

ENTREVISTA CON ALICE CRARY *

* Rodrigo Cárcamo Aguad (Chile, 1977), entrevistó en inglés a la profesora Alice Crary el 1 de octubre de 2018 en un café al aire libre en Oxford, Inglaterra. La traducción es de Patricia Schneiter. Esta entrevista forma parte del libro “Filosofía en Diálogo. Conversaciones con Gianni Vattimo, Alice Crary, Raúl Fornet-Betancourt, Peter Hacker, Peter Trawny, Carla Cordua, y otros”, Ed. Prometeo, Buenos Aires, 2020 [en prensa].

Rodrigo Cárcamo: En tu libro *Inside Ethics* defiendes la idea según la cual, para tener una buena comprensión —desde un punto vista ético— de la vida de los seres humanos y de los animales, necesitamos proceder de un modo diferente a como lo hacen habitualmente los filósofos. Sobre todo, lo que necesitamos es cambiar nuestro modo de concebir la objetividad. El cambio que tienes en mente nos haría posible ver que todos los seres humanos y los animales poseen características morales susceptibles de ser descubiertas empíricamente, pero es importante señalar que no estás sugiriendo que, al momento de investigar estas características morales, deberíamos emplear métodos neutrales como los empleados por las ciencias empíricas; al contrario, afirmas que, mediante métodos no-neutrales —como los que podríamos encontrar en el ámbito de la literatura y otras artes—, podríamos reconocer tales características morales como partes del mobiliario del mundo. Este proyecto me suscita varias preguntas y, supongo, que también a otros lectores. Para comenzar, ¿cuál sería la clave para comprender este cambio de concepción que nos permitiría hablar de una objetividad que no necesariamente implica rechazar toda contribución desde la subjetividad —ya sea perceptiva o afectiva— al momento de hacerle justicia a los seres humanos y a los animales desde un punto de vista ético?

Alice Crary: Te agradezco tu interés en mi trabajo y por encontrarme aquí para conversar sobre él. Me aproximaré a una respuesta a tu pregunta mencionando uno de los temas que guiaron el libro *Inside Ethics*. Es central para el libro la idea según la cual el ejercicio de las capacidades morales —como, por ejemplo, la imaginación moral— es necesario para prestar atención a la vida mundana de los seres humanos y de los animales de una manera pertinente para la ética. Éste es un pensamiento considerablemente radical en filosofía, aunque, si se lo ve desde fuera de ella, es anodino; por eso mismo, me pareció que valía la pena preguntar por qué los filósofos están tan dispuestos a negarlo. Esta línea de investigación fue la que me llevó a pensar en la objetividad. Hay una gran cantidad de trabajos en la filosofía analítica que se remontan a cincuenta años atrás y que representan la realidad objetiva como un dominio que podemos enfocar con la progresiva abstracción de nuestras dotaciones perceptuales y afectivas. La idea es que nos podemos acercar a este dominio sin distorsionarlo cuanto más veamos el mundo desde una «visión desde ningún lugar», según dice la famosa frase de Thomas Nagel. Ya desde que era una joven pensadora me interesaron las argumentaciones que se daban para defender este tipo de visión y, ahora, como mínimo con

dos décadas de compromiso con estos temas tan importantes, me parece claro que su influencia no se corresponde con la calidad de los argumentos que se dan a su favor porque son argumentos cuestionables, aunque tal cosa no sea algo simple de demostrar. Se hace necesario rastrear la fuente de la resistencia a cuestionar la comprensión heredada respecto de lo que es la objetividad, resistencia que muchas veces es simplemente tácita. Por mi parte, he llegado a pensar que las más feroces oposiciones provienen de la filosofía de la percepción, algunas veces unidas con la filosofía de las ciencias. Tomaría mucho tiempo explicar en este momento la naturaleza de esta oposición, pero, hablando de forma muy general, se deriva de la idea —actualmente muy difundida, pero, en mi opinión, confusa— de que la percepción es el lugar en donde la mente hace contacto transparente con el mundo. En parte, ataco esta idea para defender mi concepción de objetividad.

RC: ¿Cuándo deberíamos adoptar un enfoque no-neutro y cuándo un enfoque neutro según el tema de estudio? ¿Es ésta la pregunta que deberíamos formularnos, o podríamos expresar la cuestión de otro modo?

AC: En algunos escritos publicados he hablado de enfoques «neutros» para algunas materias específicas —como el género en la vida social— en referencia a ciertos modos de pensamiento que me parecen erróneamente concebidos como aspirantes a un ideal de neutralidad. Hablando de esta forma, evito a propósito sugerir que existe algo así como un estándar pertinente y coherente de neutralidad que podría, de alguna forma, llegar a satisfacerse con nuestros métodos de investigación. Esto significa que para mí no hay algo así como un contraste inteligible entre el enfoque neutral y el no-neutral que la idea original y en bancarrota de neutralidad parece implicar. Pero es importante señalar que de estas reflexiones no se sigue que deberíamos usar los mismos métodos en las diferentes disciplinas que investigan el mundo. Es correcto enfrentarnos al mundo éticamente de un modo diferente a como lo hacemos en la física; y en la física, de un modo diferente a cómo lo hacemos en la biología, y podemos seguir señalando indefinidamente muchos más contrastes. Además, aunque parezca correcto decir que hay un tipo de abstracción que procuramos en la física, pero no en la ética, sería incorrecto, a mi juicio, insistir en que la física —o alguna parte de ella— se concibe apropiadamente como una aproximación a un ideal de neutralidad, como si ella misma pudiera o debiera despojarse de todo valor epistémico.

RC: En este sentido, tu filosofía está contribuyendo a mitigar la rigidez de la dicotomía hecho-valor, pero ¿cómo deberíamos entender la libertad humana cuando empezamos a asumir que las características morales son parte del mundo y, por tanto, también podrían responder a leyes objetivas? ¿Cómo podemos evitar caer en algún tipo de determinismo sin refugiarnos en la metafísica voluntad kantiana?

AC: Ésta es una pregunta interesante. Si inspeccionas el camino que han tomado los debates sobre estas relevantes materias en la filosofía moral anglófona de los últimos tres cuartos de siglo, descubrirás caminos muy atractivos para concebir la libertad de acción que son compatibles con mi pensamiento. Consideremos el trabajo de Iris Murdoch, una filósofa con la que tengo una enorme deuda. Murdoch se distanció coherentemente de una concepción de la libertad que tiene como tema «el inconsecuente desprenderse del peso de uno mismo»¹, ese decirse a uno mismo: «¡Voy a hacer esto para poner valores!». Ella atacó una imagen que tenemos de nosotros mismos como habitantes de un mundo que carece de valor y que, en consecuencia, nos deja libres de cualquier restricción práctica. La visión alternativa sobre la libertad —favorecida por Murdoch y compatible con mi visión de la vida moral— no es kantiana estrictamente hablando, pero tiene una notable dimensión kantiana. Kant sostuvo que la libertad involucra, en esencia, restricciones normativas. Para apreciar lo que sostuvo tenemos que ver cómo para él la libertad y la autoconciencia están necesariamente acopladas. Supón que yo tengo la inclinación a actuar de cierto modo. Decir que soy autoconsciente en el sentido kantiano significa que soy capaz de dar un paso atrás y preguntarme si debería o no actuar como estoy inclinada a hacerlo. Por supuesto, Kant piensa que nuestro razonamiento al descifrar si deberíamos o no actuar como nos inclinamos a hacerlo es capturado por el imperativo categórico. Dejando a un lado este aspecto del pensamiento de Kant, podemos decir que, para él, cuando resuelvo si debo actuar como me inclino a hacerlo —y, cuando habiendo determinado que está permitido actuar así, actúo así— me estoy permitiendo ser restringida por consideraciones normativas y, simultáneamente, estoy ejerciendo la libertad. Así es cómo, siguiendo a Kant, podemos pasar de la idea de un enlace entre la libertad y la autoconciencia a la idea de que la libertad está constreñida por normas.

¹ La expresión utilizada por la entrevistada es *an inconsequential chucking of one's weight about*, expresión empleada por Iris Murdoch en su libro *The Sovereignty of Good*. Hemos decidido traducir la expresión del mismo modo como se la encuentra en la versión española de ese libro. Cf. Murdoch, Iris, *La soberanía del bien*, Caparrós, Madrid, 2001, pág. 96.

Aunque la visión al estilo de Murdoch que he adoptado no es una visión kantiana, tiene similares características estructurales. Kant no sostiene que pensar acerca del mundo es una fuente esencial de restricciones normativas respecto a las acciones, Murdoch difiere de él porque piensa acerca del mundo para revelar valor de una manera tal que esté directamente relacionado con la acción y las decisiones; y esta postura es lo que, en parte, resuena en mis propios escritos. Aunque ella difiere de Kant en su modo de comprender las fuentes de las normas restrictivas de la acción, sugiere, en efecto, que la libertad involucra esencialmente tales restricciones. En este sentido, yo incorporo ciertas sugerencias murdoquianas en mi trabajo y, al hacerlo, desarrollo una atractiva concepción de la libertad.

RC: En tu libro nos ofreces interpretaciones de algunas novelas de Tolstoy, J. M. Coetzee y W. G. Sebald, y sostienes que este tipo de novelas las necesitamos «(...) para poner atención a las analogías neutralmente inaccesibles que existen entre los sufrimientos a los que son vulnerables tanto los seres humanos como los animales, y para poner de relieve las importantes formas de compañerismo moral humano-animal»² ¿Por qué estas analogías son inaccesibles a los métodos neutrales de conocimiento? ¿Por qué las facultades intelectuales neutras —como el pensamiento lógico— no son suficientes para comprender el sufrimiento?

AC: Para responder a esta pregunta tengo que decir algo muy general sobre la importancia de la filosofía de la psicología en mi trabajo sobre ética. La filósofa Elizabeth Anscombe afirmó alguna vez: «Para nosotros, en la actualidad, no es provechoso hacer filosofía moral; debería dejarse de lado, en todo caso, hasta que tengamos una adecuada filosofía de la psicología». Yo estoy de acuerdo con Anscombe en este punto, y en *Inside Ethics* sitúo mi principal contribución a la ética en el contexto de un enfoque filosóficamente poco ortodoxo de la mente. La afirmación distintiva de mi enfoque —que a veces describo como un «externalismo ético»— es que sólo mediante unos lentes que aprecien lo que es importante en la vida humana podremos descubrir seriamente aspectos de la mente de cada uno de los seres humanos. La coherencia de dicha afirmación depende de mi concepción heterodoxa de la objetividad, cuestión que defiendo en muchos lugares, y de la que ya hemos hablado. Y es razonable decir que la imagen de la mente que de aquí resulta está mal representada en la filosofía contemporánea de la mente; pero, al mismo tiempo, hay algunos precedentes

² Crary, Alice, *Inside Ethics*, Harvard University Press, Massachusetts, pág.6.

notables: una de las preocupaciones de mi trabajo reciente ha sido mostrar que en él hay líneas de pensamiento intrincadamente entrelazadas con la filosofía tardía de Wittgenstein, porque él sí habló de esta cuestión. Si tuviera que señalar un pasaje de sus escritos que diera una expresión clara a esta imagen de la mente, podría mencionar el fragmento de la parte II, sección xi de *Investigaciones filosóficas*, que contiene la frase: «No tengo la opinión de que él tiene un alma; mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma». Estas observaciones deberían ayudar a explicar por qué sostengo que algunas analogías entre los seres humanos y los animales que son relevantes para la ética no son visibles desde la indiferencia. En parte, el problema es que, como acabo de explicar, las cualidades humanas de la mente de las que yo quiero hablar —y que figuran en las semejanzas entre humanos y animales— son de una índole tal que no son accesibles si hay indiferencia. Pero en *Inside Ethics* y en otros escritos sostengo que esto también es cierto en algunos aspectos de las mentes de los animales no humanos. A la luz de este punto adicional, no es difícil entender mi interés en la idea de que algunas analogías éticamente notables entre los seres humanos y los animales sólo se hacen visibles cuando se examinan en tanto consideraciones éticas. Tampoco es difícil entender por qué puede parecer razonable buscar tratamientos satisfactorios e intelectualmente responsables de tales analogías en los esfuerzos de autores literarios como Coetzee y Sebald, para así observar la vida humana y animal desde nuevas perspectivas culturales y evaluativas.

RC: Pero cuando tú dices que los animales portan valores, estos valores ¿dependen de la relación entre seres humanos y animales, o estos valores son independientes? Es decir, los animales ¿los poseen por sí mismos e, incluso, podrían llegar a manifestarlos sólo entre ellos?

AC: Me refiero al valor que los animales tienen en sí mismos, aunque es cierto que sólo algunas criaturas tienen la capacidad de registrarlo. La pregunta sobre qué tipo de criaturas son típicamente capaces de registrar valores éticos es interesante y, aunque no es fundamental para mi trabajo, la abordo en algunos escritos. En términos generales, me opongo a los modos de pensamiento que parecen erigir barreras previas al momento de descubrir que algunos animales tienen capacidades mentales muy similares a las de los humanos. A mi juicio, no hay razón para pensar que, de alguna manera, el mundo está dividido entre seres humanos que típicamente poseen capacidades sofisticadas para razonar y actuar libremente, y animales que no poseen tales capacidades, excepto en formas extremadamente primitivas. Una de las

autoras que más me ha ayudado a pensar sobre estos temas es la entrenadora de animales y poeta Vicki Hearne. Ella murió joven y lamento no haber tenido la oportunidad de conocerla. Pero aquí tenemos un ejemplo de cómo su trabajo es útil para abordar temas relevantes. Una contribución importante de Hearne es poner vívidamente en evidencia lo difícil que es entrenar a un perro o a un caballo si lo consideramos como un mecanismo meramente impulsado por el instinto. Lo hacemos mucho mejor si nos acercamos, digamos, a un perro, como a una criatura que es capaz de ser, no solo predecible, sino confiable; como a una criatura que manifiesta una sensibilidad al valor en la medida en que es capaz de avergonzarse y sentirse orgulloso de sí mismo.

RC: En este sentido, tu distinción entre “mera subjetividad” y subjetividad es importante en la medida que, a mi juicio, con ella podemos distinguir, a su vez, entre los enfoques meramente antropomórficos hacia los animales y aquellos enfoques que nos permiten considerar a los animales como portadores de valores por sí mismos.

AC: Por supuesto, a veces proyectamos sobre los animales capacidades que ellos no tienen, y en muchos casos nuestras proyecciones toman la forma de antropomorfismos injustificados. Pero tienes razón en suponer que creo que perdemos una idea clara de cómo es la vida animal si partimos de la convicción previa de que es inútil, o tan solo una mera proyección, todo lo que está relacionado con ellos y que califica como subjetivo; es decir, todo lo que es capturado en términos de nuestras respuestas subjetivas. En definitiva, que todo depende de un sujeto. Pero, al mismo tiempo, hay que decir que el simple hecho de dejar espacio a la posibilidad de que los aspectos de la vida animal dependientes del sujeto puedan estar legitimados cognitivamente no resuelve ningún problema empírico; simplemente nos permite registrar con mayor precisión la textura de la vida de los animales porque ya no estamos estableciendo restricciones *a priori* sobre lo que podríamos llegar a encontrar.

RC: El feminismo tiene que lidiar con el problema de que muchas de sus demandas no son escuchadas porque, en una sociedad sexista, los abusos y prejuicios de género no se consideran como tales. Tú nos has mostrado la necesidad de adoptar un cierto radicalismo metodológico para identificar y hacer visibles los abusos y prejuicios que el feminismo se esfuerza por erradicar. Este radicalismo metodológico implica adoptar un enfoque no neutral e involucrar capacidades morales tales como la imaginación, la sensibilidad, y los afectos.

Necesitamos metodologías no-neutrales, pero que, a la vez, nos permitan contar con la necesaria objetividad para que la discusión pública sea crítica y libre de prejuicios. ¿Me podrías dar un ejemplo que nos muestre cómo podemos identificar o reconocer un abuso que no habríamos visto si hubiésemos adoptado un enfoque neutral o un enfoque sólo provisionalmente no-neutral?

AC: Estas cuestiones son terriblemente pertinentes en este momento por todo tipo de razones. Para empezar, no hay ninguna dificultad en encontrar ejemplos de abusos del tipo que tú estás mencionando. Estos incluyen violencia doméstica, agresión sexual, cosificación sexual y acoso sexual. Hacer que estos abusos sean visibles para las personas que no pueden verlos claramente sería un gran logro; y un gran tema de la teoría feminista —que se remonta al menos a la década de 1960— es éste: si vamos a sacar a la luz los daños y mostrarlos como realmente son, necesitamos apreciar el tipo de vulnerabilidad social ocasionado por el sesgo estructural de género. Si le vamos a dar sentido a lo que las feministas han estado diciendo, escoger como abuso el acoso sexual representa un caso especialmente instructivo. Esto se debe en parte a que la historia del desarrollo del término «acoso sexual» es relativamente bien conocida. El término fue acuñado por primera vez por las feministas a mediados de la década de 1970 y alcanzó el estatus de concepto jurídico una década después. ¿Qué cambió que nos llevó a reconocer la necesidad de hablar de acoso sexual? Muchas de las cosas que hoy consideramos acoso sexual han sido consideradas —y, desafortunadamente, muy a menudo todavía se consideran—, en el peor de los casos, pequeñas molestias. Si nos enfocamos en las vidas de las mujeres trabajadoras, podríamos mencionar aquí los comentarios aparentemente «halagadores» sobre nuestra ropa o cuerpos, insinuaciones sobre nuestra vida sexual, contactos no deseados e invitaciones sociales o sexuales no deseadas. Bien puede parecer desconcertante que los tipos de gestos que se enumeran aquí puedan causar daños significativos; puede parecer desconcertante a menos que podamos ver el tipo de importancia que tienen en los contextos sociales en los que las mujeres se encuentran con formas sistemáticas y estructurales de sesgo. Si conseguimos cambiar de perspectiva para tener en cuenta las condiciones del sesgo generalizado de género, y también las condiciones que involucran indefinidamente muchas otras formas de sesgo —por edad, por discapacidad, por clase, por no heterosexualidad, por raza—, que interactúan con el sesgo de género,

notaremos que lo que nos preocupa son las condiciones que hacen que sea menos probable que se les crea a las mujeres cuando ellas denuncian cierto tipos de tratos, los que, en su mayor parte, afectan a mujeres financieramente más vulnerables y menos propensas a arriesgarse a presentar una queja por la cual podrían enfrentar represalias. Así es como, siguiendo los pasos de las grandes pensadoras feministas, podríamos abordar el proyecto de hacer más vívido el daño representado por el acoso sexual; y a esta altura debería ser claro que no es algo que podamos hacer utilizando sólo recursos neutrales.

RC: En tu libro *Inside Ethics* no cambiaste el pronombre *it* por *she* o *he* para referirte a los animales y así no reificarlos, como proponen algunos protecciónistas de los animales. Tú explicas que esto se debe a que el uso de los pronombres es incluso problemático para referirnos a los seres humanos. Nosotros tenemos problemas en el español con los prejuicios de género en el lenguaje. Me gustaría preguntarte: ¿crees que los cambios en nuestro modo de usar el lenguaje pueden cambiar el modo cómo nos comportamos?

AC: Antes de responder a tu pregunta, permíteme aclarar algo sobre mi práctica terminológica en *Inside Ethics*. Algunos protecciónistas explican su preferencia por los pronombres personales —es decir, *she* y *he* por sobre el pronombre neutro *it*— para oponerse a la cosificación de los animales, reflejando así la idea de que los animales importan. Respeto estas consideraciones y en mi libro, de hecho, a menudo uso *she* y *he* para los animales. Sin embargo, en algunos casos sí uso el pronombre neutro para un animal y, como analizo en la introducción del libro, tengo varias razones para adoptar este tipo de práctica mixta. Una razón está relacionada con el hecho de que no creo que el pronombre neutro sea invariablemente cosificador. A veces es adecuado —en el sentido de que no cosifica— referirse a un ser humano usando *it*, como en el caso de un bebé; por ejemplo, en la frase *Look, it's smiling at you!* Asimismo, en otras ocasiones, es muy adecuado referirse a un animal usando el pronombre neutro. Una segunda razón para mi práctica mixta —y es a esto a lo que te refieres en tu pregunta— es que considero problemáticos muchos aspectos del uso de pronombres personales de género, incluso para los seres humanos. Por lo tanto, me parece claro que no vamos a resolver el problema de los pronombres para los animales simplemente extendiéndoles el uso de los pronombres de género. Me inclino a pensar que deberíamos avanzar hacia el uso constante de los pronombres neutrales de género: en inglés, la opción

preferida es *they*, *them* y *their* para los seres humanos. Y en respuesta a tu pregunta: sí, creo que el cambio previsto en nuestro lenguaje está inextricablemente vinculado a los cambios en el pensamiento y en la conducta. El uso de los pronombres de género va de la mano con hábitos de pensamiento que tienen consecuencias prácticas. Es posible ilustrar esto con respecto al español, no solo al inglés. Piensa en cómo, en español, para usar correctamente el pronombre plural en tercera persona, es necesario averiguar si un hombre está involucrado en un grupo, por ejemplo, «ellos» o «ellas», «todos» o «todas». Por lo tanto, te ves forzado a asumir una posición en la que estás obligado a abordar cuestiones de identidad de género, incluso si dichas cuestiones son irrelevantes respecto a aquello de lo que se está hablando. Aquí tenemos un indicio de cómo estas convenciones lingüísticas son inseparables del comportamiento.

RC: A veces en español es realmente difícil porque necesitamos introducir nuevas palabras en nuestro vocabulario, como «*todes*», y no solo elegir la palabra correcta entre las que ya están disponibles.

AC: Es cierto —con respecto a otros idiomas también— que acercarse a una mayor justicia con respecto al género implica llevar a cabo cambios lingüísticos. Consideremos el pronombre singular en tercera persona que ahora es el estándar de género neutral en inglés; es decir, *they*, *them*, *their*: a muchos adultos de habla inglesa, cuando eran niños, se les enseñó que usar *they* para referirse a un sujeto gramaticalmente individual era un error inadmisible y, para adoptar modos de habla apropiados, neutrales al género, es necesario cambiar el idioma inglés para que *they* ya no se refiera invariablemente a un sujeto gramaticalmente plural. El impulso a tales cambios no debería alarmarnos. Los idiomas cambian todo el tiempo, y en este caso hay una razón excelente y políticamente urgente para que se introduzca tal cambio.

RC: Los filósofos continentales siempre critican el poco compromiso histórico-político de los filósofos de la tradición analítica, un compromiso auténticamente filosófico y no sólo como una actividad paralela a la filosofía. ¿Es esto todavía cierto?

AC: A veces sucede que nuestros vocabularios clasificatorios son sustancialmente más simples que los fenómenos que utilizamos para organizarnos, y creo que esto es cierto cuando se habla de filosofía «analítica» y «continental». Es decir, creo que la idea de que existen dos

tradiciones opuestas nos deja mal equipados para capturar el desorden del terreno intelectual que se supone que debe describir. Déjame usar mi propia educación filosófica como ilustración. Me formé en dos departamentos, Harvard y Pittsburgh, que en gran medida se consideran analíticos. Los filósofos de estos lugares que tuvieron el mayor impacto en mi forma de pensar —Annette Baier, Stanley Cavell, John McDowell y Hilary Putnam— tenían intereses históricos significativos, y aún hoy es posible encontrar grandes filósofos trabajando en los que se consideran círculos analíticos y que toman muy en serio las cuestiones y los problemas históricos. No es que no haya ninguna verdad en la idea familiarizada de que la filosofía analítica tiende a ser ahistorical. Si hay una pizca de verdad, tiene que ver con el hecho de que, a lo largo de muchas décadas, la tradición analítica ha estado bastante dominada por las voces de los pensadores que —al menos, tácitamente— asumen que cualquier método para estudiar el mundo que esté esencialmente atravesado por perspectivas históricas o culturales debe, por esa misma razón, considerárselo un desplazamiento inevitable hacia la distorsión de nuestra visión de las cosas. El resultado es una desconfianza analítica generalizada, aunque también sutil y con frecuencia no reconocida, de la investigación histórica y cultural. Sería justo decir que mi trabajo hace retroceder esta desconfianza; pero si alguien me preguntara si esto significa que no puedo considerarme una auténtica filósofa analítica, me inclinaría a rechazar la pregunta por inútil. Cualquier tradición intelectual viva tiene que permitir la crítica desde dentro. Trazar repetidamente los límites de una tradición para excluir a los críticos locales es, en el mejor de los casos, una estrategia apenas disfrazada para evadir el pensamiento serio.

RC: Volviendo a Wittgenstein: ¿En qué aspectos el llamado «nuevo Wittgenstein» te ayudó a elaborar tus pensamientos éticos?

AC: Para responder adecuadamente a esta pregunta sería necesario caracterizar la interpretación básica de la filosofía de Wittgenstein propuesta por Rupert Read (mi co-editor para el libro *The New Wittgenstein*) y por mí para distinguirla de las estrategias interpretativas más ampliamente recibidas. ¡Y es una ardua tarea! Intentaré una forma menos ambiciosa de responder a tu pregunta. Ya hemos hablado de la concepción filosóficamente poco ortodoxa de la objetividad a la que apelo al hablar de ética; también hemos hablado sobre la visión filosóficamente poco común de las mentes humanas y animales que da forma a mi trabajo en

ética; por último, he mencionado que encuentro inspiración para ambas partes en la filosofía del último Wittgenstein. En esta coyuntura, con referencia a tu pregunta, podría decir que considero que el enfoque del último Wittgenstein que me permite presentarlo como un aliado al momento de pensar sobre la objetividad y la filosofía de la psicología está en el espíritu del «nuevo Wittgenstein». Entonces, en ese respecto, hay importantes rastros del «nuevo Wittgenstein» en mi trabajo en ética. Dicho esto, me apresuro a agregar que, al defender mis puntos de vista éticos, me preocupa principalmente la calidad de los argumentos que puedo presentar a favor de ellos, y sólo secundariamente me preocupa la procedencia de dichos argumentos. Me parecería mucho más interesante el hecho de que un crítico señalara que hay un error fatal en los argumentos que aduzco para las principales afirmaciones de *Inside Ethics* que si un crítico señalara que, contrariamente a mis indicaciones, Wittgenstein no defiende esas afirmaciones, aunque, si me permites la aclaración, debo admitir que probablemente disfrutaría hablar con ambos críticos. Me parece que casi siempre es productivo e iluminador hacer un seguimiento de las críticas.

RC: ¿En qué estás trabajando ahora? ¿Qué asuntos ves como importantes para pensarlos filosóficamente?

AC: Estoy trabajando en varios proyectos nuevos, aunque todos han sufrido por el tiempo y la energía que exige mi necesidad de aclimatarme durante este año 2018-2019 a los procedimientos académicos de Oxford. Mi próximo libro, cuya redacción está avanzada, se llama *Radical Animal*, y en él mi énfasis cambia decisivamente desde la ética hacia el pensamiento social. Muy brevemente, me propongo mostrar que los animales deben ser considerados por el pensamiento social radical, incluso si se piensa que dicho pensamiento apunta exclusivamente a una mayor libertad y justicia para los seres humanos. Mi narrativa comienza con la observación de que, en muchos momentos y lugares diferentes, las personas han denigrado a miembros de grupos sociales vulnerables al compararlos con animales, diciendo cosas como «eres un perro» o «eres un insecto». Lejos de ser inofensivas, estas prácticas retóricas han ido a menudo, y con demasiada frecuencia aun hoy, de la mano de algunas de las cosas más violentas y horribles que los seres humanos se hacen entre sí. Parte de lo que me interesa de estos terribles momentos de la historia humana tiene que ver con el hecho de que las respuestas liberadoras a esta retórica a menudo toman la forma de protestas

por parte de los oprimidos, en el sentido de que ellos dicen «nosotros no somos animales». Este modo de respuesta no es anómalo ni inexplicable. Hay una historia muy larga, que se remonta a Cicerón, de concebir la dignidad humana como una cuestión de elevación por encima del estatus de los animales, y el tipo de respuestas liberadoras a las comparaciones con los animales como la que mencioné —«no somos animales»— heredan esa tradición. Apoyo los impulsos de liberación de donde provienen esas respuestas, pero uno de mis objetivos es demostrar que están destinados a tener menos éxito de lo esperado si simplemente reinscriben la denigración de los animales que es interna a la odiosa retórica original. Parte del problema es que este tipo de estrategias liberadoras terminan perpetuando jerarquías en las formas de vida que pueden ser reutilizadas para otros objetivos. Otra parte del problema es que usamos capacidades esencialmente similares tanto para hacerle justicia al valor de la vida animal como para registrar valor en la vida humana, y en este punto del argumento de mi nuevo libro recurro a mi trabajo sobre animales y ética. Entonces, si sancionamos las prácticas de denigración y degradación de los animales, inevitablemente nos sensibilizamos ante el tratamiento violento y denigrante de los seres humanos. La ambición de *Radical Animal* es identificar mejores posibilidades de liberación, posibilidades que impliquen mayor justicia y respeto no sólo para los seres humanos, sino para todas las formas de vida animal.

RC: ¿Estuviste interesada en la Teoría de la Liberación Latinoamericana?

AC: Cuando era estudiante en Harvard y recién comenzaba a estudiar filosofía, pasé por un curso de teología de la liberación en la Harvard Divinity School, impartido por el teólogo Harvey Cox. Los temas del curso me impactaron y, junto con un amigo, solicité algunas becas para poder viajar a América Latina y estudiar las comunidades de base. Mirando hacia atrás, pienso en los seis meses de 1988 que pasé en Guatemala y en el sur de México como una parte importante de mi educación política como ciudadana de los Estados Unidos. Pude ver de una manera mucho más vívida —comparado con lo que me podrían haber enseñado mis libros de historia de la escuela secundaria— lo que significaba decir que el país en el que nací había sido, y era, un agente de violencia racista e imperialista. Al mismo tiempo, vislumbré algunas de las estrategias de resistencia de las personas que habían sido oprimidas y marginadas. Me impresionó especialmente la forma en que las iniciativas de alfabetización

de las comunidades de base sirvieron como estrategias de concientización; y no es accidental que, al volver a la filosofía, uno de mis intereses fuera la epistemología de la concientización feminista. Conservo ese interés hasta el día de hoy y, aunque durante varios años mis publicaciones filosóficas se centraron más en la ética que en el pensamiento social y la política, mi énfasis ahora ha vuelto a su enfoque original en cuestiones de justicia social.

RC: Gracias por esta entrevista, y espero que algún día tengamos las traducciones al español de tu obra.

AC: ¡Gracias! Cuando se publique esta entrevista, mi artículo «The Methodological is Political: What's the matter with 'analytical feminism'?» debería estar disponible en español como «Lo metodológico es político: ¿cuál es el problema con el 'feminismo analítico'?» en la revista feminista *Debate Feminista*³. Un filósofo joven y maravilloso llamado Gonzalo Bustamante Moya hizo la traducción, y ambos estamos hablando de la posibilidad de una traducción al español de *Inside Ethics*, así que espero que eso también se haga realidad.

³ Véase <http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2019/08/crary.pdf>.