

## El vínculo entre la *injusticia óntica* y la *Sittlichkeit*<sup>1</sup>

Link between *Ontic Injustice* and *Sittlichkeit*

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA<sup>2</sup>

**RESUMEN:** El presente artículo tomará como referencia el libro de la pensadora Katherine Jenkins titulado *Ontology and Oppression. Race, Gender, and Social Reality*. El punto de partida serán los conceptos *injusticia óntica/opresión óntica* empleados por la filósofa anglosajona. Mostraré, en primer lugar, cómo la injusticia y la opresión de la que nos habla nuestra autora se relaciona con un determinado concepto de realidad vinculado a la tradición filosófica. En segundo lugar, estableceré un vínculo entre la *injusticia óntica* y los prejuicios anclados en nuestra *Sittlichkeit*. Por último, analizaré el colonialismo y el especismo como dos formas de *opresión óntica*.

**PALABRAS CLAVE:** injusticia óntica, opresión óntica, *Realität*, *Sittlichkeit*.

**ABSTRACT:** This paper will take as a reference the book by the thinker Katherine Jenkins entitled *Ontology and Oppression. Race, Gender, and Social Reality*. The starting point will be the concepts *ontic injustice/ontic oppression* studied by the Anglo-Saxon philosopher. First, I will show how the injustice and oppression that our author talks about is related to a certain concept of reality linked to philosophical tradition. Second, I will establish a link between *ontic injustice* and existing prejudices in our *Sittlichkeit*. Finally, I will analyze colonialism and speciesism as two kinds of *ontic oppression*.

**KEY WORDS:** ontic injustice, ontic oppression, *Realität*, *Sittlichkeit*.

### Introducción

Katherine Jenkins comienza su libro *Ontology and Oppression. Race, Gender and Social Reality* haciendo referencia a un anuncio en el metro de Londres allá por octubre de 2018 (Jenkins, 2023). El tema del anuncio es un tópico conocido también por la sociedad española, es un tema debatido y con gran polémica, me refiero a lo planteado en la Ley trans propuesta por el gobierno de España. El gobierno británico llamaba a sus ciudadanos a votar por una reforma de la ley trans que permitiera a las personas cambiar su género mediante una simple declaración legal. Vayamos a la cuestión central. El

---

Recibido: 05/11/2024. Aceptado: 25/05/2025.

<sup>1</sup> La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto PID2021-123454NB-C41 financiado/a por MICIU/AEI/10.13039/501100011033.

<sup>2</sup> Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Correo-e: [aherrera@uniovi.es](mailto:aherrera@uniovi.es). Líneas de investigación: modernidad, globalización, justicia internacional, Ilustración, antiespecismo, dilemas bioéticos del presente. Entre sus últimos trabajos cabe destacar los libros: *Bioética postsecular e interespecífica: ciencia, ética y cultura en el siglo XXI*, Madrid-Oviedo, La Cartarata, 2020 y *Más que posthumano, transhumano*, Madrid, Tecnos, 2024.

anuncio del metro había sido puesto por una asociación en contra de este tipo de cambio legislativo, llamada *Fair Play for Women*. Evidentemente, esta asociación consideraba que si la ley saliera adelante se podría poner en riesgo la vida de las niñas y las mujeres cis-género. Para animar a los ciudadanos a votar en contra de este cambio legislativo empleaban una etiqueta muy significativa: «Think about it. #ChooseReality». El ejemplo con el que comienza su exposición la filósofa Katherine Jenkins es una muestra de cómo en filosofía los pensamientos se van entrelazando de manera inequívoca de tradición en tradición.

El primer punto de este artículo tratará de mostrar este vínculo con la tradición filosófica que encuentra en el ejemplo expuesto por Jenkins (I). En una segunda sección estableceré un nexo entre el concepto de *injusticia óntica/opresión óntica* con el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* (*lo sabido y querido por todos*) e intentaré mostrar cómo desde tales conceptos se fomenta una forma de conspiración, la de la ignorancia (II). Por último, mostrar ejemplos de injusticia y de opresión es uno de los objetivos éticos y políticos centrales, por ello revisaré en una tercera parte dos tipos de opresión, la derivada del colonialismo y la del trato dado a los animales no humanos (III).

### **I. *Todo lo racional es real y todo lo real racional***

Como comentaba en la introducción de este texto, la filosofía opera desde la tradición, para ir más allá de la tradición, pero sin poder escapar de la red filosófica en la que nos han introducido los clásicos. El ejemplo citado por Jenkins me ha conducido a Kant y a Hegel. Bien es sabido que Kant y Hegel conforman dos filosofías centrales tanto para el desarrollo de la incipiente Modernidad iniciada a finales del XVIII como para la Modernidad vivida durante nuestro siglo XX. En el tema de la fundamentación de la moral, ambos marcan un camino que aún en nuestros días debemos tener presente.

El filósofo prusiano, Immanuel Kant, centró su investigación ética en la fundamentación de la moral. Frente a las filosofías premodernas centradas en responder a la pregunta sobre el para qué ser moral, Kant da uno de sus giros y coloca en el centro la pregunta por la fundamentación, el por qué debo ser moral. No solo cambia la cuestión sobre la que versará su investigación ética, sino que la respuesta se aleja de la religión -muy presente en las precedentes filosofías morales-, o al menos así lo pretende el filósofo prusiano. Debemos ser morales *por mor del deber*, por el deber mismo, independientemente de cualquier condicionamiento contextual o

material. No podemos ser morales para ganarnos el cielo, parece aseverar el rigorismo kantiano, aunque como todos sabemos, posteriormente, parece que al rigorista Kant se le cuela el reino de los fines como futura promesa de felicidad.

Es cierto que podemos escudriñar la obra kantiana y encontrar estas u otras contradicciones, pero no es menos cierto que la aportación de Kant a la filosofía y, en concreto a la filosofía moral, marcará nuestro actual pensamiento. Uno de los conceptos claves para entender nuestra Modernidad es el término alemán *Moralität* tal y como es empleado por Kant. Cuando se trata de fundamentar lo ético Kant acude a un principio formal y universal como es el imperativo categórico en sus diferentes formulaciones. La fundamentación de lo que es *más justo para todos por igual* (lo ético) no puede descansar en una opinión significativa o en un valor aceptado en un momento, debe descansar en una norma vacía de contenido que marque los pasos de la justicia moral. Para Kant, a diferencia de los posteriores contextualistas éticos, sí existe algo por encima del contexto o de cualquier práctica social que sirve de guía para actuar justamente.

Por lo tanto, si fuésemos kantianos a la hora de dirimir cómo actuar moralmente, cuando se nos preguntase a la ciudadanía, supuestamente kantiana, qué es más justo para todos por igual, qué es lo más ético, a la hora de establecer una ley trans, no caeríamos en la trampa que nos pone la asociación *Fair Play For Women*. No se nos ocurriría *elegir la realidad*, porque para un kantiano de pro la realidad no es la guía de la acción más justa. Esto no quiere decir que no tengamos en cuenta lo existente, porque la realidad a la que se está refiriendo la asociación inglesa es evidentemente la realidad existente, fáctica, lo que los filósofos alemanes llamaban *Wirklichkeit*. Veremos más adelante que cabe, filosóficamente, hablar de otra realidad, la designada como *Realität*.

Alguien podría objetar que la filosofía kantiana reviste de trascendental los rasgos de su moralidad (*Moralität*), es cierto, pero como ya han mostrado filosofías postkantianas de nuestro siglo XX, se puede hablar de *Moralität* sin caer en trascendentalismos (véase Habermas, 1998).

Por tanto, la etiqueta kantiana frente a la conservadora «Think about it. #ChooseReality» sería: *Piénsalo. Elige lo más justo para todos por igual.*

Inicié el apartado mencionando a Kant y a Hegel, cabría preguntarse si la etiqueta mostrada en el metro de Londres casaría más con el filósofo de la *Fenomenología del Espíritu* que con el filósofo de Königsberg. Responder a esta cuestión no es algo fácil

porque nos podemos sentir abrumados no solo ante la tarea de comprender determinadas sentencias hegelianas, sino, al mismo tiempo, por la variedad de interpretaciones que se han realizado de estas mismas sentencias.

La sentencia hegeliana que enlaza con el tema que estamos tratando es la tesis presente en el Prefacio de su *Filosofía del derecho*: «todo lo racional es real y todo lo real racional» (Hegel, 1968, 34). Una de las primeras interpretaciones más conservadoras que se hicieron de la tesis hegeliana se la debemos a Engels en su obra de 1886 *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Engels, 1969). Engels cita la sentencia hegeliana, pero de modo invertido, es decir, «todo lo que es real es racional y lo que es racional es real». Con esta inversión, no sé si con intención o no, Engels subraya el carácter conservador del pensamiento de Hegel. Esta interpretación engeliana ha sido apoyada por diferentes intérpretes y presenta a un Hegel determinista y conformista con lo existente.

¿Es esta la mejor interpretación del pensamiento de Hegel, de un Hegel que celebró la Revolución francesa? ¿Pasamos de un joven Hegel revolucionario a un Hegel conservador que plasma su nuevo pensar en su *Filosofía del derecho*? Hacer sin más esta aseveración es renunciar a entender la complejidad de la obra de Hegel. Así lo ha mostrado una de las interpretaciones que más ha tenido en cuenta la complejidad de la obra hegeliana. Me refiero a la obra de Ernest Bloch sobre Hegel *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel* (Bloch, 1982). A lo largo de todo su pensamiento, Hegel, desde su *Fenomenología* publicada en 1807 hasta su *Filosofía del derecho* publicada en 1821, intentó combinar, tal y como nos lo explica Bloch, un *yo revolucionario* con la soberana creación matemática del conocimiento y con la incipiente *escuela histórica* (Bloch, 1982, 60). En este intento es donde tenemos que encajar su herencia ilustrada junto al nuevo historicismo nacido del romanticismo. Hegel pretende, a lo largo de su obra, constelar la razón ilustrada-kantiana con el movimiento y el devenir de la historia. El precio que tendrá que pagar es alto; sobremanera si pensamos que muchos autores han situado su obra al lado de verdaderos pensamientos reaccionarios como el del prusiano Federico Julio Stahl (fundador del partido conservador y que manifiesta su odio hacia Hegel, el jurista de la razón) y el del inglés Edmund Burke. La constelación entre el entendimiento abstracto y la razón concreta está siempre presente en la obra hegeliana, pero «la frontera entre una y otra es políticamente fluctuante» (Bloch, 1982, 235). ¿Qué quiere

decir esta afirmación de Bloch? Entre otras cosas que la tesis *todo lo racional es real y todo lo real racional* no puede tomarse en el sentido literal del lenguaje común.

Para hacer un buen ejercicio de exégesis, debemos afirmar que la primera parte de la tesis es revolucionaria y mantiene el espíritu ilustrado-kantiano. ¿Por qué Hegel tras afirmar algo de este calibre iba a continuación a negarlo? Si lo que pretendía era meramente aceptar la realidad, como lo bueno existente, ¿por qué hacer la primera afirmación? Cuando Hegel afirma que *lo real es racional* no está haciendo una mera apología de lo existente. Hegel no es un empirista, como todos sabemos. Recojo al respecto la explicación de Bloch:

Hegel, explicó más tarde, expresamente, el verdadero sentido, no conformista, de su frase, al decir que “el ser es en parte fenómeno y solamente en parte realidad” (*Enciclopedia*, &6). La existencia puramente empírica se halla aún mezclada con lo malo y lo que no debiera ser, mientras que la realidad es solamente la existencia identificada con la razón (Bloch, 1982, 236).

Por lo tanto, la realidad de la que nos está hablando Hegel no es el *factum*, la existencia empírica (*Wirklichkeit*) sino la *Realität*, una realidad identificada con la razón; de ahí, la primera parte de su tesis.

Por otro lado, el especialista en Hegel, el filósofo israelí Shlomóh Avinerí en uno de sus escritos nos recuerda que a finales de los setenta y principios de los ochenta se descubrió un nuevo manuscrito de las conferencias de Hegel sobre su Filosofía del derecho (Avinerí, 1998, 131-136). En este manuscrito la sentencia del prefacio refuerza la interpretación no reaccionaria de Bloch sobre Hegel, a saber, dice así: «Lo que es racional se hace real, y lo que es real se hace racional». Esta afirmación nos lleva a la *Lógica* de Hegel donde el concepto de *devenir* es esencial. Hegel nos está hablando de un *devenir*, de un proceso en el que lo racional puede llegar a la realidad y en donde la realidad (entendida como *Realität* no como mera existencia empírica, que sería la *Wirklichkeit*) converge con la razón, con lo racional o razonable (no olvidemos que el término alemán *Vernunft* puede ser tanto lo racional como lo razonable).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> «En Hegel el término realidad como *Wirklichkeit* puede cotejarse en la siguiente expresión de la *Lógica* de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: ‘la realidad (*Wirklichkeit*) es la unidad de la esencia y la existencia, o de lo interno y lo externo. La manifestación de lo real es lo real mismo’ [...] Por otra parte, la realidad (*Realität*) es ‘la cualidad en cuanto determinabilidad que contiene el ser’ [...] En breve, *Realität* es el ser en sí en su concepto como es y como debe ser, aunque no sea aún una realidad fáctica o empírica. La realidad entendida como esencia es siempre mucho más que lo empíricamente dado porque es virtualidad. Realidad como *Wirklichkeit* no es solo el ser en sí en su concepto esencial, sino la realidad en su manifestación existencial [...] es la efectividad real» (Rojas, 2014, 64-65).

La conclusión de este inicial excuso kantiano-hegeliano es que la etiqueta londinense promovida por el movimiento *Fair Play for Women*, con su intento de boicotear los nuevos cambios en la ley trans, sí que es una etiqueta reaccionaria. Porque, volvemos a la pregunta crucial, ¿qué es la realidad? Ya hemos visto que en el caso de Hegel la realidad a la que hace referencia no es meramente lo existente. Lo real es racional en la medida en que la *Realität* (lo que es y lo que debe ser) identificada con la Razón puede hacerse efectiva como *Wirklichkeit*, o lo que es lo mismo, la *Wirklichkeit*, la realidad efectiva es racional en la medida en que en ella se ha hecho efectiva la *Realität*, lo que es y lo que debe ser.

La etiqueta inglesa sí es una burda asunción de la realidad fáctica como lo bueno existente, sin tener en cuenta, como si tenía en cuenta Hegel, que en la *Wirklichkeit* lo existente convive con lo malo, en nuestro tema, con la injusticia y la opresión. Si la etiqueta tuviese espíritu hegeliano diría: *Piénsalo, elige una realidad mediada con la razón (Realität), no elijas la mera realidad empírica con su malo existente* o con más claridad, *Piénsalo, elige la Realität, no elijas la mera Wirklichkeit*.

El *hashtag* londinense es reaccionario, acepta sin más lo existente con sus injusticias y opresiones. Estamos ante un caso de injusticia óntica y de opresión óntica tal y como es definido por Katherine Jenkins.

## II. *Sittlichkeit, injusticia óntica e injusticia hermenéutica*

Volvamos a un concepto muy hegeliano, el término *Sittlichkeit*. Como sabemos se suele traducir como eticidad, la eticidad hegeliana frente a la *Moralität* kantiana. En la filosofía moral actual autores como Habermas han argumentado a favor de una constelación de los términos antes que a su enfrentamiento (Habermas, 1998). Otras traducciones de *Sittlichkeit* podrían ser mejores para entender su significado, me refiero a *costumbre* o a la expresión *lo sabido y querido por todos*.

No voy a dirimir el significado y alcance de un concepto tan importante para Hegel, haré un ejercicio de *recontextualización*, historizo, en el sentido foucaultiano, cierto tópico bajo el prisma de unas categorías actuales que no estaban, en su momento, al alcance de autores clásicos como Hegel. Bajo este prisma, veamos la relación entre la *injusticia óntica/opresión óntica* y el concepto de *Sittlichkeit*. Los dos primeros conceptos empleados por Katherine Jenkins escudriñan un problema ontológico, pero como la propia autora reconoce este problema dado en el plano ontológico está relacionado directamente con lo ético: tanto la injusticia como la opresión señalada generan un mal,

un daño moral, a saber, no tratan a los individuos de la forma en que moralmente tienen derecho a ser tratados (Jenkins, 2023, 5, 26-ss)<sup>4</sup>.

Katherine Jenkins da las siguientes definiciones de injusticia y opresión óntica:

Un individuo sufre una *injusticia óntica* si y solo si es socialmente construido como miembro de un cierto tipo social donde esa construcción consiste, al menos en parte, en caer bajo un conjunto de restricciones y habilitaciones sociales que es injusto para él (Jenkins, 2023, 24).<sup>5</sup>

La *opresión óntica* se define como una subcategoría de *injusticia óntica* [...] un individuo sufre *opresión óntica* si y solo si es socialmente construido como miembro de un cierto tipo social donde esa construcción consiste, al menos en parte, en estar sujeto a un conjunto de restricciones y habilitaciones sociales que están sistemáticamente interrelacionadas y que lo encaminan hacia posiciones sociales caracterizadas por sufrir al menos uno de los siguientes males: explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural, violencia y cercenamiento comunicativo (71).<sup>6</sup>

Cuando una persona sufre de estos males está padeciendo una falta de respeto en el reconocimiento de su valor moral como individuo. ¿Por qué la sociedad mayoritariamente ha permitido y sigue permitiendo la perpetuación de este tipo de daño moral? Evidentemente hay un conjunto de explicaciones que nos aclararían porqué llegamos a perpetuar situaciones de injusticia y opresión como las señaladas. Me interesa para este trabajo la explicación relacionada con lo que denominamos *marcos conceptuales*. Para definir lo que es un marco conceptual me fijaré en la explicación de Karen J. Warren quien considera que un marco conceptual es un conjunto de valores, creencias y otros supuestos que se ven influidos por factores como la raza, la clase, el género o la edad; todo este conjunto es el que determina la forma en cada uno ve el mundo y se ve a sí mismo (Warren, 1997, 117-146). Evidentemente, un marco conceptual es opresivo cuando justifica por medio de esos valores determinadas relaciones de dominación. Un marco conceptual opresivo permite justificar la subordinación, generalmente haciendo referencia a alguna característica que el dominado no tiene frente al dominador, llevándonos a aceptar la llamada por Warren lógica de la dominación.

Estos marcos conceptuales, cuando se vuelven opresivos, tienen relación con lo que Miranda Fricker denomina *injusticia hermenéutica* en su obra *Injusticia epistémica* del año 2007 (Fricker, 2017). En este libro se adentra en los vericuetos de la *injusticia*

---

<sup>4</sup> Estoy empleando moral y moralmente como términos relacionados con el llamado *punto de vista moral*, es decir, con lo ético, con *lo más justo para todos por igual*. No estoy relacionando, sin más, el término moral con una idea de bien en concreto.

<sup>5</sup> La traducción es mía.

<sup>6</sup> La traducción es mía.

*epistémica* y tipifica dos clases de tal injusticia, la testimonial y la hermenéutica. Desde mi punto de vista, hay una clara relación entre los marcos conceptuales opresivos y este último tipo de injusticia. Es evidente que cuando aceptamos un marco social determinado, ese marco, es construido por alguien o, mejor dicho, por un colectivo determinado. Como subraya Fricker «si se tiene poder material se tenderá a ejercer influencia en aquellas prácticas mediante las cuales se generan los significados sociales» (Fricker, 2017, 148). A su vez, estos significados sociales generados forman parte de nuestro marco conceptual. Luego un marco social opresivo está ejerciendo un tipo de *injusticia epistémica* como la señalada por Fricker, es decir, una *injusticia hermenéutica*. Esta se da cuando:

Una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales [...] un ejemplo [...] podría ser el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos (Fricker, 2017, 10).<sup>7</sup>

Volviendo al concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, considero que estos marcos conceptuales opresivos que generan *injusticia hermenéutica* tanto como *opresión óntica* perviven durante generaciones porque forman parte de *lo sabido y querido por todos*, de lo que burdamente la asociación *Fair Play For Women* denomina Realidad.

---

<sup>7</sup> Un ejemplo de *injusticia hermenéutica* expuesto por Miranda Fricker, referido a lo que hoy en día llamaríamos claramente acoso sexual, pero que no estaba definido ni significado socialmente en la década de los cincuenta y sesenta: «Carmita Wood, de cuarenta y cuatro años, nacida y criada en la zona de manzanares de Lago Cayuga y único sustento de dos de sus hijos, había trabajado ocho años en el departamento de física nuclear de Cornell, donde pasó de ser ayudante de laboratorio a desempeñar un trabajo rutinario en un despacho realizando tareas administrativas. Wood no sabía por qué la habían señalado, o siquiera si la habían señalado, pero había un distinguido profesor que parecía incapaz de apartar las manos de ella. Según refería Wood, aquel hombre ilustre se zarandeaba la entrepierna cada vez que se acercaba a su escritorio y le miraba la correspondencia, o se restregaba directamente contra sus pechos al intentar alcanzar unos documentos [...] En el presente ejemplo, acosador y acosada están cognitivamente incapacitados por igual a causa de la laguna hermenéutica (ninguno de los dos comprende correctamente cómo él la trata a ella), pero la incapacidad cognitiva del acosador no representa una desventaja significativa para él. De hecho, hay un sentido obvio en el que viene bien a sus propósitos (o, al menos, viene bien a su propósito inmediato por cuanto no pone en cuestión su conducta. Esto no significa negar que si hay en su interior una persona honesta, de tal modo que una mejor interpretación de la gravedad de esta mala conducta lo hubiera llevado a contenerse, la laguna hermenéutica es para él una fuente de mala suerte epistémica y moral). En cambio, la incapacidad cognitiva de la acosada resulta de grave desventaja para ella. La incapacidad cognitiva le impide comprender una parcela significativa de su propia experiencia: es decir, una parcela de experiencia cuya comprensión redunda poderosamente en su beneficio, pues sin esa comprensión queda profundamente perturbada, confusa y aislada, por no decir también vulnerable al acoso reiterado. Su desventaja hermenéutica la vuelve incapaz de comprender el maltrato del que es objeto, lo que a su vez le impide protestar contra él y, menos aún, conseguir que se tomen medidas efectivas para evitarlo» (Fricker, 2017, 151-153).

La realidad efectiva, la *Wirklichkeit*, permite la existencia de lo bueno y lo malo, y en numerosas ocasiones justifica tanto lo correcto como lo injusto porque los considera marcos conceptuales generados en la *Sittlichkeit*, en *lo sabido y querido por todos*. Y, por lo tanto, si la mayoría, si *lo sabido y querido por todos*, ha generado esos marcos conceptuales, ¿por qué debemos rechazarlos?, ¿por qué cuestionarlos e indagar en la injusticia y opresión óntica que generan? En la *Sittlichkeit* en la que vivimos y nos movemos como pez en el agua es evidente que se pueden estar dando formas de *opresión óntica* y de *injusticia hermenéutica*. La pregunta que deberíamos formular es la siguiente: ¿qué podemos hacer frente a esta asunción de los significados sociales que se generan, normalmente por los más poderosos, y que provocan un daño moral como el que se da dentro de contextos de *opresión óntica*? Una de las posibles respuestas nos la brinda Miranda Fricker cuando habla de virtud frente a cualquier tipo de *injusticia epistémica*:

La virtud de la justicia hermenéutica comparte de forma natural con la virtud de la justicia testimonial esta demanda de conciencia reflexiva, pues ambas virtudes gobiernan explícitamente la conducta epistémica en un contexto socialmente situado; ambas protegen contra las formas de prejuicio identitario y, por tanto, ambas son, aparte de cualquier otra cosa, virtudes de la conciencia social reflexiva (Fricker, 2017, 172).

La filósofa inglesa habla de virtud al preguntarse por el tipo de oyentes que deberíamos ser en una sociedad donde, seguramente, existen «hablantes cuyas tentativas de dar sentido comunicativo a sus experiencias se ven injustamente obstaculizadas» (Fricker, 2017, 171). El estudio epistémico que realiza Fricker la conduce a formular garantías epistémicas en la comunicación y, por lo tanto, exige determinadas condiciones epistémicas a los oyentes. Como oyentes nos debemos exigir, cuanto menos, reflexión crítica. Esta será la virtud que nos permita contrarrestar los prejuicios anclados en nuestros marcos conceptuales, en nuestra *Sittlichkeit*, y que forzosamente nos conducen a generar marginación hermenéutica.

Si nos movemos en un plano más amplio, y no nos limitamos a las relaciones epistémicas entre hablantes y oyentes, podríamos preguntarnos por los ideales políticos que deberían imperar en las democracias para evitar este tipo de injusticias en *lo sabido y querido por todos*. Es decir, el problema requiere también una solución en relación con la justicia, como teoría no solo moral sino política. Por ejemplo, cualquier teoría de la justicia desde Rawls hasta nuestros días tiene que vérselas con la forma de equilibrar conceptos tan importantes como libertad, igualdad, redistribución, reconocimiento y

representación.<sup>8</sup> Evidentemente en un contexto de *opresión óntica* o de *injusticia epistémica* encontramos muchas fallas a la hora de conceptualizar los términos antes mencionados.

Me quedaré tan solo con uno de ellos, el concepto de libertad.

La tradición política occidental se mueve sobre dos pivotes fundamentales, el liberalismo y el republicanismo (Habermas, 2004, 141-161). Durante la década de los ochenta y noventa se mentaba el comunitarismo como la tercera pata política que debía tenerse en cuenta. Teóricos políticos veían al liberalismo moderno -desde Locke a autores del siglo XX como Rawls- como una teoría política centrada en el individuo con sus derechos subjetivos modernos; pensaban que el republicanismo -desde Rousseau hasta Pettit o Habermas- pivotaba sobre el concepto de ciudadanía, y que el comunitarismo -desde Aristóteles hasta MacIntyre- destacaba la idea de comunidad (Domènec, 2002, 29-46). Aun pareciendo una simplificación, no deja de tener un peso y un sentido metodológico hacer esta distinción. Ahora bien, el comunitarismo se puede entender como una forma de republicanismo, de tal modo que todo comunitarismo es republicano, pero no todo republicanismo es comunitarista. Tan solo cabe pensar en la obra de Philip Pettit que es vista por muchos intérpretes como un ejemplo de republicanismo liberal, evidentemente este tipo de republicanismo se aleja del comunitarismo de MacIntyre (véase Pettit, 1999 y MacIntyre, 2001).

Discusiones metodológicas aparte, lo que me interesa para el tema es el tratamiento de la idea de libertad. Tanto liberales como republicanos han hablado de libertad, pero es evidente que no es lo mismo la libertad lockeana que la visión rousseauiana del concepto (Habermas, Rawls, 1998). Lo que me interesa destacar es un punto central que separa a liberales de republicanos. Los liberales tienden a caracterizar la libertad como no interferencia, mientras que los republicanos la definen como no interferencia arbitraria o no dominación. La concepción republicana «es negativa, en la medida en que requiere la ausencia de dominación ajena [...] la concepción es positiva, en la medida en que, al menos en un respecto, necesita algo más que la ausencia de interferencia; requiere seguridad frente a la interferencia arbitrariamente fundada» (Pettit, 1999, 77).

---

<sup>8</sup> Estoy haciendo referencia tanto a la idea rawlsiana de justicia de la década de los 70 que pretendía alcanzar un principio de justicia constelando libertad con igualdad como a la teoría de la justicia de Fraser expuesta en *Escalas de justicia* (Fraser, 2008), donde la justicia se mueve en una triple dimensión al tener que abarcar la distribución de bienes, el reconocimiento de la identidad y la representación política.

Por supuesto que la no interferencia liberal es un valor, pero de ahí no se sigue que pueda garantizar la libertad. Se puede no interferir, y, sin embargo, el sujeto puede no ser libre, estar dominado. En la historia del pensamiento social conocemos casos de opresión donde el dominador parece no interferir en el dominado. Esta sería la base del llamado paternalismo.

Por otro lado, como señala Pettit, el ideal republicano frente al liberal no solo busca un mayor número de opciones disponibles para el ciudadano libre, sino que busca opciones de mayor calidad, lo que denomina opciones *indominadas* (Pettit, 1999, 44). Está claro que si alguien nace en un contexto socioeconómico muy desfavorecido de poco le servirá su libertad como no interferencia, con este tipo de libertad lo más seguro es que ese ciudadano viva constantes situaciones de dominación y opresión; sin embargo, si viviéramos en una sociedad política que hiciera pivotar la noción de libertad en la no dominación, ese ciudadano tendría muchas más posibilidades de tomar decisiones de calidad, es decir, decisiones verdaderamente autónomas y no mediadas o adaptadas a su situación de opresión y dominio.

Por lo tanto, siguiendo con el hilo argumental del artículo, si quisiéramos evitar la aceptación sin más de una *Sittlichkeit* con dominación, opresión e *injusticia hermenéutica*, deberíamos, desde el punto de vista epistémico, exigir a los ciudadanos la reflexión crítica, pero, igualmente importante es exigir a nuestras democracias la defensa de la libertad como no dominación.

Tanto Jenkins como Fricker ejemplifican su teoría en dos marcos típicos de *opresión óntica* y de *injusticia hermenéutica*, a saber, el género y la raza. En el siguiente apartado ejemplificaré esta opresión e injusticia en el colonialismo y el especismo.

### III. Colonialismo y especismo presentes en la *sittlichkeit*

Colonialismo y especismo serían, junto a género y raza, otros dos marcos típicos de *opresión óntica* que han pervivido y, más aún, uno de ellos sigue presente en nuestra *Sittlichkeit* occidental. Tanto uno como otro permiten la existencia de individuos (seres vivos) que sufren *opresión óntica* y, recordemos, la sufren:

si y solo si se es socialmente construido como miembro de un cierto tipo social donde esa construcción consiste, al menos en parte, en estar sujeto a un conjunto de restricciones y habilidades sociales que están sistemáticamente interrelacionadas y que lo encaminan hacia posiciones sociales caracterizadas por sufrir al menos uno de los siguientes males:

explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural, violencia y cercenamiento comunicativo (Jenkins, 2023, 71).<sup>9</sup>

Examinemos la primera forma de opresión, el colonialismo. Desde mi punto de vista un fenómeno como el colonial es producto de las muchas contradicciones y paradojas con las que nace la Ilustración y la Modernidad (véase Adorno, Horkheimer, 1994). Ambas etapas históricas son receptoras tanto del universalismo ético como del relativismo cultural y/o moral. Me explico. A la Ilustración le debemos nada menos que el universalismo ético kantiano que defiende la dignidad de todos los humanos por el mero hecho de ser humanos. La idea está presente en una de las formulaciones del imperativo categórico: «trata a los seres humanos como fines en sí mismos, nunca como meros medios». Si esto es cierto, lo que no es menos cierto es que ni tan siquiera Kant estaría aplicando esta idea de justicia a todo el género humano. Este es un ejemplo de contradicción dentro de esta primera Ilustración. Junto a este universalismo, el Romanticismo -como heredero de la Ilustración- añade el relativismo cultural. Herder en su obra *Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-1791) introduce la diacronía en la razón kantiana y nos hace ver que cada pueblo tiene una lengua propia donde se desarrollarán todos sus elementos artísticos y culturas.

Una de las tesis que mantengo es, precisamente, que los fenómenos coloniales de los europeos disociaron el universalismo ético del relativismo cultural. De tal modo que allí donde vieron lo diferente aplicaron la lógica de la dominación, cuando siendo coherentes con el espíritu ilustrado se debería haber aplicado el universalismo ético. Los poderosos construyeron significados sociales y marcos conceptuales opresivos infringiendo en millones de individuos un daño moral irreparable.

En este contexto de opresión quisiera recordar la novela de Joseph Conrad *El corazón de las tinieblas* (Conrad, 2005). Todos recordamos como Marlow, el protagonista y marinero, que atraviesa un río tropical en busca de Kurz, el propietario de una explotación de marfil, descubre con sus ojos victorianos los horrores de la colonización. A medida que va conociendo las atrocidades que los conquistadores cometan hacia los nativos africanos se da cuenta que no tiene sentido pensar que la colonización es la expansión de la cultura y la creación de *un flujo económico bidireccional entre la metrópoli y los territorios coloniales*. Por el contrario, toda colonización es una conquista y para conquistar solo se necesita la fuerza bruta, «se apoderaban de todo lo que podían por

---

<sup>9</sup> La traducción es mía.

simple ansia de posesión, era un pillaje con violencia, un alevoso asesinato a gran escala y cometido a ciegas, como corresponde a hombres que se enfrentan a las tinieblas» (Conrad, 2005, 132).

Con un final que no moralista, pero sí moralizante, Conrad nos presenta a un moribundo Kurz en el barco de Marlow a su regreso a casa, gritando en susurros, tal vez a una visión: «¡El horror! ¡El horror!». Quizás el grito de Kurz sea un intento de redención, pero de lo que no cabe duda es de que ese grito es la constatación de la *opresión óntica* ejercida y justificada desde *lo sabido y querido por todos*.

El segundo caso de *opresión óntica* al que me gustaría referirme es el especismo. Se entiende por tal la defensa del prejuicio especista según el cual nuestra especie, la humana, por ser tal es superior al resto de las demás especies de seres vivos. De nuevo, los significados sociales y los marcos conceptuales que se han construido y que permanecen en nuestra *Sittlichkeit* son opresivos para con el resto de los animales no humanos. Se ha impuesto la lógica de la dominación de la que nos habla Warren, la autora norteamericana nos muestra cómo justifica la dominación este tipo de lógica, uno de los ejemplos que señala es el caso de nuestro dominio sobre rocas y plantas, me permito la licencia de aplicarlo al dominio sobre los animales no humanos (Warren, 1997, 123):

(A1) Los humanos tienen, no los animales no humanos, la capacidad para cambiar consciente y radicalmente la comunidad en la que viven.

(A2) Cualquiera que posea tal capacidad es moralmente superior a cualquiera que carezca de esta capacidad.

(A3) Por lo tanto, los humanos son moralmente superiores a los animales no humanos.

(A4) Para cualquier X e Y, si X es moralmente superior a Y, entonces X está moralmente justificado para subordinar a Y.

(A5) Por lo tanto, los humanos están moralmente justificados para subordinar a los animales no humanos.

A pesar de la expansión del llamado *círculo de la moral* (Singer, 1981), los animales siguen siendo dominados al quedar fuera de la especie humana. El círculo de la moral se ha expandido hacia numerosos humanos que sin ciertas capacidades eran considerados durante siglos como inferiores; pero, ese paso no lo hemos dado con los no humanos. ¿Por qué? Ni tan siquiera podemos afirmar que se les domina porque carecen de ciertas capacidades o cualidades. En este sentido, baste recordar el documento conocido como la *Declaración sobre la Consciencia de Cambridge*. En julio de 2012 se reunieron en Cambridge unos trece prestigiosos neurocientíficos de instituciones como el MIT,

Caltech y el Instituto Max Planck, junto al científico Stephen Hawking, tenían, en palabras de Philip Now, la pretensión de hacer llegar al público algo que era obvio para todos los científicos allí reunidos, pero que no era obvio para la sociedad, a saber, el hecho indudable de que los animales no humanos tienen conciencia. En la conclusión de su documento nos dicen:

De la ausencia de un neocórtex no parece concluirse que un organismo no experimente estados afectivos. Las evidencias convergentes indican que los animales no humanos tienen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos, y neurofisiológicos de los estados de la conciencia junto con la capacidad de exhibir conductas intencionales. Consecuentemente, el peso de la evidencia indica que los humanos no son los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y pájaros, y otras muchas criaturas, incluyendo a los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos (Low et al., 2012).<sup>10</sup>

A pesar de la evidencia científica, la opresión se mantiene hacia los animales no humanos, ¿por qué? Por un claro prejuicio especista que niega un valor en sí mismo a los animales no humanos. El marco conceptual dominante en nuestra *Sittlichkeit* ha sido y sigue siendo el antropocentrismo y el especismo:

La respuesta en boca de muchos antropocéntricos es el llamado “valor en sí mismo”. Nos preguntamos por su significado. Lo definiré negativamente: algo tiene un valor en sí mismo cuando no es posible instrumentalizarlo. De tal modo que consideramos, acertadamente, que sea cuál sea la idiosincrasia del humano, este tiene un valor en sí mismo, no podemos instrumentalizarlo, no podemos dominarlo, humillarlo, o hacer con él lo que nos venga en gana, en definitiva, tiene dignidad. Tener dignidad en nuestras sociedades secularizadas significa tener derechos. Pero volvemos a hacernos una pregunta, ¿por qué el humano sea cual sea su condición posee dignidad? No puede ser por que sea hijo de Dios, ni porque tenga alma (en nuestras sociedades seculares y/o laicas), ni porque utilice un lenguaje sofisticado -ya hemos visto que no todos los humanos pueden tenerlo-, ni porque sea muy inteligente -hay disparidad de significados sobre lo que es la inteligencia-, ni porque sea capaz de expresar emociones -hay humanos que por problemas físicos o psicológicos no las pueden expresar-, entonces ¿qué nos hace tener dignidad frente a los otros animales no humanos? La única respuesta a la que pueden acogerse los antropocentristas es la pertenencia a una especie. Estarían afirmando que todo animal que pertenezca a nuestra especie tiene un valor en sí mismo, tiene dignidad. Pero volveríamos a hacer la misma pregunta, ¿por qué? La respuesta tendría que ser circular, porque pertenece a nuestra especie, porque todas las demás respuestas son falaces (Herrera Guevara, 2018, 35).

---

<sup>10</sup> La traducción es mía.

El trato que damos a los animales no humanos en nuestras sociedades occidentales es una muestra de *opresión óntica*, igual que lo fue en su momento la opresión ejercida sobre los pueblos colonizados (Jenkins, 2023, 51).

La falta de reflexión crítica, como ya señaló Fricker, puede estar detrás de la ignorancia y la indiferencia que muchos ciudadanos occidentales muestran hacia el trato dispensado a los animales no humanos. Ahora bien, esta ignorancia es una falta moral de los sujetos que la consienten, porque la ignorancia no nos exculpa de nuestra responsabilidad a la hora de actuar moralmente.

Para acabar este apartado haré referencia a una novela del escritor sudafricano John Maxwell Coetzee publicada en 2003 con el título *Elizabeth Costello* (Coetzee, 2004). El nombre de la protagonista, una vieja escritora australiana, da pie al título de la obra. Ya retirada viaja dando conferencias sobre diferentes tópicos. El libro está dividido en ocho lecciones y un epílogo. Para el tema que estoy tratando, las lecciones tercera y cuarta son las más interesantes porque tratan el tópico de los derechos de los animales no humanos y el vegetarianismo. La vieja escritora dice sentirse cansada, no tanto por sus años, sino por lo que ve: la complicidad de millones de personas con un crimen de amplias dimensiones: la matanza y tortura de millones de animales no humanos. Cuando da sus conferencias, los propios asistentes se sienten incómodos con las palabras de *Elizabeth Costello*, incluso su propio hijo se incomoda y siente que debe tomar partido entre las tesis de su madre o la posición de su mujer Norma, posición antropocéntrica y que juzga de locas y extravagantes las afirmaciones de su suegra.

¿Por qué el auditorio se siente incómodo al escuchar los argumentos de Costello? Si estuvieran convencidos de su justicia no habrían de incomodarse. Y, sin embargo, se incomodan y piensan: ¿me están llamando bárbaro por comer cadáveres?, ¿insensible por no escuchar los gritos de dolor de los mataderos?

En espacios donde la opresión está presente, parece como si la ignorancia conspirase para triunfar en la época con más posibilidades de conocer lo que la es la justicia. He ahí la paradoja.

En el presente trabajo he hecho referencia a ciertas narrativas literarias que pueden ayudar a los ciudadanos a la reflexión crítica. Siempre he defendido el necesario vínculo entre la filosofía y otras formas narrativas. La literatura y el cine, por citar dos disciplinas, juegan un papel importante en la deliberación práctica. Estas formas narrativas «orientan al interlocutor en la elucidación y valoración de la postura compleja de otra persona [...]»

sobre un problema determinado. Ello permite un cierto distanciamiento con respecto a los propios prejuicios teóricos» (Nussbaum, 1995, 39).

## Conclusión

A raíz de un Seminario con Katherine Jenkins sobre el tema de su reciente libro, la injusticia y la opresión óntica, he intentado reflexionar sobre la relación entre estos conceptos y otros términos centrales de nuestra tradición filosófica. En concreto me refiero a los conceptos manejados por Kant y Hegel, tales como *Realität*, *Wirklichkeit*, *Moralität* y *Sittlichkeit*.

Soy consciente -como ya he señalado en el artículo- que realizo un ejercicio de *recontextualización*, historizo, en el sentido foucaultiano, ciertos tópicos bajo el prisma de unas categorías actuales que no estaban, en su momento, al alcance de los autores clásicos. Al realizar tal ejercicio de *recontextualización*, intento mostrar que la etiqueta de la asociación *Fair Play for Women* es claramente una etiqueta reaccionaria al entender la realidad como lo dado empírica o fácticamente. Se aleja de concepciones kantianas e incluso hegelianas de entender la realidad. En estos filósofos de nuestra tradición ilustrada y moderna no encontramos un concepto de realidad tan reaccionario como el pretendido por la asociación inglesa.

Igualmente, intento señalar cómo la realidad fáctica se encuadra en una *Sittlichkeit* que puede estar cargada de prejuicios en numerosas ocasiones. *Lo sabido y querido por todos*, puede esconder marcos conceptuales opresivos que perpetúan la *injusticia* y la *opresión óntica* definidas por Katherine Jenkins.

No he querido pasar por alto la vinculación existente entre los conceptos manejados por Jenkins y la *injusticia epistémica* de la que nos hablaba Miranda Fricker en su obra del año 2007. Más concretamente, me he detenido en ver la relación con una forma de *injusticia epistémica*, la llamada por Fricker, *injusticia hermenéutica*. Siguiendo mi propuesta, si somos capaces de detectar esas sutiles injusticias hermenéuticas que se dan en nuestra *Sittlichkeit*, entonces también seremos capaces de poner freno a determinadas injusticias ónticas.

Considerando que es importante ejemplificar las propuestas ayudándonos de otro tipo de narraciones, me he permitido -siguiendo el ejemplo de la ética narrativa- analizar determinadas obras literarias que nos muestran casos evidentes de *injusticia óntica*, *opresión óntica* y de *injusticia hermenéutica*.

## Referencias

- Adorno, T.W., y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Avinerí, S. (1998). Estudio de Hegel: lo racional y lo real. *Alma Mater*, 15, 131-136.
- Bloch, E. (1982). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid: FCE
- Coetzee, J. M. (2004). *Elizabeth Costello*, Barcelona: Mondadori.
- Conrad, J. (2005). *El corazón de las tinieblas*, Madrid: Cátedra.
- Domènech, A. (2002). “Individuo, comunidad y ciudadanía” en Rosales, J. M., Rubio Carracedo, J., y Toscano, M., (eds.), *Retos pendientes en ética y política*, Madrid: Trotta, 29-46.
- Engels, F. (1969). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid: Ricardo Aguilera,
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica*, Barcelona: Herder.
- Habermas, J. (1998). *Escritos de moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2004). “El Estado de Derecho Democrático: ¿Una unión paradójica de principios contradictorios?” en *Tiempo de transiciones*, Madrid: Trotta ,141-161.
- Habermas, J., y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*, Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Herrera Guevara, A. (2018). *La conspiración de la ignorancia. Una reflexión sobre el progreso y sus paradojas*, Granada: Comares.
- Jenkins, K. (2023). *Ontology and Oppression. Race, Gender and Social Reality*, New York: Oxford University Press.
- Low, P., et AL. (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness*, Recuperado de: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Macintyre, A. (2001). *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor.
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo*, Barcelona: Paidós.
- Rojas, C. (2014). La Realidad como Efectividad, exposición Crítica. *Celba*, 14(1), 61-70.
- Singer, P. (1981). *The expanding Circle*, New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Warren, K. J. (1997). “El poder y la promesa del feminismo ecológico” en Agra, M. X. (Comp.), *Ecología y feminismo*, Granada: Comares, 117-146.

