienda colaborativa que se ha extendido por Europa y América del Norte. Los residentes tienen casas privadas pero comparten espacios y recursos: cocina, lavandería, jardín, herramientas. No es un movimiento político; es una **forma de vivir en comunidad** que reduce la soledad, comparte recursos y fortalece los lazos vecinales.

Estos ejemplos comparten varios rasgos:

- **No son movimientos políticos.** No buscan cambiar gobiernos, no participan en elecciones, no promueven revoluciones. Buscan **vivir de otra manera**.
- **No son confrontativos.** No protestan, no boicotean, no enfrentan al poder. **Construyen alternativas.**
- **Son pacíficos.** No usan violencia, no agreden, no dañan. Practican la no violencia en su vida cotidiana.
- **Son respetados.** Tienen una reputación sólida, transversal, difícil de cuestionar. No generan el rechazo que generan otros movimientos.
- **Han perdurado.** No son experimentos efímeros. Algunos llevan décadas o siglos funcionando.
- **Encarnan la coherencia.** No solo hablan de sus valores; los **practican**. Son ejemplos vivos de que otra forma de vivir es posible.

4. Los discursos morales que las desprecian

Estas comunidades han sido despreciadas por quienes creen que solo la transformación política del sistema puede cambiar el mundo. Se las acusa de ser:

a) Evasivas. No confrontan el sistema; lo ignoran. No luchan; se aíslan. En esta lógica, las comunidades no son transformación; son **evasión**.

b) Privilegiadas. Solo pueden practicarlas quienes tienen recursos, tiempo, educación. Los pobres no pueden construir ecoaldeas ni cohousing. En esta lógica, las comunidades no son transformación; son **elitismo**.

c) Insuficientes. No transforman el sistema; construyen islas. No cambian las estructuras; se adaptan a ellas. En esta lógica, las comunidades no son transformación; son **reformismo**.

d) Efímeras. Las comunidades se disuelven, se agotan, se cooptan. No perduran; no escalan. En esta lógica, las comunidades no son transformación; son **ilusión**.

5. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico reconoce el valor de las comunidades que construyen alternativas concretas. No las idealiza; no las romantiza. Pero las reconoce como una forma legítima de transformación.

Las comunidades no son evasivas; son **estratégicas**. No ignoran el sistema, pero no se obsesionan con él. Construyen alternativas que reducen la dependencia del sistema y que muestran que otro mundo es posible.

Las comunidades no son privilegiadas; son **adaptables**. No todos pueden construir una ecoaldea, pero todos pueden practicar alguna forma de construcción: compartir herramientas, cultivar un huerto, participar en una cooperativa, enseñar lo que saben.

Las comunidades no son insuficientes; son **complementarias**. No sustituyen la transformación estructural, pero la preparan. Las alternativas de hoy son las semillas del mañana.

Las comunidades no son efímeras; son **acumulativas**. Cada comunidad que perdura, que se replica, que inspira, suma. No se trata de una sola gran transformación, sino de **miles de pequeñas transformaciones** que se refuerzan mutuamente.

Frente a los discursos que las desprecian, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Las comunidades no son «evasión» ni «elitismo» ni «reformismo» ni «ilusión». Son el cuidado del mundo, que es nuestra pariente. Y no se abandona a un pariente en nombre de una revolución que no llega.

III. Parentesco multiespecie: la diplomacia con los no humanos

1. El problema

La vida moderna es **antropocéntrica**. Se ocupa de los humanos, de sus instituciones, de sus conflictos, de sus derechos. Los no humanos —animales, plantas, hongos, microbios, ríos, montañas— no tienen voz, no tienen voto, no tienen representación. Son el **fondo silencioso** de la vida humana.

Pero la ética del parentesco cósmico reconoce que los no humanos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que son sujetos de una perspectiva, que merecen considerabilidad moral. Y si merecen consideración, entonces deben ser **incluidos en nuestra vida**. No como objetos de protección, sino como **sujetos de relación**.

Donna Haraway, en *When Species Meet* (2008) y en *Staying with the Trouble* (2016), propone el concepto de **parentesco multiespecie** (*multispecies kinship*). No se trata de tratar a los no humanos como “hermanos menores” ni de proyectarles cualidades humanas. Se trata de reconocer que **cohabitamos** el mundo con ellos, que **dependemos** de ellos, que **nos afectan** y los afectamos. Y que esa cohabitación exige **responsabilidad, cuidado, reciprocidad**.

Haraway habla de “**hacer parentesco**” (*making kin*) con otros seres: construir lazos voluntarios, conscientes, de cuidado y responsabilidad. No los lazos biológicos de la familia, sino los lazos **elegidos, cultivados, negociados**. Se trata de “quedarse con el problema” (*staying with the trouble*), de no huir de la complejidad, de asumir la responsabilidad de cohabitar un mundo herido.

2. Las formas del parentesco multiespecie

El parentesco multiespecie adopta muchas formas:

La convivencia con animales de compañía. No como “mascotas” ni como “propiedad”, sino como **compañeros** con los que se construye una relación de

cuidado mutuo. Implica respetar su agencia, sus necesidades, sus ritmos, no solo satisfacer nuestras proyecciones.

La jardinería y la agricultura regenerativa. No como “explotación” de la tierra, sino como **colaboración** con los ciclos naturales, con los microorganismos del suelo, con los polinizadores, con las plantas. Implica aprender de ellos, adaptarse a ellos, devolverles algo.

La restauración de ecosistemas. No como “conservación” de un objeto, sino como **sanación** de un pariente herido. Implica reconocer que los ecosistemas tienen su propia dinámica, su propia voluntad, y que nuestra tarea es acompañarlos, no controlarlos.

La diplomacia con los ríos y las montañas. Como en el caso del río Whanganui en Nueva Zelanda, que fue reconocido como persona jurídica con derechos. Implica reconocer que los ríos, las montañas, los bosques tienen **agencia, intereses, perspectiva**.

La alimentación consciente. No como “dieta” sino como **relación** con los seres que nos alimentan. Implica conocer su origen, agradecer su sacrificio, minimizar el daño evitable.

El cuidado de los microorganismos. Como en la “diplomacia microbiana” que propusimos en el Capítulo 4. Implica reconocer que los microbios no son “enemigos” sino **parientes** con los que cohabitamos, y que nuestra salud depende de su salud.

La solidaridad con los animales en peligro. No como “caridad” hacia seres inferiores, sino como **justicia** hacia seres que sufren. Implica reconocer que la extinción, la explotación, el maltrato son formas de violencia que exigen respuesta.

3. Los discursos morales que la desprecian

El parentesco multiespecie ha sido despreciado por quienes creen que la vida humana es lo único que importa. Se lo acusa de ser:

a) Antropomórfico. Proyecta cualidades humanas en los no humanos. Los animales no son “parientes”; son animales. En esta lógica, el parentesco multiespecie no es ética; es **antropomorfismo**.

b) Sentimental. Se basa en emociones, no en razones. No es filosofía; es sentimentalismo. En esta lógica, el parentesco multiespecie no es ética; es **emoción**.

c) Irrelevante. Los no humanos no votan, no protestan, no tienen poder. Ocuparse de ellos es una distracción de los problemas humanos. En esta lógica, el parentesco multiespecie no es ética; es **distracción**.

d) Peligroso. Tratar a los no humanos como parientes puede llevar a desatender a los humanos. En esta lógica, el parentesco multiespecie no es ética; es **traición**.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico reconoce el valor del parentesco multiespecie. Lo reconoce como una forma legítima de habitar el mundo, especialmente para quienes han comprendido que los humanos no están solos en la Tierra.

El parentesco multiespecie no es antropomórfico; es **relacional**. No proyecta cualidades humanas en los no humanos; reconoce sus cualidades propias, sus perspectivas, sus intereses. No se trata de que los animales “sean como nosotros”, sino de que **son sujetos** con los que cohabitamos.

El parentesco multiespecie no es sentimental; es **ético**. Se basa en el reconocimiento de que los no humanos son *zoe*, que tienen una vida que les importa, que merecen considerabilidad moral.

El parentesco multiespecie no es irrelevante; es **urgente**. La crisis ecológica, la extinción masiva, el cambio climático son consecuencias de la lógica de dominación que trata a los no humanos como recursos. El parentesco multiespecie es una respuesta a esa lógica.

El parentesco multiespecie no es peligroso; es **complementario**. Cuidar a los no humanos no implica descuidar a los humanos. La ética del parentesco cósmico incluye a todos los seres vivos, humanos y no humanos.

Frente a los discursos que lo desprecian, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El parentesco multiespecie no es «antropomorfismo» ni «sentimentalismo» ni «distracción» ni «traición». Es el cuidado de la vida, que es nuestra pariente. Y no se abandona a un pariente en nombre de la especie.

IV. La articulación de las dos prácticas

Construcción de alternativas y parentesco multiespecie no son prácticas separadas. Se implican mutuamente. Se articulan en una **praxis de coherencia**.

La construcción de alternativas como base. Las comunidades, ecoaldeas, cooperativas, huertos, redes: son espacios donde la coherencia se practica, donde los valores se encarnan, donde la vida se organiza de otra manera. Son la base sobre la que se teje el parentesco multiespecie.

El parentesco multiespecie como horizonte. El parentesco multiespecie amplía la comunidad moral a los no humanos. Reconoce que la coherencia no es solo humana; es **cósmica**. Es el horizonte que da sentido a la construcción de alternativas. Sin parentesco multiespecie, las comunidades se quedan en el antropocentrismo.

Las dos prácticas se refuerzan mutuamente. La construcción de alternativas crea las condiciones para el parentesco multiespecie. El parentesco multiespecie da sentido a la construcción de alternativas.

Juntas, forman una **praxis de coherencia** que permite habitar la tensión entre lo que el mundo es y lo que quisiéramos que fuera. No resuelven los problemas. No transforman el sistema de un día para otro. Pero permiten **vivir con coherencia** en un mundo incoherente.

V. Los discursos morales en conflicto

Las dos prácticas que hemos explorado compiten con otros discursos morales que sostienen otras formas de acción. Identificarlos es crucial para el diálogo.

1. La moral de la revolución. Solo la conquista del poder transforma el mundo. Las comunidades son evasión; el parentesco multiespecie es distracción.

2. La moral del realismo. No hay alternativas. El sistema es invencible. Las comunidades son ingenuas; el parentesco multiespecie es sentimentalismo.

3. La moral del individualismo. Cada uno se salva a sí mismo. Las comunidades son comunitarismo; el parentesco multiespecie es proyección.

4. La moral del progreso. La tecnología resolverá todo. Las comunidades son primitivismo; el parentesco multiespecie es romanticismo.

5. La moral de la caridad. Los poderosos ayudarán a los pobres. Las comunidades son separatismo; el parentesco multiespecie es sentimentalismo.

6. La moral de la pureza. Hay que vivir sin dañar. Las comunidades son compromiso; el parentesco multiespecie es imposible.

7. La moral de la indiferencia. Nada importa. Las comunidades son ilusión; el parentesco multiespecie es proyección.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

VI. Nuestra posición: la praxis de la coherencia

Frente a estos discursos, la ética del parentesco cósmico ofrece una praxis de coherencia que articula las dos prácticas:

La construcción de alternativas no es evasión; es **construcción**. Las comunidades concretas encarnan los valores que se quieren para el futuro. Son las semillas del mañana.

El parentesco multiespecie no es sentimentalismo; es **justicia**. La comunidad moral se amplía a los no humanos. La coherencia es cósmica, no solo humana.

Las dos prácticas se articulan en una **praxis de coherencia** que permite habitar la tensión entre lo que el mundo es y lo que quisiéramos que fuera. No resuelven los problemas. No transforman el sistema de un día para otro. Pero permiten **vivir con coherencia** en un mundo incoherente.

La praxis de coherencia no es una utopía. Es una **práctica**. Se construye día a día, con paciencia, con humildad, con coraje. Se sostiene en comunidades, en redes, en alianzas. Se protege del dogmatismo, del purismo, de la exclusión. Se abre al mundo sin disolverse en él.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la praxis de coherencia también.

VII. Cierre: la coherencia como práctica cotidiana

La praxis de coherencia no es heroica. No busca mártires ni héroes. Busca **personas comunes** que, en su vida cotidiana, construyen, cuidan, cooperan. Personas que practican la construcción de alternativas en su comunidad, el parentesco multiespecie en su relación con el entorno.

La praxis de coherencia no es perfecta. No elimina el daño, la contradicción, la complicidad. Pero **minimiza el daño evitable, habita la contradicción con lucidez, reduce la complicidad**.

La praxis de coherencia no es individual. Se practica en comunidad, en redes, en alianzas. Se sostiene en el debate ético, en el cuidado mutuo, en la reciprocidad. Se transmite en tradiciones, en prácticas, en instituciones.

La praxis de coherencia no es definitiva. Cambia con las circunstancias, con los contextos, con las generaciones. Es un **proceso abierto**, en evolución, en diálogo con otras tradiciones, en respuesta a nuevas circunstancias.

La praxis de coherencia no es una utopía. Es una **práctica**. Y como toda práctica, se aprende haciéndola. Se cultiva con atención, con paciencia, con coraje. Se sostiene en el amor, que es la forma más profunda de la coherencia.

Porque el amor no es un sentimiento. Es una **práctica**. Es la práctica de ver al otro — humano o no humano, cercano o lejano, visible o invisible— como parte de la misma red de la que formamos parte. Es la práctica de actuar en consecuencia, con cuidado, con respeto, con reverencia.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la praxis de coherencia también.

Bibliografía del capítulo

Airaudi, O. (2000). *Damanzur: The Temples of Humankind*. Damanzur.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. University of Chicago Press.

Boggs, C. (1977). Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control. *Radical America*, 11(6), 99-122.

Breines, W. (1989). *Community and Organization in the New Left, 1962-1968: The Great Refusal*. Rutgers University Press.

Chenoweth, E., & Stephan, M. J. (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. Columbia University Press.

Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.

Fuller, R. B. (1969). *Operating Manual for Spaceship Earth*. Southern Illinois University Press.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Holloway, J. (2002). *Change the World Without Taking Power*. Pluto Press.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Kropotkin, P. (1902). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Heinemann.

Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant: Enquêtes sur le perspectivisme commun*. Actes Sud.

Rowbotham, S. (1972). *Women, Resistance and Revolution*. Allen Lane.

Sitrin, M. (2006). *Horizontalism: Voices of Popular Power in Argentina*. AK Press.

Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. University of Minnesota Press.

Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.

Zibechi, R. (2010). *Dispersing Power: Social Movements as Anti-State Forces*. AK Press.

Capítulo 16: La atención como práctica ética: ver el mundo sin distorsiones

I. Introducción: la virtud olvidada

Hay una virtud que rara vez aparece en los tratados de ética. No está en las listas de las virtudes cardinales, ni en los catecismos, ni en los manuales de filosofía moral. Sin embargo, sin ella, ninguna otra virtud es posible. Es la **atención**.

La atención es la capacidad de ver lo que está delante sin las distorsiones del prejuicio, la prisa, el miedo, el deseo. Es la capacidad de estar presente en el mundo, de percibir al otro en su realidad, de escuchar sin interrumpir, de observar sin juzgar. Es la base de toda percepción moral. Sin atención, no hay compasión, no hay justicia, no hay cuidado. Solo hay proyección, prejuicio, indiferencia.

Simone Weil, la filósofa y mística francesa, lo expresó con una claridad que ninguna teoría supera: «La atención es la forma más rara y más pura de generosidad». No es una frase piadosa. Es una tesis filosófica profunda. La atención es generosidad porque implica **dar tiempo, dar espacio, dar presencia** a lo que se atiende. Es salir de uno mismo para encontrarse con el otro. Es dejar de lado las propias proyecciones para ver lo que realmente es.

Este capítulo explora la atención como práctica ética. No como una técnica de concentración ni como un método de productividad, sino como una **forma de habitar el mundo** que hace posible la coherencia, el *ahimsa* y el parentesco cósmico. Porque la ética del parentesco cósmico no es solo una teoría para ser pensada; es una **práctica para ser vivida**. Y la práctica comienza con la atención.

II. La crisis de la atención en la modernidad

1. El problema

Vivimos en una **economía de la atención**. Las empresas más poderosas del mundo — Google, Facebook, TikTok, YouTube, Instagram— compiten por capturar nuestra atención. Cada notificación, cada like, cada scroll, cada video corto está diseñado para mantenernos enganchados. No se trata de informarnos ni de entretenernos; se trata de **extraer nuestra atención** para venderla a los anunciantes.

El resultado es una **crisis de atención** sin precedentes. Estudios recientes muestran que la capacidad de concentración humana ha disminuido drásticamente en las últimas décadas. El multitasking nos fragmenta. Las notificaciones nos interrumpen. Las redes sociales nos comparan. El scroll infinito nos dispersa. La sobrecarga informativa nos satura. Y todo esto tiene consecuencias profundas para nuestra capacidad de pensar, de sentir, de cuidar, de actuar éticamente.

La atención es como un músculo: se fortalece con el uso, se atrofia con el desuso. Y nuestra cultura la está atrofiando deliberadamente.

2. Los discursos morales que la degradan

a) La moral de la eficiencia. El tiempo es dinero. La atención debe ser productiva. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es un **recurso** que debe ser maximizado.

b) La moral del entretenimiento. La vida es para disfrutar. La atención debe ser divertida. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es un **consumo** que debe ser entretenido.

c) La moral de la información. Estar informado es un deber. La atención debe estar en las noticias. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es una **obligación** que debe ser cumplida.

d) La moral de la conectividad. Estar conectado es necesario. La atención debe estar en las redes. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es una **conexión** que debe ser mantenida.

e) La moral del progreso. La tecnología mejora la vida. La atención debe adaptarse a las nuevas tecnologías. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es una **adaptación** que debe ser aceptada.

f) La moral de la indiferencia. La atención es un lujo. No todos pueden permitírsela. En esta lógica, la atención no es una práctica ética; es un **privilegio** que pocos tienen.

3. Las consecuencias éticas

La crisis de la atención no es solo un problema psicológico o cognitivo. Es un problema **ético**. Sin atención:

- **No hay compasión:** no podemos conmovernos ante el sufrimiento del otro si no lo vemos.
- **No hay justicia:** no podemos actuar con justicia si no percibimos las injusticias.
- **No hay cuidado:** no podemos cuidar a otros si no estamos presentes.
- **No hay coherencia:** no podemos alinear lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos si no estamos atentos a nuestras propias contradicciones.
- **No hay *ahimsa*:** no podemos evitar el daño si no somos conscientes de las consecuencias de nuestras acciones.

La atención es la base de toda ética. Sin ella, la ética es un discurso vacío, una teoría sin práctica, una moral sin vida.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico reconoce la atención como una **práctica ética fundamental**. No es un lujo ni un privilegio; es una **necesidad**. Sin atención, no hay

percepción moral; sin percepción moral, no hay acción ética; sin acción ética, no hay coherencia.

Frente a los discursos que degradan la atención, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La atención no es «eficiencia» ni «entretenimiento» ni «información» ni «conectividad» ni «progreso» ni «privilegio». Es la **presencia** que hace posible el cuidado. Y no se cuida a un pariente sin atenderlo.

III. Simone Weil: la atención como generosidad

1. La filósofa de la atención

Simone Weil (1909-1943) es, probablemente, la pensadora que más profundamente ha explorado la atención como práctica ética. Nacida en París en una familia judía secular, Weil fue filósofa, mística, activista sindical, combatiente en la Guerra Civil Española, trabajadora en fábricas y en el campo. Murió en Inglaterra a los 34 años, después de una vida de compromiso radical con los más pobres y oprimidos.

Weil no escribió un tratado sistemático sobre la atención. Sus reflexiones están dispersas en sus cuadernos, sus cartas, sus ensayos. Pero en todos ellos, la atención aparece como el **centro de la vida ética y espiritual**. Para Weil, la atención no es una técnica de concentración ni un método de meditación. Es una **forma de amor**.

2. La atención como forma de amor

Weil escribe: «La atención es la forma más rara y más pura de generosidad». ¿Qué significa esto?

Para Weil, la atención es generosidad porque implica **dar al otro sin esperar nada a cambio**. No se trata de hacer algo por el otro, sino de **estar con el otro**, de **verlo**, de **escucharlo**. La atención no es una acción; es una **presencia**. Y esa presencia es, en sí misma, un don.

Weil distingue entre la atención **natural** y la atención **sobrenatural**. La atención natural es la que prestamos cuando algo nos interesa, cuando algo nos atrae. La atención sobrenatural es la que prestamos **a pesar de que no nos interese, a pesar de que nos cueste, a pesar de que el otro no nos atraiga**. Es la atención que se da por deber, por amor, por compasión.

La atención sobrenatural es la que se presta al **afligido**, al **desdichado**, al **excluido**. Weil dedica páginas conmovedoras a la atención a los que sufren. El que sufre, dice Weil, está solo, invisible, sin voz. Su sufrimiento no es reconocido. Y la única forma de reconocerlo es **prestarle atención**. No hacer algo por él, no darle consejos, no resolverle la vida. Simplemente **mirarlo, escucharlo, estar con él**. Esa atención es el primer acto de justicia.

3. La atención como vaciamiento

Para Weil, la atención requiere un **vaciamiento** de uno mismo. Requiere dejar de lado las propias preocupaciones, los propios deseos, las propias proyecciones. Requiere **hacerse disponible** al otro. No se trata de anularse, sino de **descentrarse**. De dejar de ser el centro del mundo para que el otro pueda aparecer.

Este vaciamiento es doloroso. Requiere renunciar a la ilusión de control, a la necesidad de tener razón, a la satisfacción de la propia importancia. Pero es también liberador. Porque al vaciarnos de nosotros mismos, nos abrimos a la realidad. Y la realidad, dice Weil, es más grande que nuestros sueños, nuestros deseos, nuestras proyecciones.

4. La atención como oración

Weil, que se convirtió al cristianismo en los últimos años de su vida (aunque nunca se bautizó), describe la atención como la **esencia de la oración**. No la oración como petición, sino la oración como **atención pura**. «La oración consiste en una atención perfecta», escribe. «Es la orientación de toda la atención hacia Dios».

Pero la atención no es solo religiosa. Weil la describe también en términos seculares: la atención al otro, la atención al mundo, la atención a la belleza. La atención es la **forma más alta de conocimiento**, porque es la que permite ver las cosas como son, no como quisiéramos que fueran.

5. La actualidad de Weil

Weil murió en 1943, mucho antes de la revolución digital. Pero su pensamiento sobre la atención es más relevante que nunca. En una época de distracción permanente, de notificaciones constantes, de scroll infinito, la atención se ha vuelto un bien escaso. Y Weil nos recuerda que la atención no es solo una técnica cognitiva; es una **práctica ética y espiritual**. Es la forma más pura de generosidad. Es el primer acto de justicia. Es la esencia de la oración.

IV. La atención como percepción ética

1. Ver lo que está delante

La atención es, ante todo, la capacidad de **ver lo que está delante**. No lo que queremos ver, no lo que esperamos ver, no lo que nos han enseñado a ver. Sino lo que **realmente es**.

Esta capacidad es más rara de lo que parece. La mayoría del tiempo, no vemos el mundo; vemos nuestras **proyecciones**. Vemos lo que esperamos ver, lo que tememos ver, lo que nos conviene ver. Vemos al otro a través de nuestros prejuicios, nuestras categorías, nuestras narrativas. Y así, no lo vemos a él; vemos nuestra idea de él.

La atención ética consiste en **suspender** esas proyecciones. En dejar de lado, por un momento, nuestras categorías, nuestros prejuicios, nuestras expectativas. Y **ver al otro tal como es**. No como «migrante», «pobre», «enfermo», «animal», «planta». Sino como **este** migrante, **este** pobre, **este** enfermo, **este** animal, **esta** planta. Único, irrepetible, con su propia vida, su propia historia, su propia perspectiva.

2. El ejemplo de Iris Murdoch

Iris Murdoch, la filósofa y novelista británica, desarrolló esta idea en su libro *The Sovereignty of Good* (1970). Para Murdoch, la moral no es una cuestión de **decisión** (elegir entre opciones), sino de **atención** (ver la realidad tal como es). El acto moral fundamental no es «elegir lo correcto», sino **ver** al otro tal como es, sin las distorsiones del ego, los prejuicios, las fantasías.

Murdoch da un ejemplo célebre: una mujer, celosa de su nuera, la ve como vulgar, ruidosa, inferior. Pero un día, al mirarla con atención, descubre que es **diferente**: no vulgar, sino sencilla; no ruidosa, sino vivaz; no inferior, sino diferente. No ha cambiado la nuera; ha cambiado la **mirada** de la suegra. La atención le ha permitido ver lo que antes no veía.

Para Murdoch, este cambio de mirada es el **acto moral fundamental**. No se trata de hacer algo, sino de **ver de otro modo**. Y ese ver de otro modo es lo que hace posible el amor, la justicia, el cuidado.

3. La atención en la tradición budista

La tradición budista ha desarrollado la atención como práctica central durante más de dos milenios. El término pali es **sati**, que se traduce habitualmente como «atención plena» o «mindfulness». Pero sati no es solo una técnica de concentración; es una **forma de presencia** que transforma la relación con el mundo.

En el *Satipaṭṭhāna Sutta*, el Buda describe cuatro fundamentos de la atención: la atención al cuerpo, a las sensaciones, a la mente y a los fenómenos. La práctica consiste en **observar** estos cuatro dominios sin juzgar, sin aferrarse, sin rechazar. Simplemente **ver** lo que surge, momento a momento.

Esta práctica tiene consecuencias éticas profundas. Al observar sin juzgar, uno se vuelve más consciente de sus propias reacciones, sus propios patrones, sus propias proyecciones. Y esa conciencia permite **elegir** en lugar de reaccionar automáticamente. Permite actuar con **compasión** en lugar de con aversión. Permite responder con **sabiduría** en lugar de con ignorancia.

4. La atención en la tradición confuciana

La tradición confuciana también ha desarrollado la atención como práctica ética. Para Confucio, la virtud se cultiva a través de la práctica del *lǐ* (ritual, propiedad). Y el *lǐ* requiere **atención** a los detalles: cómo saludar, cómo comer, cómo honrar a los ancestros, cómo tratar al huésped.

Esta atención no es una obsesión por las formas. Es una **forma de respeto**. Al prestar atención a los detalles del ritual, uno reconoce la importancia del otro, la importancia del momento, la importancia de la relación. La atención transforma el gesto en **presencia**.

Wang Yangming, el neoconfuciano de la dinastía Ming, formuló la **unidad del saber y el actuar** (*zhī xíng hé yī*). Para Wang, no se puede saber verdaderamente algo sin actuar en consecuencia. Y actuar en consecuencia requiere **atención** al momento presente, a la situación concreta, a las necesidades del otro.

V. Las formas de la atención

La atención adopta muchas formas. No todas son iguales. No todas requieren el mismo esfuerzo. Pero todas comparten la misma estructura: **estar presente** en lo que se atiende.

1. La atención al otro

La atención al otro es la forma más básica y más importante. Es la capacidad de **ver al otro tal como es**, sin proyectar, sin juzgar, sin interrumpir. Es la capacidad de **escuchar** de verdad, no para responder, sino para comprender. Es la capacidad de **estar** con el otro, sin prisa, sin distracción, sin agenda.

Esta atención es la base de la ética del cuidado. Sin atención, no hay cuidado. No se puede cuidar a alguien sin **verlo**, sin **escucharlo**, sin **estar con él**. La atención es el primer acto de cuidado.

2. La atención a uno mismo

La atención a uno mismo no es egocentrismo. Es la capacidad de **observar** los propios pensamientos, emociones, reacciones, sin identificarse con ellos, sin juzgarlos, sin reprimirlos. Es la capacidad de **conocerse** a uno mismo, de reconocer los propios patrones, los propios prejuicios, las propias proyecciones.

Esta atención es la base de la coherencia ontológica. Sin atención a uno mismo, no se puede reconocer las propias contradicciones, las propias incoherencias, las propias complicidades. La atención a uno mismo es el primer paso para **transformarse**.

3. La atención al mundo

La atención al mundo es la capacidad de **ver** la naturaleza, los animales, las plantas, los ecosistemas, los objetos, los espacios. No como un fondo, sino como **presencias**. No como recursos, sino como **seres**. No como escenarios, sino como **sujetos**.

Esta atención es la base del parentesco cósmico. Sin atención al mundo, no se puede reconocer la *zoe*, no se puede ver la vida que anima a todo lo que existe. La atención al mundo es el primer acto de respeto.

4. La atención al momento presente

La atención al momento presente es la capacidad de **estar aquí y ahora**, sin rumiar el pasado, sin anticipar el futuro, sin distraerse en lo que no está. Es la capacidad de **habitar** el tiempo, no de huir de él.

Esta atención es la base de la presencia. Sin atención al momento presente, no se puede estar realmente en ningún lugar, con nadie, haciendo nada. La atención al presente es el primer acto de **vida**.

5. La atención a lo sagrado

La atención a lo sagrado es la capacidad de **percibir** la dimensión sagrada de la existencia. No necesariamente en un sentido religioso; también en un sentido laico: la **maravilla** ante la belleza, el **asombro** ante el misterio, la **gratitud** ante el don.

Esta atención es la base de la reverencia. Sin atención a lo sagrado, la vida se vuelve plana, mecánica, sin sentido. La atención a lo sagrado es el primer acto de **celebración**.

VI. La atención y el *ahimsa*

1. La atención como base del *ahimsa*

El *ahimsa* —la no violencia— requiere atención. No se puede evitar el daño si no se es **consciente** de las consecuencias de nuestras acciones. No se puede minimizar el daño si no se **ven** las alternativas. No se puede reparar el daño si no se **reconocen** los vínculos.

La atención es la base del *ahimsa* porque permite **ver** el sufrimiento, **reconocer** la interdependencia, **elegir** con lucidez. Sin atención, el *ahimsa* se convierte en un principio abstracto, sin conexión con la realidad.

2. La atención como forma de *ahimsa*

La atención no solo es la base del *ahimsa*; es también una **forma** de *ahimsa*. Prestar atención al otro es una forma de **no dañarlo**. No proyectar nuestros prejuicios sobre él, no reducirlo a una categoría, no tratarlo como un objeto. La atención es la **negación del daño** en su forma más sutil: la negación de la cosificación.

Cuando prestamos atención al otro, lo **reconocemos** como sujeto. Lo tratamos como alguien, no como algo. Lo respetamos en su dignidad. Y ese respeto es la esencia del *ahimsa*.

3. La atención como reparación

La atención también puede ser una forma de **reparación**. Cuando hemos dañado a alguien, la atención puede ser el primer paso para reparar. **Ver** el daño que hemos causado, **reconocer** su gravedad, **escuchar** al afectado. Sin atención, la reparación es imposible.

En la tradición jainista, la práctica del *pratikramana* —la confesión y la reparación— requiere atención plena a los propios actos, a sus consecuencias, a las víctimas. Solo mediante la atención se puede reconocer el daño y buscar la reparación.

VII. La atención y el parentesco multiespecie

1. Ver a los no humanos

La atención al mundo no humano es una de las formas más profundas de la práctica ética. Ver a un animal, a una planta, a un hongo, a un microbio, **como sujeto** y no como objeto. Ver su vida, su perspectiva, su interés. No proyectar cualidades humanas, pero tampoco negar su subjetividad.

Esta atención es la base del parentesco multiespecie. Sin atención a los no humanos, no se puede reconocer su *zoe*, no se puede ver la vida que los anima. La atención a los no humanos es el primer acto de **justicia interespecie**.

2. La atención en la naturaleza

La atención en la naturaleza es una práctica que muchas tradiciones han cultivado. Los pueblos originarios de América, África, Oceanía y Asia han desarrollado formas de atención al mundo natural que occidente ha olvidado. La observación de los ciclos, la escucha de los sonidos, la percepción de las señales. No como entretenimiento, sino como **forma de conocimiento y forma de relación**.

Robin Wall Kimmerer, en *Braiding Sweetgrass*, describe esta atención como una **conversación** con el mundo. Las plantas hablan, los ríos hablan, las montañas hablan. Pero para escucharlos, hay que prestar atención. Y esa atención requiere tiempo, silencio, paciencia. Requiere **estar** en el mundo, no solo pasar por él.

3. La atención como reciprocidad

En muchas tradiciones indígenas, la atención es una forma de **reciprocidad**. Al prestar atención a un río, a un bosque, a un animal, se establece una relación. El río da agua; nosotros le damos atención. El bosque da oxígeno; nosotros le damos atención. El animal da su vida; nosotros le damos atención.

Esta reciprocidad no es un intercambio calculado. Es un **flujo vital**. Es el *ayni* andino, la reciprocidad cósmica que sostiene la vida. La atención es una forma de participar en ese flujo.

VIII. Los obstáculos de la atención

La atención tiene obstáculos. No solo obstáculos externos —la economía de la atención, la tecnología, la publicidad—, sino obstáculos internos: las tendencias que, dentro de nosotros, dificultan la atención.

La prisa. La prisa es el obstáculo más común de la atención. Cuando tenemos prisa, no vemos. Solo vemos lo que necesitamos ver para llegar a donde queremos ir. La prisa reduce el mundo a un obstáculo o a un recurso.

La distracción. La distracción es el obstáculo más visible. Las notificaciones, las redes sociales, el scroll infinito. La distracción nos dispersa, nos fragmenta, nos impide estar presentes.

El juicio. El juicio es el obstáculo más sutil. Cuando juzgamos, no vemos; solo evaluamos. Reducimos al otro a una categoría: bueno o malo, útil o inútil, amigo o obstáculo. El juicio impide la percepción directa.

El deseo. El deseo es el obstáculo más poderoso. Cuando deseamos, no vemos al otro; vemos lo que queremos obtener de él. El deseo reduce al otro a un medio para nuestros fines.

El miedo. El miedo es el obstáculo más paralizante. Cuando tememos, no vemos; solo nos defendemos. El miedo reduce el mundo a una amenaza.

La indiferencia. La indiferencia es el obstáculo más triste. Cuando somos indiferentes, no vemos; solo ignoramos. La indiferencia reduce el mundo a nada.

IX. Las prácticas de la atención

La atención no es un don innato; es una **práctica** que se cultiva. A lo largo de la historia, diversas tradiciones han desarrollado prácticas para cultivarla. Estas prácticas no son excluyentes; se complementan.

1. La meditación

La meditación es la práctica más conocida de cultivo de la atención. En la tradición budista, la meditación de atención plena (*satipaṭṭhāna*) consiste en observar el cuerpo, las sensaciones, la mente y los fenómenos, sin juzgar, sin aferrarse, sin rechazar. En la tradición cristiana, la meditación consiste en la **oración del corazón**, la repetición de una frase sagrada que centra la mente. En la tradición laica, la meditación consiste en la **atención focalizada** en la respiración, en el cuerpo, en el momento presente.

2. La observación de la naturaleza

La observación de la naturaleza es una práctica de atención que muchas tradiciones han cultivado. Consiste en **mirar** el mundo natural sin prisa, sin agenda, sin intención de usarlo. Mirar un árbol, un río, un insecto, una nube. Simplemente mirar. Y al mirar, **ver**.

3. La escucha profunda

La escucha profunda es una práctica de atención al otro. Consiste en **escuchar** sin interrumpir, sin juzgar, sin preparar la respuesta. Escuchar para comprender, no para responder. Escuchar con todo el cuerpo, con toda la presencia.

4. El silencio

El silencio es una práctica de atención a uno mismo y al mundo. Consiste en **callar** el ruido interno y externo para poder **escuchar** lo que surge. El silencio no es ausencia de sonido; es **presencia** a lo que es.

5. La lectura atenta

La lectura atenta es una práctica de atención al texto. Consiste en **leer** sin prisa, sin saltar, sin distraerse. Leer para comprender, no para terminar. Leer con lápiz en mano, subrayando, anotando, dialogando con el texto.

6. La escritura reflexiva

La escritura reflexiva es una práctica de atención a uno mismo. Consiste en **escribir** lo que se piensa, lo que se siente, lo que se observa. No para publicar, sino para **clarificar**. La escritura es una forma de **pensar con las manos**.

7. El ritual

El ritual es una práctica de atención a lo sagrado. Consiste en **realizar** una acción con plena presencia: encender una vela, preparar una comida, saludar a alguien. El ritual transforma lo cotidiano en **sagrado**.

8. La caminata consciente

La caminata consciente es una práctica de atención al cuerpo y al mundo. Consiste en **caminar** sin prisa, sintiendo cada paso, observando lo que rodea. Caminar no para llegar, sino para **estar**.

X. La atención y la comunidad

La atención no es solo una práctica individual. Es también una **práctica comunitaria**. Las comunidades intencionales que exploramos en el Capítulo 14 se sostienen en la

atención mutua: la atención a las necesidades del otro, la atención a las dinámicas del grupo, la atención a los conflictos, la atención a los procesos.

Una comunidad sin atención es una comunidad que se disuelve. La atención es el **cemento** que mantiene unidos a los miembros. Sin atención, los vínculos se debilitan, los conflictos se agravan, la confianza se pierde.

La atención también es una **práctica de cuidado**. Cuidar a alguien es, ante todo, **prestarle atención**. Verlo, escucharlo, estar con él. El cuidado no es una técnica; es una **presencia**.

XI. Síntesis: lo que la atención revela

La atención no es una técnica de concentración ni un método de productividad. Es una **práctica ética** que hace posible:

- **La percepción moral:** ver el mundo sin distorsiones.
- **La compasión:** conmoverse ante el sufrimiento del otro.
- **La justicia:** actuar con equidad.
- **El cuidado:** estar presente con el otro.
- **La coherencia:** alinear lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos.
- **El ahimsa:** evitar el daño, minimizar el daño evitable, reparar el daño inevitable.
- **El parentesco cósmico:** reconocer a todos los seres como parientes.
- **La comunidad:** sostener los vínculos que nos constituyen.
- **La celebración:** maravillarse ante el misterio de la existencia.

La atención es la **base de toda ética**. Sin ella, la ética es un discurso vacío, una teoría sin práctica, una moral sin vida. Con ella, la ética se convierte en **presencia**, en **cuidado**, en **amor**.

XII. Cierre: la mirada que ve

Simone Weil escribió: «La atención es la forma más rara y más pura de generosidad». Y tenía razón. En un mundo de distracción permanente, de prisa constante, de juicio automático, la atención se ha vuelto un bien escaso. Pero también se ha vuelto un bien **revolucionario**. Porque la atención es la capacidad de **ver** lo que el sistema quiere que no veamos. De **escuchar** lo que el sistema quiere que no escuchemos. De **estar** donde el sistema quiere que no estemos.

La atención es la **mirada que ve**. La mirada que ve al migrante como persona, no como amenaza. La mirada que ve al animal como sujeto, no como recurso. La mirada que ve al río como pariente, no como recurso hídrico. La mirada que ve al otro como otro, no como proyección.

Esta mirada es la base de la ética del parentesco cósmico. Sin ella, no hay *ahimsa*, no hay *zoe*, no hay coherencia. Con ella, el mundo se transforma. No porque cambie el mundo, sino porque cambia **nuestra relación con el mundo**.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la atención también.

Bibliografía del capítulo

Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books.

Bodhi, B. (Ed.). (2005). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Wisdom Publications.

Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Cátedra.

Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. Herder.

Han, B.-C. (2021). *No-cosas: Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.

Heidegger, M. (1927/2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. Routledge.

Nhat Hanh, T. (1975). *The Miracle of Mindfulness*. Beacon Press.

Nhat Hanh, T. (1998). *The Heart of the Buddha's Teaching*. Broadway Books.

Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge University Press.

Odell, J. (2019). *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*. Melville House.

Weil, S. (1947/2008). *La gravedad y la gracia*. Trotta.

Weil, S. (1950/2005). *A la espera de Dios*. Trotta.

Weil, S. (1951/2001). *Carta a un religioso*. Trotta.

Wu, T. (2016). *The Attention Merchants: The Epic Scramble to Get Inside Our Heads*. Knopf.

Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs.

Capítulo 17: Las relaciones interpersonales desde el *ahimsa*: el daño sutil y la práctica de la no violencia cotidiana

I. Introducción: el daño que no se ve

Hay una forma de violencia que no deja marcas visibles. No rompe huesos, no derrama sangre, no aparece en los titulares. Se ejerce con una palabra, con un gesto, con una mirada, con una ausencia. Es la violencia de la microagresión, del desprecio sutil, de la manipulación, del aprovechamiento de la vulnerabilidad ajena. Es la violencia que se comete en la intimidad de las relaciones cotidianas: en la pareja, en la familia, en el trabajo, en la amistad, en la calle.

Esta violencia no es menos real que la violencia física. Daña. Hierde. Deja cicatrices. Y a menudo pasa desapercibida, porque no está tipificada como delito, porque se justifica como «carácter», «humor», «franqueza», «negociación dura», «inteligencia». Pero la ética del parentesco cósmico no se limita a lo legal. Se ocupa de **todo lo que daña**, aunque sea sutil, aunque sea invisible, aunque sea socialmente aceptado.

Este capítulo aborda las relaciones interpersonales desde el *ahimsa*. No se trata solo de evitar la violencia física, sino de **cultivar la no violencia en cada gesto, en cada palabra, en cada silencio**. Se trata de aprender a ver el daño sutil, a reconocerlo, a evitarlo, a repararlo. Y se trata, sobre todo, de comprender que **la coherencia ética comienza en lo cotidiano**. No se puede ser coherente en lo grande si no se es coherente en lo pequeño.

La pregunta que guía este capítulo es: **¿cómo practicar el *ahimsa* en las relaciones humanas cotidianas? ¿Qué es causar daño? ¿Cómo se manifiesta la violencia sutil? ¿Cómo evitarla? ¿Cómo repararla?**

II. ¿Qué es causar daño?

1. Más allá del daño físico

El daño no es solo físico. El daño es todo aquello que **perjudica a otro ser en su integridad, su dignidad, su bienestar, su libertad, su florecimiento**. El daño puede ser:

- **Físico:** golpes, heridas, mutilaciones, privaciones.
- **Psicológico:** humillaciones, amenazas, manipulación, gaslighting, aislamiento.
- **Emocional:** desprecio, indiferencia, abandono, traición.
- **Relacional:** exclusión, chisme, difamación, ruptura de vínculos.
- **Simbólico:** invisibilización, estereotipos, microagresiones, lenguaje que degrada.
- **Material:** robo, estafa, explotación, acumulación a costa del otro.
- **Ecológico:** destrucción del entorno del que otro depende.

El *ahimsa* no se limita a evitar el daño físico. Se extiende a **todas las formas de daño**. Porque todas ellas hieren, todas ellas degradan, todas ellas niegan la dignidad del otro.

2. La intención y el efecto

Una distinción importante: el daño puede ser **intencional** o **no intencional**. Pero el *ahimsa* no se limita a evitar el daño intencional. También se ocupa del daño no intencional, del daño por negligencia, del daño por omisión.

- **Daño intencional:** el que se causa deliberadamente, con conciencia y voluntad.
- **Daño no intencional:** el que se causa sin querer, por descuido, por ignorancia, por falta de atención.
- **Daño por omisión:** el que se causa al no actuar, al no ayudar, al no intervenir.
- **Daño estructural:** el que se causa por participar en sistemas que dañan, aunque no se tenga intención directa.

El *ahimsa* exige **atención** a todas estas formas de daño. No basta con no querer dañar; hay que **esforzarse por no dañar**, hay que **estar atento a las consecuencias de los propios actos**, hay que **reconocer el daño que se causa incluso sin intención**.

3. La palabra que daña

Las palabras dañan. No son «solo palabras». Las palabras construyen realidades, moldean percepciones, hieren sensibilidades, dejan marcas. La palabra «inútil», «tonto», «loca», «exagerada», «histérica», «egoísta» no es una descripción neutra; es un **juicio que degrada**. Y ese juicio, repetido, internalizado, puede destruir la autoestima de una persona.

El *ahimsa* en la palabra significa:

- **No insultar:** evitar los epítetos degradantes, los apodos hirientes, las etiquetas despectivas.
- **No gritar:** el grito es una forma de violencia verbal que intimida, humilla, domina.
- **No sarcasmo hiriente:** el sarcasmo puede ser humor, pero también puede ser agresión disfrazada.
- **No mentir:** la mentira manipula, confunde, traiciona la confianza.
- **No manipular:** usar las palabras para inducir a otro a hacer algo que no quiere, mediante engaño, culpa o presión.
- **No chismear:** hablar mal de alguien ausente, difundir rumores, sembrar discordia.
- **No interrumpir:** negar al otro el derecho a terminar su frase es una forma de desprecio.
- **No menospreciar:** minimizar los logros, las opiniones, los sentimientos del otro.

4. El gesto que desprecia

Los gestos también dañan. Una mirada de desprecio, un suspiro de fastidio, una sonrisa burlona, un gesto de indiferencia. Los gestos comunican más que las palabras, porque son más difíciles de disimular, más difíciles de negar, más difíciles de racionalizar.

El *ahimsa* en el gesto significa:

- **No mirar con desprecio:** la mirada puede elevar o humillar.
- **No ignorar:** la indiferencia es una forma de violencia que niega la existencia del otro.
- **No invadir el espacio:** el cuerpo del otro merece respeto.
- **No hacer gestos de impaciencia:** el suspiro, el golpe de dedos, la mirada al reloj.
- **No excluir:** dejar a alguien fuera de una conversación, de un grupo, de una actividad.
- **No hacer muecas:** la burla gestual es tan hiriente como la verbal.

5. La ausencia que hiere

La ausencia también daña. No estar cuando se es necesario, no responder, no acompañar, no cuidar. La ausencia es una forma de violencia pasiva que a menudo pasa desapercibida, porque no se hace nada, pero **no hacer nada también es hacer**.

El *ahimsa* en la ausencia significa:

- **No abandonar:** estar presente en los momentos difíciles, no huir ante el conflicto, no desaparecer ante la enfermedad, la tristeza, la necesidad.
 - **No ignorar:** responder a los mensajes, atender a las llamadas, reconocer la presencia del otro.
 - **No postergar:** no dejar para mañana lo que se puede hacer hoy, no hacer esperar al otro sin razón.
 - **No olvidar:** recordar las fechas importantes, los compromisos, las necesidades del otro.
 - **No descuidar:** mantener las relaciones, cultivar los vínculos, renovar el interés.
-

III. Las microagresiones

1. ¿Qué son?

Las microagresiones son **pequeñas agresiones cotidianas**, a menudo inconscientes, que comunican mensajes hostiles, despectivos o negativos hacia un grupo o una persona. No son delitos, pero dañan. No son físicas, pero hieren. No son intencionales, pero dejan marcas.

El término fue acuñado por Chester Pierce en los años 70 para describir las agresiones raciales sutiles que los afroamericanos experimentaban en su vida diaria. Luego se extendió a otras formas de discriminación: de género, de clase, de orientación sexual, de discapacidad, de edad, de religión.

2. Tipos de microagresiones

Microinsultos. Comentarios o gestos que comunican rudeza, insensibilidad o desprecio. Ejemplo: «Hablas muy bien, para ser inmigrante». «No pareces gay». «¿Y tú quién te crees que eres?».

Microinvalidaciones. Comentarios que niegan o minimizan la experiencia o los sentimientos de otro. Ejemplo: «No es para tanto». «Eres muy sensible». «Eso no es racismo, es solo una broma». «Ya deberías haberlo superado».

Microasaltos. Comportamientos explícitos de discriminación, aunque sutiles. Ejemplo: seguir a alguien en una tienda por sospecha, no contratar a alguien por su acento, ignorar a una mujer en una reunión y dirigirse solo a los hombres.

Microexclusiones. Dejar a alguien fuera de una conversación, de un grupo, de una actividad. Ejemplo: hablar en un idioma que el otro no entiende, no invitar a alguien a una reunión, no reconocer su presencia.

Microagresiones ambientales. El entorno comunica mensajes hostiles: imágenes estereotipadas, chistes racistas, comentarios sexistas, símbolos ofensivos.

3. El daño de las microagresiones

Las microagresiones dañan porque:

- **Comunican desprecio:** el otro se siente inferior, no bienvenido, no valorado.
- **Erosionan la autoestima:** la repetición de microagresiones mina la confianza en uno mismo.
- **Generan estrés:** la persona agredida debe estar constantemente alerta, defendiéndose, justificándose.
- **Aíslan:** la persona agredida se siente sola, incomprendida, sin aliados.
- **Normalizan la discriminación:** al ser sutiles, las microagresiones pasan desapercibidas y se reproducen.

El *ahimsa* exige **reconocer las microagresiones, evitarlas y repararlas**. No basta con no ser abiertamente racista, sexista o clasista; hay que **estar atento a las formas sutiles** en que se reproduce la discriminación.

4. Los discursos morales que las justifican

a) **La moral del «no es para tanto».** Minimiza el daño. «Fue solo una broma». «Eres muy sensible». «No lo dije con mala intención». En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **exageración** del otro.

b) La moral de la «libertad de expresión». Reclama el derecho a decir lo que se quiera, sin importar el daño que cause. En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **libertad**.

c) La moral de la «franqueza». Justifica la rudeza como honestidad. «Yo soy así, digo lo que pienso». En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **sinceridad**.

d) La moral del «humor». Disfraza la agresión de broma. «No tienes sentido del humor». En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **diversión**.

e) La moral del «ellos se lo buscaron». Culpa a la víctima. «Si no quisiera que le dijeran eso, no se comportaría así». En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **consecuencia**.

f) La moral de la indiferencia. Ignora el daño. «No me di cuenta». «No era mi intención». En esta lógica, la microagresión no es violencia; es **descuido**.

5. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena las microagresiones sin ambigüedad. Reconoce que dañan, aunque sean sutiles, aunque sean inconscientes, aunque sean socialmente aceptadas.

Frente a los discursos que las justifican, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. Las microagresiones no son «exageración» ni «libertad» ni «sinceridad» ni «diversión» ni «consecuencia» ni «descuido». Son **violencia**. Y no se violenta a un pariente.

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales exige **atención** a las microagresiones, **humildad** para reconocerlas, **valentía** para evitarlas, **compasión** para repararlas.

IV. El aprovechamiento de la vulnerabilidad

1. ¿Qué es?

Aprovechar la vulnerabilidad del otro es **usar una desventaja, una debilidad, una ignorancia o una necesidad para obtener un beneficio propio**. No es un delito en sentido legal, pero es una forma de violencia. Porque se obtiene algo **quitándoselo a quien le pertenece**, aprovechando su situación de inferioridad.

El aprovechamiento de la vulnerabilidad adopta muchas formas:

- **En el comercio:** vender un producto a un precio abusivo a alguien que no conoce su valor real; cobrar intereses usurarios a alguien que no tiene otra opción; ocultar información relevante para que el otro tome una mala decisión.
- **En el trabajo:** pagar un salario miserable a alguien que no tiene alternativas; exigir horas extras sin compensación; amenazar con el despido para obtener concesiones.

- **En la familia:** manipular a un anciano para quedarse con su herencia; abusar de la confianza de un niño; aprovechar la dependencia económica de un cónyuge.
- **En la educación:** vender cursos inútiles a personas desesperadas por encontrar trabajo; aprovechar la ignorancia de los padres para cobrar matrículas abusivas.
- **En la salud:** vender tratamientos milagrosos a enfermos desesperados; aprovechar la vulnerabilidad emocional de un paciente.
- **En las relaciones personales:** aprovechar la soledad de alguien para obtener sexo o compañía; aprovechar la culpa de alguien para manipularlo.

2. La lógica del aprovechamiento

El aprovechamiento de la vulnerabilidad se justifica con varios discursos:

a) La moral del mercado. «Si hay demanda, hay oferta». «El precio lo fija el mercado». «Si no le gusta, que no compre». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **negocio**.

b) La moral de la inteligencia. «Hay que ser vivo». «El que no corre, vuela». «No es mi culpa que el otro no sepa». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **astucia**.

c) La moral de la libertad. «Cada uno es responsable de sí mismo». «Si aceptó, es porque quiso». «Nadie le puso un cuchillo en el pecho». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **libertad de contratación**.

d) La moral del mérito. «El que tiene, es porque se lo ganó». «El que no tiene, es porque no se esfuerza». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **justicia distributiva**.

e) La moral de la inevitabilidad. «Así es el mundo». «Siempre ha sido así». «No se puede cambiar». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **realismo**.

f) La moral de la indiferencia. «No es mi problema». «Yo no lo obligué». «Allá él». En esta lógica, aprovecharse de la vulnerabilidad no es violencia; es **desinterés**.

3. El daño del aprovechamiento

El aprovechamiento de la vulnerabilidad daña porque:

- **Quita lo que pertenece al otro:** el sobreprecio, el salario miserable, la manipulación, son formas de robo.
- **Profundiza la desigualdad:** el vulnerable se vuelve más vulnerable, el poderoso más poderoso.
- **Corrompe al que aprovecha:** el que se aprovecha se acostumbra a obtener ventajas sin esfuerzo, se vuelve cínico, pierde la empatía.
- **Destruye la confianza:** el aprovechamiento rompe el tejido social, genera desconfianza, siembra resentimiento.

- **Justifica la violencia:** el que se siente estafado puede recurrir a la violencia para defenderse.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena el aprovechamiento de la vulnerabilidad sin ambigüedad. Reconoce que es una forma de violencia, aunque sea legal, aunque sea socialmente aceptada, aunque sea estimulada como «buen negocio» o «inteligencia».

Frente a los discursos que lo justifican, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. El aprovechamiento no es «negocio» ni «astucia» ni «libertad» ni «justicia» ni «realismo» ni «desinterés». Es **violencia**. Y no se violenta a un pariente.

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales exige **no aprovecharse de la vulnerabilidad del otro, no obtener ventajas a costa de su debilidad, no acumular quitándole a quien le pertenece**.

V. La acumulación a costa del otro

1. ¿Qué es?

La acumulación a costa del otro es una forma específica de aprovechamiento de la vulnerabilidad. Consiste en **acumular más de lo que se necesita** aprovechando la debilidad, la ignorancia o la desesperación de otro. No es robo en sentido legal, pero es **quitarle a quien le pertenece**.

La acumulación a costa del otro adopta muchas formas:

- **Acumulación de riqueza:** pagar salarios miserables, cobrar precios abusivos, explotar recursos naturales sin compensar a las comunidades locales.
- **Acumulación de poder:** manipular, coaccionar, chantajear, para obtener más control sobre otros.
- **Acumulación de prestigio:** atribuirse méritos ajenos, desprestigiar a otros para brillar más, monopolizar la atención.
- **Acumulación de conocimiento:** retener información, no compartir lo que se sabe, usar el conocimiento para dominar.
- **Acumulación de tiempo:** ocupar el tiempo del otro sin compensación, hacer esperar, no respetar los compromisos.

2. La lógica de la acumulación

La acumulación a costa del otro se justifica con los mismos discursos que el aprovechamiento: el mercado, la inteligencia, la libertad, el mérito, la inevitabilidad, la indiferencia. Pero también con otros:

a) La moral del éxito. «El que triunfa es porque se lo merece». «El que fracasa es porque no se esfuerza». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **éxito**.

b) La moral de la competencia. «La vida es una carrera». «Solo sobreviven los más aptos». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **competencia**.

c) La moral del sacrificio. «Hay que sacrificarse para triunfar». «El que quiere algo, algo le cuesta». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **sacrificio**.

d) La moral del progreso. «La acumulación genera riqueza». «La riqueza genera empleo». «El empleo genera bienestar». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **progreso**.

e) La moral de la caridad. «Los ricos ayudan a los pobres». «La filantropía compensa la desigualdad». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **generosidad**.

f) La moral de la indiferencia. «No es mi problema». «Yo no lo obligué». «Allá él». En esta lógica, la acumulación no es violencia; es **desinterés**.

3. El daño de la acumulación

La acumulación a costa del otro daña porque:

- **Concentra la riqueza:** unos pocos acumulan mientras muchos carecen de lo básico.
- **Genera pobreza:** la acumulación de unos es la privación de otros.
- **Corrompe al que acumula:** el que acumula se acostumbra a tener más, quiere más, no se sacia.
- **Destruye la comunidad:** la acumulación rompe la reciprocidad, genera envidia, resentimiento, violencia.
- **Justifica la injusticia:** el que acumula cree que merece lo que tiene, y desprecia al que no tiene.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico condena la acumulación a costa del otro sin ambigüedad. Reconoce que es una forma de violencia, aunque sea legal, aunque sea socialmente aceptada, aunque sea estimulada como «éxito» o «competencia».

Frente a los discursos que la justifican, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La acumulación no es «éxito» ni «competencia» ni «sacrificio» ni «progreso» ni «generosidad» ni «desinterés». Es **violencia**. Y no se violenta a un pariente.

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales exige **no acumular más de lo que se necesita, no obtener ventajas a costa de la debilidad del otro, no quitarle a quien le pertenece**.

VI. La reparación del daño interpersonal

1. ¿Cómo reparar?

Cuando hemos dañado a alguien —con una palabra, con un gesto, con una omisión, con un aprovechamiento—, ¿cómo repararlo? La reparación no es fácil. No basta con pedir perdón. No basta con decir «lo siento». La reparación requiere:

Reconocer el daño. No minimizarlo, no justificarlo, no negarlo. Reconocer que se ha causado daño, aunque no fuera la intención.

Escuchar al afectado. Darle espacio para expresar su dolor, su enojo, su frustración. No defenderse, no interrumpir, no justificarse. Escuchar.

Compensar en la medida de lo posible. No siempre es posible compensar el daño. Pero se puede intentar: devolver lo que se quitó, ofrecer una disculpa sincera, cambiar la conducta.

Cambiar la conducta. La reparación no es completa si no hay un cambio real. No basta con disculparse; hay que **no volver a hacerlo**.

Aceptar la respuesta del otro. El otro puede perdonar o no. Puede aceptar la reparación o rechazarla. Hay que respetar su decisión.

2. La justicia restaurativa en lo cotidiano

La justicia restaurativa, que exploramos en el Capítulo 13, se aplica también a lo cotidiano. No se trata de castigar al que daña, sino de **restaurar el vínculo**. No se trata de venganza, sino de reparación. No se trata de ganar, sino de sanar.

En las relaciones interpersonales, la justicia restaurativa significa:

- **Hablar del daño:** no ocultarlo, no ignorarlo, no minimizarlo.
- **Expresar el impacto:** cómo me afectó, qué sentí, qué necesito.
- **Reconocer la responsabilidad:** no culpar al otro, no justificarse, no evadir.
- **Buscar juntos la reparación:** qué se necesita para restaurar el vínculo.
- **Comprometerse a cambiar:** qué haré diferente la próxima vez.

3. Los discursos morales que dificultan la reparación

a) La moral del orgullo. «No voy a pedir perdón». «Yo no me rebajo». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **humillación**.

b) La moral de la culpa. «No merezco perdón». «Soy una mala persona». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **castigo**.

c) La moral del tiempo. «El tiempo lo cura todo». «Ya pasó». «Olvidémoslo». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **olvido**.

d) La moral de la indiferencia. «No fue para tanto». «No es mi problema». «Allá él». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **desinterés**.

e) La moral de la venganza. «Me las pagarás». «Ojo por ojo». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **venganza**.

f) La moral de la impunidad. «No me van a hacer nada». «Nadie me va a castigar». En esta lógica, la reparación no es justicia; es **impunidad**.

4. Nuestra posición

La ética del parentesco cósmico reconoce la reparación como una **práctica fundamental** del *ahimsa* en las relaciones interpersonales. No siempre es posible reparar el daño. No siempre el otro está dispuesto a perdonar. Pero la disposición a reparar es un **deber ético**.

Frente a los discursos que dificultan la reparación, ofrecemos otro: **la moral del parentesco**. La reparación no es «humillación» ni «castigo» ni «olvido» ni «desinterés» ni «venganza» ni «impunidad». Es **justicia**. Y la justicia es el cuidado del vínculo, que es nuestra pariente.

VII. La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales

1. Los principios

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales se guía por los mismos principios que hemos desarrollado a lo largo del libro:

No dañar. Evitar todo daño, no solo el físico, sino también el psicológico, el emocional, el relacional, el simbólico, el material.

Minimizar el daño evitable. Cuando el daño es inevitable, elegir la opción que cause menos daño.

Reparar el daño inevitable. Cuando se ha causado daño, buscar la reparación.

Cultivar la benevolencia. No basta con no dañar; hay que **querer activamente el bien del otro**.

Practicar la atención. Ver al otro tal como es, sin proyecciones, sin prejuicios, sin juicios.

Reconocer la interdependencia. Somos parte de la misma red; lo que le hago al otro me lo hago a mí mismo.

Actuar con coherencia. Alinear lo que sé, lo que valoro y lo que hago.

2. Las prácticas concretas

En la palabra:

- Hablar con suavidad, sin gritos ni sarcasmos.
- No insultar, no menospreciar, no humillar.
- No mentir, no manipular, no chismear.
- Expresar las necesidades, no los juicios.
- Escuchar de verdad, sin interrumpir, sin preparar la respuesta.
- Agradecer, reconocer, alentar.
- Callar cuando es necesario.

En el gesto:

- Mirar con respeto, no con desprecio.
- No invadir el espacio del otro.
- No ignorar, no excluir, no hacer muecas.
- Sonreír, saludar, ofrecer.
- Estar presente, acompañar, sostener.

En la ausencia:

- No abandonar, no ignorar, no postergar.
- Responder, atender, recordar.
- Cuidar los vínculos, cultivar las relaciones.
- Estar cuando se es necesario.

En el aprovechamiento:

- No aprovecharse de la vulnerabilidad del otro.
- No obtener ventajas a costa de su debilidad.
- No acumular quitándole a quien le pertenece.
- Compartir, redistribuir, devolver.

En la reparación:

- Reconocer el daño.
- Escuchar al afectado.
- Compensar en la medida de lo posible.
- Cambiar la conducta.
- Aceptar la respuesta del otro.

3. Los obstáculos

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales enfrenta obstáculos:

El ego. La tendencia a ponerse en el centro, a tener razón, a dominar.

El miedo. La tendencia a defenderse, a atacar, a huir.

La prisa. La tendencia a no prestar atención, a no escuchar, a no estar presente.

La costumbre. La tendencia a repetir patrones aprendidos, aunque dañen.

La cultura. La tendencia a seguir las normas sociales, aunque sean violentas.

La indiferencia. La tendencia a no ver, a no sentir, a no importarle.

Estos obstáculos no se eliminan de una vez para siempre. Se trabajan día a día, con paciencia, con humildad, con coraje.

VIII. Los discursos morales que sostienen el daño interpersonal

A lo largo de este capítulo hemos identificado varios discursos que sostienen el daño interpersonal:

1. **La moral del «no es para tanto».** Minimiza el daño.
2. **La moral de la «libertad de expresión».** Reclama el derecho a decir lo que se quiera.
3. **La moral de la «franqueza».** Justifica la rudeza como honestidad.
4. **La moral del «humor».** Disfraza la agresión de broma.
5. **La moral del «ellos se lo buscaron».** Culpa a la víctima.
6. **La moral de la indiferencia.** Ignora el daño.
7. **La moral del mercado.** Justifica el aprovechamiento como negocio.
8. **La moral de la inteligencia.** Justifica el aprovechamiento como astucia.
9. **La moral de la libertad.** Justifica el aprovechamiento como libertad de contratación.
10. **La moral del mérito.** Justifica la acumulación como justicia distributiva.
11. **La moral de la inevitabilidad.** Justifica la acumulación como realismo.
12. **La moral del éxito.** Justifica la acumulación como éxito.
13. **La moral de la competencia.** Justifica la acumulación como competencia.
14. **La moral del orgullo.** Dificulta la reparación.
15. **La moral de la culpa.** Dificulta la reparación.
16. **La moral del tiempo.** Dificulta la reparación.

17. La moral de la venganza. Dificulta la reparación.

18. La moral de la impunidad. Dificulta la reparación.

Estos discursos no son nuestros enemigos. Son **interlocutores**. Y nuestra tarea no es eliminarlos, sino **dialogar con ellos**: comprender sus razones, mostrar sus contradicciones, ofrecer alternativas.

IX. Nuestra posición: la moral del parentesco

Frente a estos discursos, la ética del parentesco cósmico ofrece una **moral del parentesco** que se aplica a las relaciones interpersonales:

El otro no es un obstáculo ni un recurso ni un enemigo. Es un pariente. Un ser con una vida que le importa, con una perspectiva propia, con una dignidad que merece respeto.

El daño no es solo físico. Es también psicológico, emocional, relacional, simbólico, material. Y todo daño es violencia.

Las microagresiones dañan. Aunque sean sutiles, aunque sean inconscientes, aunque sean socialmente aceptadas.

El aprovechamiento de la vulnerabilidad es violencia. Aunque sea legal, aunque sea estimulado como «buen negocio» o «inteligencia».

La acumulación a costa del otro es violencia. Aunque sea legal, aunque sea estimulada como «éxito» o «competencia».

La reparación es un deber. No siempre es posible, pero siempre es exigible.

La coherencia comienza en lo cotidiano. No se puede ser coherente en lo grande si no se es coherente en lo pequeño.

La práctica del *ahimsa* en las relaciones interpersonales no es fácil. Requiere atención, humildad, valentía, compasión. Requiere desaprender hábitos, cuestionar normas, transformar conductas. Requiere **estar despierto** a las formas sutiles en que dañamos, incluso sin querer.

Pero esa práctica es **la base de todo lo demás**. Sin *ahimsa* en las relaciones interpersonales, no hay *ahimsa* en las relaciones con los animales, con los ecosistemas, con las generaciones futuras. La coherencia cósmica comienza en el gesto más pequeño, en la palabra más simple, en el silencio más breve.

X. Cierre: la no violencia cotidiana

La no violencia no es solo un principio abstracto. Es una **práctica cotidiana**. Se practica en la palabra que se elige, en el gesto que se ofrece, en la ausencia que se evita, en el aprovechamiento que se rechaza, en la acumulación que se limita, en la reparación que se busca.

La no violencia cotidiana no es heroica. No busca mártires ni héroes. Busca **personas comunes** que, en su vida diaria, eligen no dañar. Que eligen escuchar en lugar de interrumpir. Que eligen agradecer en lugar de exigir. Que eligen compartir en lugar de acumular. Que eligen reparar en lugar de ignorar.

La no violencia cotidiana no es perfecta. No elimina el daño, la contradicción, la complicidad. Pero **minimiza el daño evitable, habita la contradicción con lucidez, reduce la complicidad**.

La no violencia cotidiana no es individual. Se practica en relación, en comunidad, en redes. Se sostiene en el debate ético, en el cuidado mutuo, en la reciprocidad. Se transmite en tradiciones, en prácticas, en instituciones.

La no violencia cotidiana no es definitiva. Cambia con las circunstancias, con los contextos, con las generaciones. Es un **proceso abierto**, en evolución, en diálogo con otras tradiciones, en respuesta a nuevas circunstancias.

La no violencia cotidiana no es una utopía. Es una **práctica**. Y como toda práctica, se aprende haciéndola. Se cultiva con atención, con paciencia, con coraje. Se sostiene en el amor, que es la forma más profunda de la no violencia.

Porque el amor no es un sentimiento. Es una **práctica**. Es la práctica de ver al otro — humano o no humano, cercano o lejano, visible o invisible— como parte de la misma red de la que formamos parte. Es la práctica de actuar en consecuencia, con cuidado, con respeto, con reverencia.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Y la no violencia cotidiana también.

Bibliografía del capítulo

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Seuil.

Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Routledge.

Chenoweth, E., & Stephan, M. J. (2011). *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. Columbia University Press.

- Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Doubleday.
- Goleman, D. (2006). *Social Intelligence: The New Science of Human Relationships*. Bantam Books.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. University of California Press.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Nhat Hanh, T. (1975). *The Miracle of Mindfulness*. Beacon Press.
- Nhat Hanh, T. (1998). *The Heart of the Buddha's Teaching*. Broadway Books.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. University of California Press.
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press.
- Odell, J. (2019). *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*. Melville House.
- Pierce, C. (1970). Offensive Mechanisms. En F. Barbour (Ed.), *The Black Seventies* (pp. 265-282). Porter Sargent.
- Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent Communication: A Language of Life*. PuddleDancer Press.
- Sue, D. W. (2010). *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation*. Wiley.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.
- Weil, S. (1947/2008). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
- Weil, S. (1950/2005). *A la espera de Dios*. Trotta.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs.
-

Epílogo: El amor como práctica

I. El viaje que hemos hecho

Este libro comenzó con una escena. Un niño que ve una contradicción. Un padre que miente por teléfono. Una galleta compartida. Y una pregunta que atravesó todas las páginas: **¿cómo vivir de manera coherente en un mundo que contradice sistemáticamente lo que valoramos?**

Hemos recorrido un camino largo. Hemos deconstruido la ilusión de la obligación moral. Hemos examinado la cosificación del mundo. Hemos construido una arquitectura del valor. Hemos explorado la *Zoe* como fuerza impersonal que nos anima. Hemos analizado la formación del sujeto ético. Hemos sistematizado la gramática del parentesco cósmico. Hemos reconocido la imposibilidad de una moral universal. Hemos enfrentado los cuarenta y cinco problemas que ninguna moral puede resolver. Hemos explorado la praxis de la coherencia: comunidades, alternativas, atención. Y hemos examinado las relaciones interpersonales desde el *ahimsa*.

Ahora llegamos al final. Y lo que queda, después de todo el análisis, después de todas las distinciones, después de todas las objeciones anticipadas y respondidas, es algo muy simple. Tan simple que casi da vergüenza decirlo, sin que parezca una perogrullada. Tan simple que ha sido malinterpretado, sentimentalizado, reducido a eslogan. Tan simple que a menudo se ha usado para justificar lo contrario de lo que significa.

Lo que queda es **el amor**.

No el amor romántico. No el amor posesivo. No el amor sentimental. No el amor de las tarjetas de felicitación. No el amor que se dice pero no se practica. Sino el amor como **práctica**. El amor como la forma más profunda de la coherencia. El amor como la síntesis de todo lo que hemos explorado.

Este epílogo no es una conclusión. Es una **invitación**. Una invitación a practicar el amor. No porque sea un mandamiento, sino porque es coherente. No porque sea obligatorio, sino porque es la única forma de habitar el mundo sin destruirlo.

II. El amor ha sido malinterpretado

Durante siglos, el amor ha sido malinterpretado. Se lo ha reducido a emoción, a sentimiento, a pasión irracional. Se lo ha opuesto a la razón, a la justicia, a la ética. Se lo ha confinado al ámbito privado, a la familia, a la pareja, a la intimidad. Se lo ha separado de la política, de la economía, de la vida pública.

Esta separación es un error. Un error profundo. Un error que ha tenido consecuencias devastadoras.

Cuando el amor se reduce a emoción, se vuelve volátil. Depende del estado de ánimo, de las circunstancias, de las hormonas. No puede sostener una ética. No puede orientar una vida. No puede transformar el mundo.

Cuando el amor se opone a la razón, se vuelve irracional. Justifica lo injustificable: el sacrificio de sí, la sumisión, la dependencia, el abuso. «Si me ama, hará lo que yo quiera». «Si lo amo, debo perdonarlo todo». «El amor todo lo puede».

Cuando el amor se confina al ámbito privado, se vuelve irrelevante para lo público. La política, la economía, las instituciones se rigen por otros principios: el interés, la eficiencia, el poder. El amor queda para la casa, para la familia, para los amigos. Y el mundo sigue funcionando según la lógica de la dominación.

Cuando el amor se separa de la justicia, se vuelve cómplice de la injusticia. «Ama a tu prójimo» se convierte en «no cuestionar el orden establecido». «Perdona a tus enemigos» se convierte en «acepta la opresión». «Sé humilde» se convierte en «no reclames tus derechos».

Esta interpretación del amor es una **traición**. Una traición al amor mismo. Una traición a las tradiciones que lo cultivaron. Una traición a las personas que lo practicaron.

Porque el amor, en su sentido más profundo, no es emoción. No es irracional. No es privado. No es complicidad con la injusticia. El amor es **práctica**. Es la práctica de la coherencia. Es la práctica del *ahimsa*. Es la práctica del parentesco cósmico.

III. ¿Qué es el amor como práctica?

El amor como práctica es **la alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos**, en relación con todos los seres. Es la coherencia ontológica llevada a su forma más plena. Es la *Zoe* reconocida y honrada. Es el *ahimsa* encarnado. Es el parentesco cósmico vivido.

El amor como práctica tiene varias dimensiones:

1. El amor como atención

El amor comienza con la atención. Sin atención, no hay amor. Solo hay proyección, prejuicio, indiferencia.

Simone Weil lo comprendió: «La atención es la forma más rara y más pura de generosidad». Amar es **prestar atención**. Ver al otro tal como es, sin distorsiones. Escucharlo sin interrumpir. Estar con él sin prisa.

El amor como atención no es un sentimiento. Es una **práctica**. Se cultiva. Se entrena. Se profundiza con el tiempo. Y cuando se ha cultivado suficientemente, la violencia se vuelve impensable, no porque esté prohibida, sino porque es incompatible con la forma de ver que hemos desarrollado.

2. El amor como coherencia

El amor como coherencia es la **alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos**. No se puede amar y dañar al mismo tiempo. No se puede amar y explotar. No se puede amar y mentir. No se puede amar y acumular a costa del otro.

Si amo a mi hijo, no puedo alimentarlo con carne industrial sin preguntarme por el sufrimiento animal. Si amo a mi vecino, no puedo aprovecharme de su vulnerabilidad. Si amo a mi planeta, no puedo contaminarlo. El amor como coherencia es la **prueba** del amor. No basta con decir «te amo». Hay que **demostrarlo con hechos**.

Como enseña la sabiduría andina: *Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu*. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

3. El amor como *ahimsa*

El amor como *ahimsa* es la **práctica de la no violencia en todas sus formas**. No solo la ausencia de violencia física, sino la ausencia de violencia psicológica, emocional, relacional, simbólica, material. No solo la abstención de dañar, sino la **benevolencia activa**: querer el bien del otro, alegrarse por su alegría, conmoverse por su sufrimiento.

El *ahimsa* es el amor en acción. Es la decisión de no dañar, no porque esté prohibido, sino porque el otro es un pariente. Es la decisión de cuidar, de proteger, de sostener. Es la decisión de **tejer vida** en lugar de destruirla.

4. El amor como parentesco

El amor como parentesco es el **reconocimiento de que todos los seres son parientes**. No solo los humanos. También los animales, las plantas, los hongos, los microbios, los ríos, las montañas, los ecosistemas. Todos son *zoe*. Todos tienen una vida que les importa. Todos son parte de la misma red de la que formamos parte.

Este reconocimiento no es una creencia. Es una **decisión perceptiva**. Es elegir ver sujetos donde el naturalismo nos enseñó a ver objetos. Es elegir la relación donde la cosificación nos enseñó la extracción. Es elegir el parentesco donde la dominación nos enseñó el uso.

5. El amor como reparación

El amor como reparación es la **respuesta al daño que hemos causado**. No hay amor sin reparación. No se puede amar y dejar el daño sin reparar. No se puede amar y no buscar la reconciliación.

La reparación no elimina el daño. No borra el pasado. Pero reconoce el vínculo y restablece el equilibrio. Es la práctica de la justicia restaurativa aplicada a lo cotidiano. Es la práctica del perdón, cuando es posible. Es la práctica de la reconciliación, cuando el otro está dispuesto.

6. El amor como comunidad

El amor como comunidad es la **práctica colectiva del cuidado mutuo**. No se ama en soledad. Se ama en relación. La comunidad es el espacio donde el amor se cultiva, se sostiene, se transmite.

La comunidad intencional, que exploramos en el Capítulo 14, es una forma de amor. Es un grupo de personas que eligen vivir juntas según valores compartidos, que se cuidan mutuamente, que debaten éticamente, que se sostienen en la dificultad.

7. El amor como celebración

El amor como celebración es la **capacidad de alegrarse, de agradecer, de maravillarse**. No basta con resistir. No basta con cuidar. Hay que **celebrar**. La vida es un regalo. El mundo es hermoso. Los otros son una bendición.

La celebración no es ingenuidad. No es negar el dolor. Es **afirmar la vida** a pesar del dolor. Es **agradecer** lo que se tiene. Es **compartir** la alegría.

IV. El amor y los imposibles éticos

Hemos dedicado gran parte de este libro a los cuarenta y cinco «imposibles éticos»: los problemas que ninguna moral puede resolver. Genocidios, guerras, trata, explotación, cambio climático, extinción, pobreza, injusticia. Problemas que nos superan, que nos desbordan, que nos dejan sin respuestas.

El amor no resuelve estos problemas. Sería una ingenuidad pensarlo. Sería una crueldad decirlo.

Pero el amor **transforma nuestra relación con ellos**. Nos permite habitarlos sin ser destruidos. Nos permite actuar sin caer en la parálisis. Nos permite esperar sin caer en el cinismo. Nos permite luchar sin caer en la violencia.

El amor no nos da soluciones. Nos da **dirección**. Nos dice hacia dónde caminar, aunque no sepamos cuánto falta, aunque no sepamos si llegaremos.

El amor no nos da certezas. Nos da **coraje**. El coraje de actuar sin garantías. El coraje de cuidar sin esperar resultados. El coraje de persistir sin ver los frutos.

El amor no nos da poder. Nos da **presencia**. La presencia de estar aquí, ahora, con el otro. La presencia de habitar el mundo con los ojos abiertos. La presencia de no huir.

V. El amor como invitación

Este libro no ha pretendido imponer nada. No ha dicho «debes amar». No ha dicho «estás obligado a ser coherente». No ha dicho «serás castigado si dañas».

Ha **invitado**. Ha invitado a ver. Ha invitado a pensar. Ha invitado a elegir. Ha invitado a amar.

Porque el amor no se impone. Se **ofrece**. No se exige. Se **propone**. No se demuestra con argumentos. Se **demuestra con hechos**.

La ética del parentesco cósmico no es un tribunal. No es una ley. No es un mandamiento. Es una **invitación**. Una invitación a ver el mundo de otra manera. Una invitación a vivir de otra manera. Una invitación a amar.

Si esta invitación resuena en alguien, bienvenido sea. Si no resuena, que siga su camino. La ética no es una guerra. Es una **conversación**. Y el amor es la forma más profunda de conversación.

VI. El amor como práctica cotidiana

El amor como práctica no es heroico. No busca mártires ni santos. Busca **personas comunes** que, en su vida diaria, eligen amar. Que eligen prestar atención. Que eligen ser coherentes. Que eligen no dañar. Que eligen reconocer el parentesco. Que eligen reparar. Que eligen cuidar. Que eligen celebrar.

El amor como práctica no es perfecto. No elimina el daño, la contradicción, la complicidad. Pero **minimiza el daño evitable, habita la contradicción con lucidez, reduce la complicidad**.

El amor como práctica no es individual. Se practica en relación, en comunidad, en redes. Se sostiene en el debate ético, en el cuidado mutuo, en la reciprocidad. Se transmite en tradiciones, en prácticas, en instituciones.

El amor como práctica no es definitivo. Cambia con las circunstancias, con los contextos, con las generaciones. Es un **proceso abierto**, en evolución, en diálogo con otras tradiciones, en respuesta a nuevas circunstancias.

El amor como práctica no es una utopía. Es una **realidad**. Es lo que hacemos cuando cuidamos a un hijo, cuando escuchamos a un amigo, cuando plantamos un árbol, cuando defendemos un río, cuando alimentamos a un animal, cuando agradecemos la comida, cuando sonreímos al desconocido.

El amor como práctica es lo que hacemos cuando **elegimos la vida** en lugar de la muerte, la conexión en lugar de la separación, el cuidado en lugar de la dominación.

VII. Las formas del amor

El amor tiene muchos nombres en las lenguas del mundo. No son sinónimos. Cada uno ilumina una dimensión distinta. Pero todos apuntan a la misma realidad.

- **Ahimsa** en sánscrito: la no violencia activa, el reconocimiento de que dañar al otro es dañarse a uno mismo.
- **Agápē** en griego: el amor incondicional, el amor que se da sin esperar nada a cambio.
- **Mettā** en pali: el amor bondadoso, el deseo activo del bienestar de todos los seres.
- **Karunā** en sánscrito: la compasión, la capacidad de conmoverse ante el sufrimiento ajeno y actuar para aliviarlo.
- **Muditā** en pali: la alegría por el bien ajeno, la capacidad de celebrar la felicidad del otro.
- **Ubuntu** en zulú: la humanidad compartida, el reconocimiento de que «una persona es persona a través de otras personas».
- **Ayni** en quechua: la reciprocidad, el dar y recibir en equilibrio.
- **Ren** en chino: la benevolencia, la humanidad, la virtud de tratar a los demás como nos gustaría ser tratados.
- **Hesed** en hebreo: el amor leal, la bondad que se mantiene en el tiempo.
- **Rahma** en árabe: la misericordia, la compasión que abraza.
- **Philía** en griego: la amistad, el amor entre iguales.
- **Eros** en griego: el deseo, la atracción, la pasión.

Todos estos nombres apuntan a la misma realidad: **el reconocimiento de que no estamos solos, de que no estamos separados, de que el otro es, de algún modo, nosotros mismos.**

VIII. La práctica del amor

¿Cómo se practica el amor? No hay una receta única. Pero hay algunas orientaciones que pueden ayudar.

Comenzar por uno mismo. No se puede amar a otros si no se ama a uno mismo. El amor propio no es egoísmo; es la condición del amor a los demás. Cuidarse, respetarse, perdonarse.

Comenzar por lo cercano. No se puede amar a la humanidad entera si no se ama al prójimo concreto. El amor comienza en la familia, en los amigos, en los vecinos, en los compañeros de trabajo. Y desde ahí se extiende.

Comenzar por lo pequeño. No se puede transformar el mundo de un día para otro. Pero se puede transformar un gesto, una palabra, un momento. El amor se practica en lo pequeño. Y lo pequeño, acumulado, transforma lo grande.

Comenzar por lo posible. No se puede hacer todo. Pero se puede hacer algo. El amor no exige perfección; exige dirección. No exige éxito; exige fidelidad.

Comenzar hoy. No se puede esperar a mañana. No se puede esperar a tener más tiempo, más recursos, más energía. El amor se practica ahora. En este momento. Con lo que se tiene. Con quien se tiene delante.

Perseverar en la dificultad. El amor no es fácil. Enfrenta obstáculos, resistencias, fracasos. Pero el amor persevera. No porque sea optimista, sino porque es **fiel**. Fiel a sí mismo. Fiel al otro. Fiel a la vida.

Compartir el amor. El amor no se guarda. Se comparte. Se contagia. Se multiplica. Cuando amamos, enseñamos a amar. Cuando cuidamos, enseñamos a cuidar. Cuando respetamos, enseñamos a respetar.

IX. Los obstáculos del amor

El amor tiene obstáculos. No solo obstáculos externos —la violencia, la injusticia, la dominación—, sino obstáculos internos: las tendencias que, dentro de nosotros, dificultan el amor.

El ego. La tendencia a ponerse en el centro, a tener razón, a dominar.

El miedo. La tendencia a defenderse, a atacar, a huir.

La prisa. La tendencia a no prestar atención, a no escuchar, a no estar presente.

La costumbre. La tendencia a repetir patrones aprendidos, aunque dañen.

La cultura. La tendencia a seguir las normas sociales, aunque sean violentas.

La indiferencia. La tendencia a no ver, a no sentir, a no importarle.

El cinismo. La tendencia a creer que nada vale la pena, que todo da igual, que el amor es una ilusión.

Estos obstáculos no se eliminan de una vez para siempre. Se trabajan día a día, con paciencia, con humildad, con coraje.

X. El amor y la coherencia

El amor y la coherencia son inseparables. No hay amor sin coherencia. No hay coherencia sin amor.

La coherencia sin amor es rigidez. Es el cumplimiento de normas por miedo a las consecuencias negativas. Es la obediencia sin convicción. Es la moral sin vida.

El amor sin coherencia es sentimentalismo. Es la emoción sin acción. Es el decir sin hacer. Es la palabra sin carne.

El amor coherente es la **alineación entre lo que sabemos, lo que valoramos y lo que hacemos**, en relación con todos los seres. Es la práctica de la no violencia. Es el reconocimiento del parentesco. Es la reparación del daño. Es el cuidado del mundo.

El amor coherente no es perfecto. No elimina el daño, la contradicción, la complicidad. Pero **minimiza el daño evitable, habita la contradicción con lucidez, reduce la complicidad**.

El amor coherente no es fácil. Requiere atención, humildad, valentía, compasión. Requiere desaprender hábitos, cuestionar normas, transformar conductas. Requiere **estar despierto** a las formas sutiles en que dañamos, incluso sin querer.

Pero el amor coherente es posible. No como un estado permanente, sino como una **práctica**. No como una meta alcanzada, sino como una **dirección**. No como una perfección, sino como un **proceso**.

XI. El amor y la muerte

Hay una dimensión del amor que no podemos ignorar: la **muerte**. Todos vamos a morir. Todos los que amamos van a morir. Todos los seres vivos mueren. La *Zoe* se despliega en un universo donde la vida se alimenta de vida, donde la muerte es parte del ciclo.

El amor no niega la muerte. La **habita**. El amor llora la pérdida. El amor acompaña al moribundo. El amor recuerda a los que se fueron. El amor celebra la vida que fue.

El amor no teme a la muerte. La acepta como parte de la vida. No como una derrota, sino como una **transformación**. No como un final, sino como un **pasaje**.

El amor a los que mueren es el amor más puro. Porque no espera nada a cambio. Porque se da sin condiciones. Porque acompaña hasta el final.

XII. El amor y la esperanza

El amor no es optimismo. El optimismo cree que todo saldrá bien. El amor no sabe si todo saldrá bien. Pero ama de todos modos.

El amor no es pesimismo. El pesimismo cree que nada vale la pena. El amor sabe que todo vale la pena. Ama de todos modos.

El amor es **esperanza**. No la esperanza ingenua de que todo se resolverá. No la esperanza pasiva de que alguien vendrá a salvarnos. Sino la esperanza **activa** de que

lo que hacemos tiene sentido, aunque no veamos los resultados. La esperanza **fiel** de que el amor no es en vano, aunque el mundo no lo reconozca.

Como escribió el poeta: «La esperanza no es la certeza de que algo saldrá bien, sino la convicción de que algo tiene sentido, independientemente de cómo salga».

El amor es esa convicción. El amor tiene sentido. Independientemente de cómo salga. Independientemente de si el mundo cambia. Independientemente de si somos recordados. El amor tiene sentido porque es **la forma más profunda de habitar el mundo**. Porque es **la única forma de habitar el mundo sin destruirlo**.

XIII. La última palabra

Este libro no termina con una conclusión. Termina con una **invitación**.

No te pido que estés de acuerdo con todo lo que he escrito. No te pido que adoptes mi moral. No te pido que te conviertas en vegetariano, en activista, en monje, en sabio.

Solo te **invito** a considerar una posibilidad: que el amor no es un sentimiento, sino una **práctica**. Que el amor no es un lujo, sino una **necesidad**. Que el amor no es una utopía, sino una **realidad** que se construye día a día, gesto a gesto, palabra a palabra.

Te invito a ver el mundo con ojos nuevos. A ver al otro como pariente. A ver la vida como *zoe*. A ver el daño que causas, incluso sin querer. A ver las alternativas que existen, incluso cuando parecen invisibles.

Te invito a actuar. No con violencia. No con imposición. No con dogmatismo. Sino con **coherencia**. Con **atención**. Con **compasión**. Con **amor**.

Te invito a unirme a la conversación. No a aceptarla, no a repetirla, sino a **continuarla**. A cuestionarla, a enriquecerla, a transformarla. Porque este libro no es un dogma. Es una **invitación al diálogo**.

Y te invito, sobre todo, a **practicar el amor**. No porque sea un mandamiento. No porque sea una obligación. Sino porque es **coherente**. Porque es **justo**. Porque es **hermoso**.

Como enseña la sabiduría andina:

Munakuyqa ruwanawanmi rikuchikun, manan rimayllawanchu. El amor se demuestra con hechos, no solo con palabras.

Que este libro sea, para quien lo lea, una invitación a esos hechos. Una invitación a practicar el amor. Una invitación a habitar el mundo con los ojos abiertos, el corazón atento, las manos dispuestas.

Eso es todo. Eso es suficiente.

Bibliografía del epílogo

- Aristóteles. (s. IV a.C./2002). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial.
- Buber, M. (1923/2008). *Yo y Tú*. Caparrós Editores.
- Confucio. (s. V a.C./2012). *Analectas*. Cátedra.
- Fromm, E. (1956). *The Art of Loving*. Harper & Row.
- Gandhi, M. K. (1957). *An Autobiography: The Story of My Experiments with Truth*. Beacon Press.
- Hanh, T. N. (1998). *The Heart of the Buddha's Teaching*. Broadway Books.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Hooks, B. (2000). *All About Love: New Visions*. William Morrow.
- Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*. Plon.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Levinas, E. (1961/2002). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Nhat Hanh, T. (1975). *The Miracle of Mindfulness*. Beacon Press.
- Nussbaum, M. (2016). *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*. Oxford University Press.
- Rosenberg, M. B. (2003). *Nonviolent Communication: A Language of Life*. PuddleDancer Press.
- Schweitzer, A. (1923/2006). *Cultura y ética*. Kairós.
- Spinoza, B. (1677/2000). *Ética*. Trotta.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. Image.
- Weil, S. (1947/2008). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
- Weil, S. (1950/2005). *A la espera de Dios*. Trotta.
-

Atribución/Reconocimiento 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Usted es libre de:

1. **Compartir** — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato para cualquier propósito, incluso comercialmente.
2. **Adaptar** — remezclar, transformar y construir a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente.
3. La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

1. **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#) , brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#) . Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
2. **No hay restricciones adicionales** — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.