

# Acto y Potencia



# Acto y Potencia

Volumen #1, Julio 2025

Edición coordinada por

*Christian Carbonell, Adrián Martinzarco y Nerea Sánchez*

Valencia, España

# Acto y Potencia

Christian Carbonell (Universidad de Valencia), director  
Adrián Martinzarco (Universidad de Valencia), subdirector  
Nerea Sánchez (Universidad de Valencia), subdirectora  
Nathalie Matamoras (ISEB), social media y marketing

*Comité asesor:* Sergi Rosell (Universidad de Valencia)

*Comité científico y revisor:* Francisco Alcalá (Universidad de Santiago de Compostela), Virginia Ballesteros (Universidad de Valencia), David Hereza (Universidad de Zaragoza), Caterina di Maio (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”), Alba Massolo (Universidad Nacional de Córdoba), Carolina Meloni (Universidad de Alcalá), Aarón Álvarez (Universidad de Valencia), Daphne Bernués (Universidad Pompeu Fabra), Joan Camarena (Universidad de Valencia), Ximena Castro (Universidad de Valencia), Javier Ferrer (Universidad de Valencia), Anastia Garbayo (Universidad de Valencia), Carlota Gómez (Universidad de Valencia), Miguel Gramage (Universidad de Valencia), Pol Herrero (Universidad Pompeu Fabra), Markel Kortabarria (Universidad de Barcelona), Rebecca Milaneschi (Universidad de Valencia), Andrea Montero (Universidad de Valencia), Jacopo Pallagrosi (IUSS Pavia), Víctor Páramo (Universidad de Valencia), Valentí Simpson (Universidad de Valencia), Sara Uma (Universidad de Valladolid), Carmela Vieites (Universidad de Valencia), Ignasi Verche (Universidad de Valencia), Ángela Villamuelas (Universidad de Santiago de Compostela), Martina Zirattu (Università degli Studi di Torino)

Edita: Acto y Potencia – Revista Estudiantil de Filosofía Académica

Diseño y maquetación: Christian Carbonell  
Asistente de diseño y maquetación: Michelle Matamoras

© de la edición, Acto y Potencia – Revista Estudiantil de Filosofía Académica  
© de los artículos, sus autores – contenido bajo licencia CCBY4.0

ISSN: / eISSN:

Redacción de Acto y Potencia  
C/ Doctor Vicente Zaragoza 9, 46020 València

actoypotenciarevista@gmail.com  
www.actoypotenciarevista.com

Fundada a finales del 2023,  
Acto y Potencia surge con el objetivo de crear un espacio  
donde los estudiantes puedan involucrarse activamente  
en la práctica académica de la filosofía  
ofreciéndoles la oportunidad de publicar sus propios artículos  
y de dar sus propias conferencias



Presentación .....	7
Resolución Premio Sócrates 2025 .....	9
Nota editorial .....	11
Cambio y conformación en la Pardoja del barco de Teseo*	
<i>Ainara Quirós Castro</i> .....	15
Mutilación genital femenina y los límites epistemológicos del feminismo occidental	
<i>Paula Odriozola Meneses</i> .....	36
Una respuesta filosófica contra la legitimación de la vulneración de los derechos humanos en El Salvador	
<i>Jaime Cabrerizo</i> .....	54
Utilitarismo y la tragedia de los comunes	
<i>Marius Nica</i> .....	73

\*Artículo ganador del Premio Sócrates 2025



## Presentación

En muchos países de Europa e Hispanoamérica, es habitual que los departamentos universitarios de filosofía cuenten con sus propias revistas estudiantiles. En España, sin embargo, este tipo de iniciativas siguen siendo poco comunes. Aunque contamos con excelentes publicaciones filosóficas, la mayoría no están dirigidas exclusivamente a estudiantes de grado y máster, o bien adoptan un enfoque más divulgativo y cultural que estrictamente académico. Acto y Potencia nace precisamente para cubrir ese vacío.

Somos una revista estudiantil de filosofía académica, fundada a finales del 2023 de forma independiente y autofinanciada por graduados en Filosofía de la Universidad de Valencia.

Nuestra misión es ofrecer una plataforma en la que los estudiantes de filosofía puedan dar sus primeros pasos en la práctica académica de la disciplina y desarrollar sus habilidades investigadoras en un entorno riguroso, pero accesible.

Por un lado, con la edición de nuestro volumen anual, ofrecemos a los estudiantes una vía para familiarizarse con los formatos de escritura académica y con los procesos de revisión y edición propios de las revistas especializadas. Por otro, mediante la organización de nuestra conferencia anual, les brindamos la oportunidad de presentar sus propias ponencias, acercándolos así a las formas de transmisión del conocimiento características de la investigación filosófica.

Asimismo, nuestro proyecto busca también fortalecer la comunidad estudiantil de filosofía y acercar la filosofía académica a espacios menos formales.

Fruto de esta aspiración, en menos de un año hemos reunido una pequeña comunidad de casi 600 seguidores en redes sociales, donde compartimos contenido divulgativo y recursos didácticos, y donde ofrecemos un espacio de diálogo para estudiantes. En esta misma línea, también hemos organizado diversas actividades filosóficas extrauniversitarias para el curso 2025–26, con el objetivo de difundir la filosofía y fomentar el encuentro filosófico en un ambiente más cercano y distendido.

Acto y Potencia no es, pues, sólo una revista: es una invitación a iniciarse en la investigación filosófica de forma accesible, práctica y acompañada.

Nuestro propósito no es únicamente ofrecer una primera experiencia con la escritura académica y la exposición filosófica, sino también crear un entorno donde los estudiantes puedan aprender, compartir y disfrutar del pensamiento en compañía e igualdad. Creemos que hacer filosofía no tiene por qué ser una actividad solitaria ni distante, y por eso apostamos por construir una comunidad hecha por y para estudiantes que acerque la práctica académica a quienes comienzan a descubrirla.

Esperamos que poco a poco nuestro proyecto pueda contribuir a innovar la enseñanza universitaria de la filosofía. Asimismo, confiamos en poder colaborar pronto con departamentos y sociedades filosóficas interesados en abrir nuevos espacios para la práctica académica de la filosofía desde el ámbito estudiantil.

## **Resolución Premios Sócrates 2025**

En Acto y Potencia hemos creado el Premio Sócrates de Filosofía, un reconocimiento que distingue al artículo con la mayor calidad expositiva y argumentativa de cada uno de nuestros volúmenes.

El objetivo de este premio no es sólo destacar la excelencia del trabajo galardonado, sino también valorar y recompensar el esfuerzo detrás de su elaboración. Para ello, en cada edición conformamos un jurado integrado por miembros del equipo editorial de la revista y por filósofos del ámbito académico.

En la edición de este año, el jurado ha estado compuesto por investigadores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia: Carlota Serrahima, Manuel Almagro, Pilar Terrés y Sergi Rosell; junto a Christian Carbonell y Nerea Sánchez, en representación del equipo editorial de Acto y Potencia.

Tras un proceso de deliberación y votación por parte del jurado, el artículo ganador del Premio Sócrates 2025 es:

*Cambio y conformación en la Paradoja del barco de Teseo*  
de Ainara Quirós Castro

¡Enhorabuena, Ainara!

Los resultados de la votación fueron los siguientes: 2 votos para *Cambio y conformación en la Paradoja del barco de Teseo*, 1 voto para *Mutilación genital femenina y los límites epistemológicos del feminismo occidental*, 1 voto para *Una respuesta filosófica contra la legitimación de la vulneración de los derechos humanos en El Salvador*, y 1 voto para *Utilitarismo y la tragedia de los comunes*.

Christian Carbonell,  
*en nombre del jurado del Premio Sócrates 2025*

Valencia, España  
21 de julio de 2025

## Nota editorial

Desde el equipo editorial de Acto y Potencia nos alegra enormemente compartir con vosotros nuestro volumen inaugural, cuya edición ha sido coordinada por Christian Carbonell, Adrián Martinzarco y Nerea Sánchez.

Al tratarse de nuestro primer volumen, este ha sido un proceso intenso y lleno de aprendizajes. Tras el cierre de la convocatoria el 28 de febrero de 2025, recibimos cerca de 40 artículos. Nos llegaron artículos escritos por estudiantes de grado y de máster de toda España: de la Universidad de Valencia, Barcelona, Málaga, Navarra, Zaragoza, Santiago de Compostela, de la Universidad Complutense de Madrid, e incluso de la UNED. Y también de latinoamérica, desde la Universidad Nacional del Litoral de Argentina, la Universidad del Cauca de Colombia, y también desde la Panamericana de México.

Esta numerosa acogida superó con creces nuestras expectativas, lo que nos llevó a ser especialmente rigurosos en la revisión y selección de los artículos. Fieles a nuestro compromiso con el aprendizaje de los estudiantes, optamos por un modelo de revisión didáctico y explicativo, centrado especialmente en dar sugerencias formales para fortalecer la exposición y la estrategia argumentativa de los textos. Fruto de ello han sido informes detallados y extensos, cuyo propósito formativo esperamos haber cumplido.

En este sentido, la edición de este volumen no habría sido posible sin la ayuda tan generosa y desinteresada de todos los doctorandos y doctorandas, de todos los investigadores e investigadoras postdoctorales, y de todos los

profesores y profesoras que han llevado a cabo la revisión de los manuscritos. Nuestro más sincero agradecimiento a Francisco Alcalá, Virginia Ballesteros, David Hereza, Caterina di Maio, Alba Massolo, Aarón Álvarez, Daphne Bernués, Joan Camarena, Javier Ferrer, Carlota Gómez, Miguel Gramage, Pol Herrero, Markel Kortabarria, Rebecca Milaneschi, Andrea Montero, Jacopo Pallagrosi, Víctor Páramo, Valentí Simpson, Sara Uma, Carmela Vieites, Ángela Villamuelas y Martina Zirattu.

Queremos también reconocer el esfuerzo y la paciencia de todas las autoras y autores que participaron en esta primera convocatoria, y en especial felicitar a quienes finalmente han sido seleccionados para su publicación. Nuestra enhorabuena a Ainara Quirós Castro, autora de *Cambio y conformación en la Paradoja del barco de Teseo*; a Paula Odriozola Meneses, autora de *Mutilación genital femenina y los límites epistemológicos del feminismo occidental*; a Jaime Cabrerizo, autor de *Una respuesta filosófica contra la legitimación de la vulneración de los derechos humanos en El Salvador*; y a Marius Nica, autor de *Utilitarismo y la tragedia de los comunes*. El proceso de revisión y edición ha sido muy exigente y riguroso, y podéis sentirnos muy orgullosos de la constancia y la dedicación que habéis demostrado durante todo el proceso.

Aprovechamos también para agradecer profundamente la implicación y el criterio de los miembros del jurado de esta primera edición del Premio Sócrates: Carlota Serrahima, Manuel Almagro, Pilar Terrés y Sergi Rosell. Vuestra colaboración ha sido fundamental para mantener el rigor y el espíritu académico que deseamos para esta iniciativa.

Por último, queremos dar las gracias a todas las personas que habéis apoyado este proyecto desde sus inicios. Gracias a Júlia Abril, por haber acompañado los primeros pasos de Acto y Potencia, a Michelle Matamoros, por su apoyo incondicional en todas nuestras actividades y sus valiosas sugerencias de diseño, y a Nathalie Matamoros, por unirse a nuestro equipo y darnos una

perspectiva que tanto necesitábamos.

A nuestro asesor Sergi Rosell, por su orientación y buen juicio; y a Virginia Ballesteros y Jacopo Pallagrosi, por sus consejos que han contribuido a mejorar nuestro proceso de revisión. Gracias también a quienes habéis difundido este proyecto en vuestras aulas, especialmente a Manuel Almagro, Marc Artiga, Fernando Broncano, David Hereza, Begoña Román, Sergi Rosell, Teresa Marques y Víctor Verdejo.

Esperamos que la lectura de este primer volumen resulte enriquecedora, y que en cada texto podáis apreciar el esfuerzo colectivo que lo ha hecho posible.

Christian Carbonell, Adrián Martinzarco y Nerea Sánchez  
*Equipo editorial de Acto y Potencia*

Valencia, España  
13 de julio de 2025



# Cambio y Conformación en la Paradoja del Barco de Teseo †

*Ainara Quirós Castro\**

*Universidad Complutense de Madrid*

Recibido: 20 de enero 2025 / Aceptado: 27 de junio 2025

**Resumen:** En el presente artículo trataré el problema del cambio a partir del célebre caso de la Paradoja del barco de Teseo. En su formulación clásica, este caso describe cómo las partes de un barco son reemplazadas gradualmente hasta que ninguna de sus piezas originales permanece. Lo paradójico es que, a pesar de haber perdido todos sus componentes originales y aparentar ser un barco completamente nuevo, parece que podemos afirmar que se trata del mismo barco. Defenderé que dicha paradoja puede resolverse recurriendo a la noción de relación de conformación. Propuesta esta que apela a la coexistencia de dos barcos en un mismo espacio y tiempo: el original y uno nuevo, siendo este último el que conforma al primero. Tras presentar y defender este enfoque, consideraré su aparente contradicción con el llamado Principio de Locke. No obstante, mostraré cómo la adhesión a tal principio conlleva diversos problemas a la hora de resolver la paradoja aquí tratada. Concluiré, así, que la relación de conformación, pese al desafío que plantea al Principio de Locke, permite ofrecer una respuesta plausible y coherente al problema del cambio en el caso del barco de Teseo.

**Palabras clave:** Puzzle del Cambio, Conformación, Paradoja del Barco de Teseo, Principio de Locke, Constitución

---

† Artículo ganador del Premio Sócrates 2025

\*Ainara Quirós Castro es estudiante de cuarto curso del Grado en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales líneas de investigación abarcan la filosofía griega, el pensamiento kantiano, la política contemporánea de Simone Weil y Hannah Arendt, y la epistemología, estando especialmente interesada en las relaciones entre la filosofía y la matemática, física y biología.

## 1. Introducción

A pesar de que convivimos con el cambio y estamos acostumbrados a que las cosas cambien, este hecho resulta mucho más problemático de lo que a primera vista pueda aparentar.

Hablamos de cambio cuando las propiedades de un *mismo* objeto se modifican con el paso del tiempo. Por ello, presuponemos que el objeto que experimenta el cambio conserva su identidad a lo largo de todo el proceso. No obstante, atendiendo a la Ley de Leibniz, dos objetos son idénticos si y sólo si comparten todas sus propiedades. Esto nos fuerza a afirmar que el objeto que encontramos al inicio de un proceso de cambio, y el objeto resultante de él, no son el mismo, ya que a través de dicho proceso las propiedades se han visto alteradas y ya no comparten, pues, todas ellas.

Pareciera entonces que más que haber cambio respecto de un objeto, lo que hay es sólo una continua sucesión de objetos que dejan de existir y otros que devienen existentes. Este es el puzle del cambio: ¿cómo hablar de cambio si éste presupone la permanencia de una identidad y al mismo tiempo el cambio de propiedades que en él tiene lugar nos imposibilita afirmar que se mantiene una identidad a lo largo del cambio?

Ante esta problemática conviene distinguir entre la *identidad numérica*—a la cual hace referencia la Ley de Leibniz—y la *identidad cualitativa*. Mientras que la primera se refiere a la identidad de un objeto respecto de sí mismo, la segunda apela a la igualdad de cualidades. Con ello podemos afirmar, por ejemplo, que si una persona introduce su camiseta verde en la lavadora y más tarde la saca desteñida de color blanco, no es que la camiseta verde haya dejado de existir y una camiseta blanca haya comenzado a existir. Se trata, más bien, del mismo objeto—conserva su *identidad numérica*—, a pesar de

---

que sus propiedades hayan variado—y con ello, no conserve su *identidad cualitativa*—.

Así, podemos afirmar que un objeto *persiste* en la medida en que el cambio que ha experimentado no resulta sustancial. Es decir, en la medida en que no resulten alteradas las propiedades necesarias y suficientes para que siga siendo la entidad que es—manteniéndose la *identidad numérica*—.

No obstante, el puzle del cambio no queda resuelto del todo con esta distinción entre identidad numérica e identidad cualitativa, tal y como ejemplifica la *Paradoja del barco de Teseo*. En ella, como se verá más adelante—Sección 2—, un elevado cambio de propiedades por medio del cambio de las piezas que conforman tal barco hace que resulte, por lo pronto, paradójico afirmar que se ha mantenido la *identidad numérica* del barco. Tal carácter paradójico se pone de manifiesto tanto en la versión de Hobbes (2000) como de Hughes (1997), versiones ambas que trataré en la siguiente sección. Elaboraré una solución a todas ellas por medio de la noción de *conformación*, la cual apela a una relación entre entidades de un mismo tipo primario<sup>1</sup> que se encuentran en un mismo espacio y tiempo—como se presentará más en detalle en la Sección 3—.

---

1 Con «tipo» apelo a clases de objetos y al decir «tipo primario» me refiero a la respuesta que se daría al respecto de algo cuando se pregunta: ¿qué es? El tipo primario recoge, pues, la definición de lo que es algo, y nos permite así identificar los objetos que quedan recogidos bajo sí mismo. A su vez, establece las propiedades esenciales de un objeto—aquellas propiedades que le hacen ser lo que es— y determina con ello los cambios que puede soportar tal objeto sin dejar de existir—pues dichos cambios serán aquellos que no afecten a sus propiedades esenciales—. Así, por ejemplo, cuando alguien pregunta: “¿qué es eso que veo circular por la carretera?” y otra persona le responde: “es un coche”, le está indicando el tipo primario de dicho objeto. Al decir que eso es un coche está señalando que es un automóvil destinado a transportar personas y con una capacidad que no supera las siete plazas—definición recogida del Diccionario de la Real Academia Española—. Esta definición ya nos indica que, si a un coche le añadimos cuarenta plazas más, dejará de ser un coche para pasar a ser otra cosa, como, por ejemplo, un autobús. Es decir, establece que es propiedad esencial de un coche no tener más de siete plazas y que, si se viera alterada dicha propiedad esencial, ese objeto dejaría de ser un coche.

Ahora bien, este tipo de relación propuesta como solución se ve amenazada directamente por un principio metafísico tan intuitivo y aceptado como es el Principio de Locke, el cual sostiene que dos entidades de un mismo tipo no pueden estar en un mismo espacio y tiempo (Locke 2005). Sin embargo, como se tendrá ocasión de desarrollar en detalle—Sección 4—, las respuestas ofrecidas a paradojas como la del barco de Teseo que respetan tal principio acarrearán serios problemas y dificultades. Tales dificultades y problemas serán evitados por la solución aquí elaborada, lo que hace que ésta, a pesar de que contradiga el Principio de Locke, resulte preferible a aquellas soluciones que respetan dicho principio.

## **2. El problema del cambio en la paradoja del barco de Teseo: versiones de Hobbes y Hughes**

En la *Paradoja del barco de Teseo*, se nos narra que, tras la muerte de Teseo, habiéndose quedado su barco en el puerto de Atenas, se comenzaron a sustituir las partes de dicho barco, a medida que se iban deteriorando, por otras del mismo material y con la misma forma que las originales. Tras cierto periodo de tiempo, todas las piezas del barco se encontraban cambiadas.

La pregunta que entonces nos surge, poniéndose de manifiesto en ella el puzle del cambio, es: ¿sigue siendo ese barco el mismo barco? ¿Podemos decir que ese barco con todas las partes renovadas es el barco de Teseo y no otro? ¿Continúa existiendo el barco de Teseo a pesar de todos los cambios?

Lo paradójico aquí reside en el hecho de que tras la renovación completa pareciera que estamos ante un barco completamente distinto al de Teseo. Pero, no obstante, en la medida en que un barco persiste tras la renovación de cualquiera de sus partes, deberíamos afirmar que el barco de Teseo continúa existiendo. Es decir, tenemos y no tenemos el barco de Teseo tras la completa

---

renovación de sus partes.

Hobbes, en su escrito *De Corpore* (2000) ofrece una nueva versión de esta paradoja. Él añade que, una vez están reemplazadas todas las partes del barco de Teseo por otras nuevas, se emplean todas aquellas partes originales que se habían desmontado para construir al lado otro barco (Hobbes 2000: 122–3). Llamaremos a ese barco construido con las piezas originales al lado del renovado «barco B».

Tal situación problematiza la cuestión de si el barco de Teseo es el renovado o el reconstruido, ya que un barco continúa existiendo —conserva su *identidad numérica*— tanto tras la renovación gradual de sus partes, como tras su deconstrucción y reconstrucción. Como ya veníamos viendo desde la introducción y, tal y como nos muestra el puzzle del cambio, resulta intuitivo que un barco persista a cualesquiera de tales cambios. Pareciera, pues, que tenemos un mismo objeto en dos espacios distintos, es decir, nos encontramos con el *puzzle de la fisión*, como si el mismo barco se hubiera dividido en dos. Cierta objeto continúa existiendo—el barco de Teseo renovado y situado en el espacio e1—y otro idéntico a él comienza a existir—el barco B construido en el espacio e2 con las piezas que se habían quitado y que también parece ser el de Teseo—.

No obstante, es imposible que un mismo objeto posea dos localizaciones espaciales distintas en un mismo tiempo, de ahí lo paradójico de este caso, y en consecuencia, resulta necesario que uno sólo de los barcos sea el de Teseo y el otro no.

Más allá de Hobbes, otros filósofos ofrecieron también nuevas versiones de la *Paradoja del barco de Teseo*, como es el caso de Hughes (1997). En su versión, el barco de Teseo se encuentra dentro de un museo, mientras que el de su amigo Stathis está en el puerto. Tras el cierre del museo, se van cogiendo

piezas del barco de Teseo para renovar el de Stathis, hasta que se alcanza la renovación completa.

Hughes considera que en ese momento se encuentran ambos barcos—el de Teseo y el de Stathis—en un mismo espacio y tiempo (Hughes 1997: 53–4). Ello se debe a que podemos afirmar que un barco sobrevive tanto a la renovación gradual de sus partes—por lo que el barco de Stathis persiste y continúa existiendo—, como a su deconstrucción y reconstrucción—de manera que el barco de Teseo también sigue existiendo—. Lo paradójico en esta versión radica en que parece que podemos afirmar tanto que el barco que está en el puerto es el barco de Teseo, como que aquel barco es el de Stathis.

A continuación, en la siguiente sección, habiendo presentado ya las diferentes versiones de la paradoja aquí tratada, elaboraré una solución a ellas sirviéndome de la que he denominado como relación de conformación.

### 3. Una posible solución desde la noción de conformación

#### 3.1 *Aclaración terminológica*

En este apartado elaboraré una comparación entre este nuevo tipo de relación que aquí planteo y otros tipos de relaciones entre entidades—la conformación, la composición y la identidad—, con miras a evitar toda confusión y facilitar la comprensión de esta nueva noción de conformación. Comenzaré señalando las definiciones de todos estos tipos de relaciones:

**Conformación:** relación entre entidades de un mismo tipo primario en un mismo espacio y tiempo

**Constitución:** relación que se establece entre entidades de distinto tipo primario en un mismo espacio y tiempo

---

**Composición:** relación que se establece entre las partes y el todo del que aquellas son partes

**Identidad:** siguiendo la Ley de Leibniz, relación que se da entre entidades que comparten todas sus propiedades

Focalizándonos ahora en la relación de constitución—para ver posteriormente sus diferencias respecto de la conformación—, encontramos un amplio desarrollo en la reflexión de la filósofa Lynne Baker (1999).

Según ella, un objeto *constituye* a otro cuando, siendo tipos distintos de objetos, se encuentran en un mismo espacio y tiempo. Así ocurre, por ejemplo, cuando un trozo de arcilla constituye una estatua al ser moldeado. En un inicio teníamos el trozo de arcilla deformable, pero en cuanto un artista le da cierta figura, el trozo de arcilla pasa a constituir una estatua. Pudiéndose afirmar entonces que tenemos dos objetos distintos—un trozo de arcilla y una estatua—en un mismo espacio y tiempo. A su vez, en la medida en que los objetos relacionados por medio de la constitución pertenecen a tipos primarios distintos, cada uno de los objetos no sobrevive a los mismos cambios. Es por esto por lo que, si deformamos el trozo de arcilla que constituía la estatua, ésta última dejaría de existir mientras que el trozo de arcilla persistiría.

No estaríamos en estos casos ante una relación de *conformación* en la medida que, a pesar de que tanto en la conformación como en la constitución nos encontremos con dos entidades en un mismo espacio y tiempo, en el primero de los casos tales entidades pertenecen son del mismo tipo primario y en el segundo caso pertenecen a distintos tipos primarios.

Asimismo, la conformación también se diferencia de una relación de composición, pues esta última trata de una relación entre partes y un todo, mientras que la conformación es una relación entre objetos, pudiendo ser cada uno

de esos objetos un «todo» conformado de partes. Por ejemplo, hablamos de relación de composición cuando nos referimos a la relación que se establece entre las patas de una silla y la silla misma, pues las patas son partes de la silla que es el todo. Por consiguiente, decimos que las patas componen la silla.

Por último, cabe remarcar la distinción entre la relación de identidad y la de conformación. Es cierto que, dado que los objetos en relación de conformación son de un mismo tipo primario, poseen idénticas propiedades esenciales—siendo éstas las que caracterizan a cada tipo de objeto—. Todo ello dificulta la tarea de poder distinguir entre ambos objetos—entre el conformador y el conformado—. No obstante, si no pudiéramos distinguirlos, entonces no podríamos afirmar que se tratan de dos objetos distintos y tendríamos que sostener que se trata de una única entidad y que, por tanto, la relación que se da entre ambos es de identidad. Sin embargo, aun compartiendo ambos objetos todas las propiedades esenciales, existen otros tipos de propiedades que no son compartidas entre ambos, como se verá más adelante en los casos concretos de resolución de las paradojas.

Con todo, queda establecida la posibilidad de que en el mundo se den, efectivamente, relaciones que, no siendo ni de constitución, composición o identidad, lo sean de conformación<sup>2</sup>.

### **3.2. Soluciones a las versiones de la Paradoja del barco de Teseo**

En adelante, habiendo ya aclarado terminológicamente la noción de confor-

<sup>2</sup> Nos podríamos preguntar entonces por el carácter temporal o permanente de dicha relación. Dicho en otras palabras, ¿puede un objeto que conforma a otro, dejar de conformarlo en algún momento? ¿Es la conformación una relación temporal o una vez se establece, se vuelve permanente? Un objeto, una vez pasa a estar conformado por otro, sólo podrá existir a partir de entonces como objeto conformado. Si tenemos una mesa A conformada por una mesa B, aquella sólo puede seguir existiendo en virtud de estar siendo conformada por la mesa B. Si quemamos la mesa B y ésta deja de existir, deja de existir con ella la mesa A—ambas sobreviven a los mismos tipos de cambios—. En consecuencia, una vez un objeto pasa a estar conformado por otro, aquél sólo puede existir en tanto que objeto conformado.

mación, me serviré de ella para resolver las distintas versiones de la paradoja en relación con el barco de Teseo.

Centrémonos primero en la versión original de la paradoja. La solución que propongo en este artículo trata de conciliar la persistencia del barco de Teseo al cambio mereológico de renovación de sus partes, con la composición de un nuevo barco—al que llamaremos «barco C»—.

Al inicio del proceso de renovación las primeras nuevas partes colocadas componen el barco de Teseo. Sin embargo, llega un punto en el que tales partes que sustituyen a las originales no van componiendo ya sólo al barco de Teseo, sino a un nuevo barco—el barco C—, sin que ello implique que el barco de Teseo deje de existir. Es decir, al mismo tiempo que se está renovando el barco de Teseo, las partes renovadas van componiendo, en el mismo espacio y tiempo, al barco C.

Así las cosas, al final del proceso de cambio podemos afirmar que tenemos dos barcos, el de Teseo y el barco C, en un mismo espacio y tiempo, y afirmo que la nueva relación que se da entre ambos es de conformación. El barco *C conforma* el barco de Teseo.<sup>3</sup> En consecuencia, el barco de Teseo persiste

<sup>3</sup> Si las tablas usadas para renovar el barco de Teseo se hubieran usado, no para tal renovación, sino para construir otro barco al lado del de Teseo, darían lugar a un nuevo barco, el que hemos llamado «barco C». De lo que se trata es de poner de manifiesto que, empleándose esas mismas tablas para la renovación del barco de Teseo, siguen dando lugar al barco C, sólo que, en este caso, tal barco C conforma al barco de Teseo. El barco resultante de renovar todas las tablas del barco de Teseo y el barco que pudiéramos haber construido al lado de Teseo con esas mismas tablas—en vez de emplearlas para su renovación—son el mismo, el barco C. Sólo que en el primer caso el barco conforma el barco de Teseo y en el segundo caso no coexisten en un mismo espacio. Lo único que cambia es la relación entre el barco C y el barco de Teseo. Mientras que cuando ocupan diferentes espacios la relación entre ambos es estar uno *al lado del* otro; cuando se encuentran en un mismo espacio y tiempo, uno *conforma* al otro. Se me podría objetar que, en el primer caso el barco C posee una posición espacial distinta de la que posee en el segundo caso, y por ende, deben tratarse de barcos distintos—pues no comparten todas las propiedades, como ocurre con la posición, y por ende, no pueden ser idénticos—. Sin embargo, sucede que nunca se pueden dar ambos casos a la vez, de ahí que nunca tengamos dos «barcos C» en dos sitios distintos, pudiéndose afirmar que hablamos siempre del mismo barco—pues nunca habrá otro barco C en otro lugar al

a lo largo de todo el proceso de cambio. Antes de ser renovado era sólo un barco compuesto de partes y tras todo el proceso de renovación es un barco conformado por otro. Por tanto, seguimos teniendo el barco de Teseo, aunque en su mismo espacio y tiempo tengamos también otro barco—el barco C—que lo conforma.

No podríamos afirmar que el barco C compone el barco de Teseo porque el barco C no es una parte del barco de Teseo, sino que abarca su totalidad, de ahí que se trate de una relación entre objetos distintos y tengamos que hablar de conformación y no de composición. Es decir, en este momento, sin embargo, en el que tenemos dos objetos compuestos al completo—el barco de Teseo y el barco C—, no podemos ya hablar, refiriéndonos a tales de objetos, de relación de *composición*, en la medida que no se trata de una relación entre unas partes y el todo, sino entre dos objetos, que además son objetos del mismo tipo primario.<sup>4</sup> El barco C no es una parte del barco de Teseo, sino que lo conforma en su totalidad. Es un todo que conforma a otro todo, no una parte que resulte un componente de un todo.

Ciertamente cada uno de los barcos en la relación de conformación son un objeto compuesto de partes, y las partes de ambos son espacio-temporalmente coincidentes. Pero, reitero, en la relación de conformación no estamos considerando la relación de cada uno de los barcos con sus partes, sino la relación entre un barco y el otro.<sup>5</sup>

---

mismo tiempo—. O las piezas del barco C son empleadas para renovar el barco de Teseo—y acabamos con el barco C y el de Teseo en un mismo espacio y tiempo—o son empleadas para construir el barco C al lado del de Teseo.

4 Me apoyo para esta argumentación en las definiciones establecidas en el apartado § 3.1.

5 Claro que podemos afirmar tanto para la relación de composición como para la relación de conformación, que cada una de ellas se da entre dos entidades. Sin embargo, en la primera, una de las entidades ostenta el estatus ontológico de «parte» en relación con el objeto del que es dicha parte—habiéndome referido a tal objeto como el «todo» a la hora de hablar de la relación de composición como aquella entre las partes y el todo—. En el caso de la conformación, ambas entidades relacionadas pueden tomarse como «todos», esto es, como entidades

---

Vayamos ahora a la versión planteada por Hobbes. Aquí también la noción de conformación nos permite resolver la paradoja. Hobbes traía a colación el puzle de la fisión. Nos encontrábamos en una situación en la que dos barcos parecían ser el barco de Teseo: el barco renovado por completo y el barco construido con las tablas que se han ido quitando del barco original a lo largo del proceso de renovación—el barco B—.

Acorde al planteamiento expuesto en torno a la noción de conformación, propongo que el barco de Teseo es aquel renovado por completo, es decir, aquel conformado por lo que se ha denominado «barco C», y no el barco B. Es decir, que contrariamente a lo que motiva la paradoja, en realidad no hay un mismo barco en diferentes espacios. Esto se debe a que la relación entre el barco de Teseo sin renovar y el barco renovado por completo, es distinta a la relación entre aquel y el barco B (Lowe 1983).

Denominábamos «barco C» a aquel compuesto por las piezas renovadas, y al reconstruido con las partes originales que habían sido reemplazadas, lo habíamos llamado «barco B»—véase la Sección 2—. Ahora bien, Lowe argumentaría como objeción a mi postura que el barco C es el barco de Teseo, estableciendo una relación de identidad entre ambos y no de conformación—pues el barco de Teseo se iría apropiando de las piezas del barco C hasta ser idéntico con él—. Sin embargo, considero que cabe cuestionar que dicha relación sea de identidad.

No podemos afirmar que se trate de una relación de identidad puesto que podemos encontrar propiedades diferenciadoras entre los dos barcos que se encuentran en un mismo espacio y tiempo. En cambio, dos entidades que están en una relación de conformación sí pueden no compartir todas las propiedades. Durante la renovación del barco de Teseo, las nuevas partes que

---

independientes la una de la otra en el sentido de que ninguna es parte de la otra.

iban sustituyendo a las antiguas, acaban por componer un nuevo barco, el barco C, que no es idéntico al de Teseo—el barco de Teseo, por ejemplo, ha recorrido largos trayectos con este abordaje y sufrido un desgaste por ello, no así el barco C—. Por tanto, la relación entre el barco de Teseo y el barco C no es de identidad, sino de conformación.

Estoy de acuerdo con Lowe (1983: 221) a la hora de decir que señalaría al barco C para referirme al barco de Teseo. Sin embargo, me distancio de su postura en tanto en cuanto no sostengo que la relación entre ambos sea de identidad, sino que afirmo que es de conformación. Si la relación entre ambos fuera de identidad, no podríamos encontrar ninguna propiedad diferenciadora entre ambos. Sin embargo, como se ha señalado más arriba, ocurre lo contrario. Así, conformando el barco C al barco de Teseo, queda resuelto el puzle de la fisión.<sup>6</sup>

Vayamos ahora a la versión de Hughes, donde las piezas del barco de Teseo habían sido empleadas para renovar las piezas del barco de Stathis que estaba en el puerto. La noción de conformación nos vuelve a permitir dar una respuesta a la cuestión acerca de cuál de los dos barcos se encuentra ahora en el puerto.

Al igual que Hughes (1997: 53–4), afirmo que son dos los barcos que se encuentran en un mismo espacio y tiempo al final del proceso de renovación. Ahora bien, en mi caso, especifico que tal relación es una relación de conformación, de forma que el barco de Teseo acaba por conformar al barco de

<sup>6</sup> Se podría objetar, y con acierto, el carácter contraintuitivo de esta resolución del puzle de la fisión en la versión hobbesiana de la *Paradoja del barco de Teseo*. Ciertamente, el propio Teseo no dudaría en afirmar que el barco que se corresponde con el suyo no es el C sino el B. Ahora bien, una discusión de esta objeción llevaría a su vez a otra discusión en torno al papel que han de cumplir las intuiciones y su grado de relevancia a la hora de elaborar teorías metafísicas. Ello nos haría desviarnos del foco del presente artículo que es presentar la noción misma de *conformación* a raíz del paradójico caso del barco de Teseo. Quede, no obstante, señalada la objeción, al respecto de la cual cabe dar mi agradecimiento al revisor que me la planteó.

---

Stathis tras haberse renovado por completo este último.

Podemos afirmar que no estamos tampoco aquí ante una relación de identidad. Pues, por ejemplo, sólo el barco de Stathis posee en este caso la propiedad de estar conformado por otro barco, siguiendo aquí un razonamiento análogo al de Koslicki cuando sostiene que existe una propiedad tal como la de «estar constituido por algo» (2004: 331, 337).

No obstante, alguien podría objetar, en relación a esta versión de la paradoja, que lejos de darse una noción de conformación, lo que ocurre es que el barco de Stathis se va apropiando de las tablas del barco de Teseo—como defendería, por ejemplo, Lowe (1983)—. Ahora bien, ante esta posible objeción, cabe señalar que, si se afirmara que el barco de Stathis se apropia de las tablas del barco de Teseo, tendríamos que sostener que tales piezas pasan a ser de Stathis y dejan de ser de Teseo. Pero esto llevaría a que el barco de Teseo dejara de existir y, no obstante, pudiera volver a la existencia. Pues, se podrían volver a deconstruir las piezas que eran antes del barco de Teseo y habían sido colocadas en el de Stathis, para montarlas de nuevo, obteniendo con ello el barco de Teseo.

Sin embargo, en la medida en que una entidad no puede comenzar a existir en dos momentos distintos, cabe afirmar que el barco de Teseo nunca dejó de existir y que, por tanto, al final del proceso de renovación sigue presente, sólo que conformando el barco de Stathis, también existente (Hughes 1997).

A su vez, a raíz de la versión de Hughes a la *Paradoja del barco de Teseo*, surge otra posible objeción hacia la relación de conformación. Pues ésta no ofrece un criterio para saber en qué momento podemos afirmar que se ha trasladado el barco de Teseo y este conforma al de Stathis.

Como se comentó más arriba, esto no ocurre tras la renovación de la primera pieza, ni de la segunda, ni de la tercera, etc.—curiosos saltos darían si

---

no los barcos—. Pues, en todos esos casos el barco de Teseo es el conjunto de piezas restantes en el museo y no las piezas trasladadas y puestas en el barco de Stathis. Es decir, el conjunto de piezas formado por todas las piezas del barco de Teseo menos una o unas pocas que le han sido quitadas, tiene *más reclamo*—«*better claim*», como diría Hughes (1997)— de ser considerado como el barco de Teseo. El proceso de renovación debe estar ya avanzado para que podamos afirmar que el barco de Teseo ya no está en el museo, sino en el puerto, conformando el barco de Stathis. Sin embargo, resulta difícil establecer un punto exacto para ese «traslado».

Ahora bien, en la conformación, dado que ésta consta de una relación entre entidades de un mismo tipo, sus propiedades esenciales<sup>7</sup>, a la par que los cambios que pueden experimentar sin que estas se alteren y se mantenga su identidad numérica, coinciden.

Pongamos el caso de que alguien habla del barco de Stathis creyendo que sólo está presente tal barco cuando, en realidad, está ya el barco de Teseo conformando al de Stathis. Lo que esa persona diga respecto del barco de Stathis en relación con los cambios que puede asumir, a sus propiedades esenciales, etc., son enunciados que igualmente podrían ser dichos del barco de Teseo conformando al de Stathis. Decir, por ejemplo, que cierta entidad que tenemos en frente no seguiría existiendo si fuera quemada, es tan verdad para el barco de Stathis, como para el barco de Teseo conformando el barco de Stathis. Quizá hay momentos en los que no podemos saber con exactitud cómo es el mundo—momentos de duda en los que no estamos seguros de si tenemos el barco de Stathis o el barco de Teseo conformándolo—, pero a pesar de ello podemos hablar del mundo con sentido.

---

<sup>7</sup> Al hablar de «propiedades esenciales» apelamos a aquellas propiedades que hacen a cierto objeto ser lo que es y sin las cuales ya no podría ser aquello que es. Es por ello que los objetos de un mismo tipo primario poseen las mismas propiedades esenciales.

Ciertamente, esta cuestión del «paso» de tener sólo el barco de Stathis a tener el barco de Teseo conformando a aquel—o, dicho en relación con la versión original de la paradoja, el «paso» de tener el barco de Teseo a tener el barco C conformando al de Teseo—es uno de los puntos más críticos de la tesis que aquí defiendo en relación con la conformación.<sup>8</sup> Sin embargo, en el texto se ha tratado de mostrar que, incluso reconociendo en este punto cierta incertidumbre epistemológica, a pesar de que no se pueda establecer un criterio para determinar la transición de tener un sólo barco a tener dos, podemos hablar del mundo coherentemente. Ello es gracias a que la relación de conformación se establece entre objetos de un mismo tipo primario—en este caso, entre dos barcos—, por lo que a la hora de caracterizar ontológicamente los objetos del mundo, tanto un barco como un barco conformado por otro barco, poseen las mismas propiedades esenciales y sobreviven a los mismos cambios.

#### 4. El Principio de Locke como objeción

No pasa desapercibido el ataque que esta propuesta supone hacia el *Principio de Locke*, según el cual dos objetos de un mismo tipo no pueden estar en un mismo espacio y tiempo (Locke 2005: 310–11)<sup>9</sup>. Ahora bien, la relación de conformación consiste justamente en la coexistencia espacio-temporal de dos objetos. Por ende, esta relación entra en contradicción con aquel principio.

Esto supone una fuerte crítica a la tesis que aquí he tratado de defender, en la medida en que el Principio de Locke resulta muy intuitivo y ampliamente aceptado. Motivo por el cual alguien podría sugerir que se retirara la solución

---

<sup>8</sup> Como bien me han sabido señalar los revisores de este artículo; pues tal dificultad da pie a un caso sorites.

<sup>9</sup> Fíjese que la relación de constitución, a pesar de afirmar—al igual que la conformación—la coexistencia de dos entidades en un mismo espacio y tiempo, no contradice al Principio de Locke, en la medida en que, como señala Wiggins (1968), tales entidades son de distinto tipo primario.

a la *Paradoja del barco de Teseo* aquí propuesta, en la medida en que no es coherente con el aquel principio metafísico. Quedan, pues, dos opciones: o aceptar el Principio de Locke y plantear una solución que lo respete, o contradecirlo y quedarse con la solución con base en la relación de conformación.

No obstante, en esta sección mostraré cómo, rechazándose mi propuesta y adhiriéndose a otra que respete el principio lockeano, se adopta un planteamiento que acaba por resultar más problemático que el propuesto anteriormente. Por consiguiente, resultará más favorable mantener la resolución que a lo largo de todo el presente artículo vengo desarrollando.

Me centraré, en concreto, en dos soluciones a la *Paradoja del barco de Teseo* que tratan de respetar el Principio de Locke. Por un lado, en aquella que, con miras a respetar el principio, afirma que la renovación de piezas del barco ha provocado un cambio tan grande que no podemos afirmar que estemos ante el barco de Teseo, sino ante otro nuevo. De esta forma, sólo tendríamos a un objeto en cierto espacio y tiempo, pues el barco de Teseo habría dejado de existir y otro nuevo habría devenido existente.

Por otro lado, me centraré en la respuesta que elabora Simons (1987), algo más enrevesada que el anterior caso considerado, al distinguir entre dos tipos de barco: el barco como *forma constante* («*form-constant ship*») y el barco como *materia constante* («*matter-constant ship*»).<sup>10</sup>

10 Se podrían discutir más opciones que tratan de salvaguardar el principio lockeano, como acertadamente me han señalado los revisores de este artículo. Pero, con miras a no desviar el artículo de su foco principal —la presentación de la relación de *conformación* y su aplicación para la resolución de las paradojas vinculadas con el barco de Teseo—, no desarrollaremos tales opciones en detalle aquí. Baste mencionar, por ejemplo, el intento de Lowe (1983) de salvaguardar el Principio de Locke por medio de su noción de *apropiación*, que, no obstante, puede dar lugar a respuestas también profundamente contraintuitivas (Hughes 1997)—que era justo lo que se trataba de evitar salvaguardando aquel principio—. También se podría intentar dar una respuesta a estas paradojas, conforme al Principio de Locke, mediante un enfoque cuatrodimensionalista—esto es, entendiendo que el barco no es sólo un objeto extendido en las tres dimensiones espaciales, sino también en una cuarta dimensión temporal, compuesto, por tanto, de *partes temporales*—. Ahora bien, esta caracterización

A la hora de resolver la versión original de la paradoja, se podría tratar de dar una solución coherente con el Principio de Locke afirmando que el barco que se obtiene tras el proceso de renovación no es el barco de Teseo, sino otro nuevo que, al igual que el anterior, pertenece al mismo tipo primario «barco». No obstante, en este caso, en todo momento sólo habría un sólo barco en un mismo espacio y tiempo, respetándose, así, el Principio de Locke.

Así las cosas, el barco de Teseo habría dejado de existir y otro barco distinto habría comenzado a existir—nunca coincidiendo dos barcos en un mismo espacio y tiempo, sino quedando reemplazado uno por otro—. Habría que establecer para ello cierto porcentaje de partes cambiadas a partir del cual no se pueda decir que el barco que ha sufrido esa renovación continúe siendo el mismo. No obstante, ello acaba por negar la transitividad propia de la relación de identidad.

Si se establece, por ejemplo, que se pueden cambiar hasta un 5% de las partes de un barco para que siga siendo el mismo barco, entonces, al cambiarle a un primer barco—llamémosle D—un 3% de sus partes, se podría decir que se obtiene un segundo barco—llamémosle E—que es idéntico al barco D. Sin embargo, si al barco E se le vuelve a cambiar otro 3% de sus partes—cambiándose otras partes distintas a las que ya se habían cambiado—, se obtiene un tercer barco—llamémosle F—que sería idéntico al barco E, pero no a D—pues, entre el primer barco y el tercero se han cambiado más de un 5% de las tablas—. Por consiguiente, tendríamos que decir que el barco F es idéntico a ontológica de los objetos no está tampoco exenta de discusión y resulta problemática en diversos puntos—cabe discutir si tales partes temporales son *instantáneas*, correspondiendo cada instante de tiempo a una parte temporal, o *extendidas*, donde las partes temporales ocupan intervalos de tiempo. A su vez, en la medida en que para un cuatrodimensionalista un objeto es la suma mereológica de sus partes temporales, cabe preguntar qué clase de conexión es esa que se establece entre las partes temporales y dónde queda el objeto resultante de tal suma, ¿en un nivel superior por encima de sus partes? ¿Qué «lugar» sería ese? Y, en caso contrario, ¿cómo saber si no que las diversas partes que se manifiestan en diversos tiempos corresponden a un mismo objeto? —.

E, pero no a D, lo cual sería incompatible con la transitividad de la identidad.

Para ver más en detalle esta cuestión de la transitividad de la identidad, pongamos el ejemplo de que tenemos tres objetos: el objeto 1, el objeto 2 y el objeto 3. Si el objeto 1 es idéntico al objeto 2 y el objeto 2 es idéntico al objeto 3, no podemos sino afirmar que el objeto 1 tiene que ser también idéntico al objeto 3. Pues no podría el objeto 2 ser idéntico tanto al objeto 1 como al objeto 3 sin que estos dos últimos fueran a su vez idénticos entre sí. Sin embargo, esto es justo lo que se incumple en el caso anterior.

En consecuencia a todo ello, los diversos problemas que acarrea esta solución coherente con el Principio de Locke nos impiden poder asumirla como resolución a la *Paradoja del barco de Teseo*.

En cuanto a Simons (1987), éste trata de dar una solución que respete el principio lockeano afirmando que, tras todo el proceso de renovación del barco de Teseo, se tienen, no dos barcos, sino dos *artefactos* («*artifacts*»). Un barco como forma constante («*form-constant ship*») y un barco como materia constante («*matter-constant ship*»). Para Simons, en referencia a la versión de la paradoja planteada por Hughes, cuando el barco de Stathis ha sido renovado por completo con las partes del barco de Teseo nos encontramos en un mismo espacio y tiempo con el barco de Stathis como forma constante y el barco de Teseo como materia constante (Simons 1987). Al tratarse de dos *artefactos* distintos no se estaría incumpliendo el Principio de Locke por mucho que se encuentren en un mismo espacio y tiempo.

Ahora bien, esta idea de Simons supone que la identidad pase a ser ambigua, que el tipo primario «barco» sea ambiguo, pues se estaría hablando de dos sentidos distintos de «barco», no de barcos como entidades. Con la palabra «barco» nos podríamos estar refiriendo en cada caso o bien al barco como forma constante o bien al barco como materia constante, de ahí la ambigüedad

que se mencionaba. Para cada caso uno tendría que aclarar a cuál de esas dos posibilidades se refiere al decir «barco».

La noción de «barco» acabaría convertida, por esto último, en lo que Field (1973) denomina como *predicado referencialmente indeterminado* («*referentially indeterminate predicate*»). Esto sería un predicado que denotaría parcialmente al barco como forma constante y al barco como materia constante, quedando indeterminada en cada ocasión la referencia que corresponde a la palabra «barco». Pero, no obstante, ocurre de hecho lo contrario. Cuando hablamos de un barco, empleamos la noción en un único sentido, y consideramos que denota determinadamente, sin ninguna clase de ambigüedad, aquella entidad, y sólo ella, que denominamos «barco».

De manera análoga a lo que ocurría en el caso anterior, los múltiples problemas que acarrea esta solución que trata de ser coherente con el principio lockeano, nos impiden aceptarla. Con todo, parece que tratar de tomar una estrategia coherente con el Principio de Locke acarrea una multitud de problemáticas que la solución que había elaborado en las anteriores secciones—Sección 2 y 3—evita. En consecuencia, mi propuesta resulta preferible a aquellas que tratan de mantener la coherencia con el principio lockeano.

## 5. Conclusión

A lo largo de este artículo he tratado de ofrecer una respuesta al puzle del cambio ejemplificado en la *Paradoja del barco de Teseo*, tanto en su versión original como en las de Hobbes y Hughes.

Para ello, apoyándome en la propuesta de Hughes, he planteado la noción de «conformación» entendida como la relación entre dos objetos de un mismo tipo en un mismo espacio y tiempo. A partir de esa exposición, he ofrecido una resolución a todas las versiones de la paradoja. Dando con ello una tematiza-

ción del nuevo tipo de relación que aquí he presentado, y habiéndola comparado anteriormente con otras relaciones con las cuales pudiera confundirse, como es el caso de la relación de composición, de constitución o de identidad.

Con todo, podemos sostener que, a pesar de que mi solución entre en contradicción con el Principio de Locke, se puede afirmar que es preferible a otras soluciones coherentes con este porque evita los problemas que estas plantean. Para ello, he mostrado, por un lado, cómo múltiples propuestas de resolución de las paradojas aquí tratadas que intentan mantener este principio resultan altamente criticables. Y, por otro lado, he expuesto cómo la negación del Principio de Locke posibilita dar una coherente y consistente respuesta a todas las versiones de la *Paradoja del barco de Teseo*.

## Agradecimientos

Seguramente nunca hubiera llegado a escribir un texto de esta temática si no fuera gracias a aquellas clases de la profesora Vanessa Triviño en la asignatura de «Filosofía de la Lógica». Dichas clases despertaron en mí un gran interés por todas estas cuestiones y problemas abordados desde la metafísica analítica. No puedo más que darle las gracias. A su vez, quisiera agradecer tanto a los revisores de este artículo, como al director de esta revista, por todas las correcciones y comentarios que hicieron a este texto y gracias a los cuales se ha conseguido alcanzar la tan pulida versión actual.

## Referencias

- Baker, L. R. (1999). Unity without identity: a new look at material constitution. *Midwest Studies in Philosophy*, 23 (1): 144–164. <https://doi.org/10.1111/1475-4975.00008>
- Field, H. (1973). Theory change and the indeterminacy of reference. *Journal of Philosophy*, 70 (14): 462–481. <https://doi.org/10.2307/2025110>
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.

- 
- Hughes, C. (1997). Same-kind coincidence and the ship of Theseus. *Mind*, 106 (421): 53–67. <https://doi.org/10.1093/mind/106.421.53>
- Koslicki, K. (2004). Constitution and similarity. *Philosophical Studies*, 117 (3): 327–364. <https://doi.org/10.1023/B:PHIL.0000016487.30612.3a>
- Lewis, D. (1979). Scorekeeping in a language game. *J Philos Logic*, 8 (1): 339–359. <https://doi.org/10.1007/BF00258436>
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Lowe, E. J. (1983). On the identity of artifacts. *Journal of Philosophy*, 80 (4): 220–232. <https://doi.org/10.2307/2026005>
- Simons, P. (1987). *Parts: a study in ontology*. Oxford University Press
- Wiggins, D. (1968). On being in the same place at the same time. *Philosophical Review*, 77 (1): 90–95. <https://doi.org/10.2307/2183184>

# Mutilación Genital Femenina y los Límites Epistemológicos del Feminismo Occidental

*Paula Odriozola Meneses\**

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*

Recibido: 5 de febrero 2025 / Aceptado: 2 de julio 2025

**Resumen:** El feminismo occidental ha definido la práctica de la Mutilación Genital Femenina (MGF) como una manifestación extrema de violencia patriarcal que atenta contra los cuerpos y los derechos humanos de las mujeres. No obstante, un abordaje adecuado de la MGF exige ir más allá de su condena moral y cuestionar los marcos epistemológicos desde los que se formula esa condena. Este artículo propone un enfoque poscolonial que cuestiona la estructura epistémica del feminismo occidental. Esta estructura ahonda sus raíces en el colonialismo y opera activamente reproduciendo jerarquías y formas de violencia simbólica al imponer sus valores y categorías como normas universales, deslegitimar prácticas, experiencias y saberes no occidentales y representar a las mujeres no-occidentales como víctimas pasivas que necesitan ser salvadas. Este enfoque salvacionista y etnocéntrico no sólo oculta distintas formas de violencia que ejerce la lógica del patriarcado y el capitalismo dentro de las fronteras occidentales contra los cuerpos de las mujeres, sino que instrumentaliza la MGF para justificar intervenciones políticas, militares y económicas en territorios previamente colonizados. Frente a esto, se plantea la necesidad urgente de un diálogo interseccional entre el pensamiento feminista y el pensamiento poscolonial. Tal diálogo no sólo requiere revisar desde qué lugares se habla o se interpreta la realidad del otro, sino también la responsabilidad ética y política de los distintos gobiernos e instituciones que dominan el orden mundial para transformar las estructuras materiales que sostienen las desigualdades y las distintas formas de violencia.

**Palabras clave:** Mutilación Genital Femenina, Feminismo Occidental, Epistemología Poscolonial, Feminismo Poscolonial

---

*\*Paula Odriozola Meneses es graduada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y cursó el Máster en Formación del Profesorado, con especialización en Filosofía, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Actualmente, centra su investigación en el cruce entre feminismo, teoría crítica y fenomenología. Su principal línea de interés se orienta hacia el estudio genealógico del deseo y la sexualidad humana.*

## 1. Introducción

La Organización Mundial de la Salud (2018) define la Mutilación Genital Femenina (MGF) como «aquellos procedimientos tradicionales que implican la alteración total o parcial de los labios genitales externos y/o la extirpación del clítoris por motivos culturales u otros motivos no terapéuticos».

El feminismo occidental ha juzgado la moralidad de la MGF asumiendo un enfoque universalista y crítico con las estructuras de poder que naturalizan la violencia contra las mujeres, considerando que la MGF es una violación de los derechos humanos (Nussbaum 1999) y una forma extrema de control y dominación del cuerpo y la sexualidad de las mujeres (Hosken 1979).

Sin embargo, esta aproximación desde el feminismo occidental parte de una perspectiva etnocéntrica y salvacionista que impide reconocer la legitimidad de otros saberes y marcos normativos y representar, adecuadamente, la realidad de las mujeres no-occidentales. Como respuesta a esta problemática, se ofrece un enfoque alternativo desde el feminismo poscolonial. Un enfoque que alude a la narrativa de los derechos humanos universales y a la crítica del sistema de dominación patriarcal, pero que también saca a la luz la epistemología colonial del feminismo occidental.

Para desarrollar esta tesis, el artículo se divide en cinco secciones principales, incluyendo la introducción. En la segunda sección, se presenta la problemática de la MGF, su naturaleza y las distintas razones religioso-culturales por las que se realiza; en la tercera sección, se identifica el posicionamiento del feminismo occidental respecto a la MGF; en la cuarta sección, se explica el enfoque epistemológico colonial del feminismo occidental y se pone en evidencia la necesidad de adoptar una perspectiva poscolonial; y en la quinta sección, se desarrolla esta perspectiva y se introduce una metodología, esta

es, el diálogo intercultural, que posibilita la convergencia entre la propuesta feminista y la crítica poscolonial.

## **2. La naturaleza de la MGF y sus razones religioso-culturales**

El concepto de la MGF hace referencia a un conjunto de prácticas tradicionales que implican la alteración o extirpación parcial o total de los genitales externos femeninos— particularmente los labios mayores, menores y el clítoris—realizadas principalmente por razones no terapéuticas, sino culturales, religiosas o sociales.

Según su menor o mayor grado de invasividad, la OMS (2018) ofrece una clasificación de distintos tipos de mutilación:

- I. La circuncisión, que consiste en cortar el prepucio del clítoris, pero conservando el clítoris, los labios menores y la parte posterior de los labios mayores
- II. Escisión, en la que se extirpa el clítoris y a veces también los labios mayores y menores
- III. Infibulación, con la que se extirpan el clítoris y los labios y se sutura toda la abertura, dejando un pequeño orificio para la eliminación de la orina y el flujo menstrual

De acuerdo con la OMS (2018), aproximadamente el 85% de los casos de MGF corresponde a procedimientos de tipo I y II, mientras que el 15% restante se asocia a formas más invasivas como la infibulación.

La MGF, con sus múltiples formas, se practica actualmente en muchos países del mundo: más de 29 países de África subsahariana, Oriente Medio, América del Sur y del Norte, Europa, poblaciones musulmanas de Indone-

sia, Sri Lanka y Malasia, y en India, una pequeña secta musulmana llamada Daudi Bohra.

El tipo de mutilación, la edad y la forma en que se practica dependen de varios factores, entre ellos, el grupo étnico al que pertenece la mujer, el país donde vive—si está en una zona urbana o rural—y su origen socioeconómico. No hay una única razón por la que se realice la MGF, sino que estas han variado a lo largo del tiempo y también dependen de la región en la que se realiza.

Aunque ninguna religión prescribe la MGF en sus textos, muchas comunidades apelan a interpretaciones religiosas para legitimar su práctica, considerándola un acto de purificación de los genitales, control del deseo sexual femenino y preparación para el matrimonio (Abusharaf 2006).

La falta de fundamento religioso convierte la MGF en una costumbre que se realiza por motivos fundamentalmente culturales y sociales (Sachedina 2009). La MGF no solo se percibe por muchas comunidades como una señal de identidad colectiva, sino que se considera una condición necesaria para que una niña se convierta en una mujer. Así, junto con las ceremonias que marcan el paso de la infancia a la adultez, muchas mujeres también la aceptan como condición de pertenencia social, pues no hacerla implica estigmatización y exclusión social.

Al comprender la naturaleza de la MGF y algunas de las motivaciones religioso-culturales que la sustentan, es necesario no solo interrogarnos sobre la dimensión ética de esta práctica, sino también sobre cómo ha sido juzgada moralmente desde los marcos del pensamiento feminista occidental.

En las siguientes secciones se analizará, por una parte, el posicionamiento del feminismo occidental frente a la MGF, destacando sus principales críticas y limitaciones al abordar prácticas culturales ajenas desde una perspectiva etnocéntrica y salvacionista. Por otra parte, se expondrán las razones por las

cuales el enfoque poscolonial resulta más adecuado para realizar un análisis moral contextualizado, al reconocer las voces de las mujeres afectadas y la necesidad de evitar la imposición de marcos normativos externos.

### 3. El feminismo occidental y su acercamiento a la MGF

El pensamiento feminista occidental comprende un conjunto de ideas y teorías que, nacidas principalmente en Europa y América del Norte, buscan la igualdad de género y la lucha contra la opresión de las mujeres. Este pensamiento, surgido en el siglo XVIII con la *Vindicación de los derechos de las mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft, ha evolucionado a lo largo de los siglos, dando lugar a diversas corrientes teóricas que interpretan y abordan la opresión de género desde distintas perspectivas. Entre las más destacadas se encuentran el feminismo liberal, el radical o el post-estructuralista.

En primer lugar, el feminismo liberal, que ha sido una de las vertientes más influyentes, se ha centrado en la búsqueda de la igualdad de derechos y oportunidades dentro de las estructuras existentes. Entre sus representantes se encuentran Simone de Beauvoir, autora de *El segundo sexo* (1949); Betty Friedan conocida por la *Mística de la feminidad* (1963) o Martha Nussbaum, quien en obras como *Sexo y justicia social* (1999) dirige el enfoque liberal hacia una perspectiva de los derechos humanos y las capacidades universales.

En contraste con esta mirada, el feminismo radical propone una crítica profunda y estructural al sistema patriarcal. Figuras clave de esta corriente teórica son Kate Millet conocida por la obra *La política sexual* (1970); Andrea Dworkin, autora de *Pornografía: hombres poseyendo a mujeres* (1981) o Catherine A. MacKinnon, quien en *Hacia una teoría feminista del estado* (1989) articula una crítica sistemática al derecho y al poder desde una perspectiva de género estructural.

Finalmente, el feminismo post-estructuralista cuestiona las categorías aparentemente universales de la teoría feminista tradicional como «mujer», «sexo» o «género», evidenciando su carácter discursivo e histórico, y propone resignificar la identidad desde la pluralidad y la performatividad. Este enfoque está representado por pensadoras como Judith Butler conocida por obras como *El género en disputa* (1990), o Luce Irigaray, autora de *Espéculo de la otra mujer* (1974).

Pese a esta diversidad de formas y perspectivas, el pensamiento feminista occidental ha logrado imponerse como el marco teórico dominante a nivel global, a menudo en detrimento de otras formas de pensamiento feminista nacidas en contextos no-occidentales. Dentro de este marco dominante, la problemática de la MGF ha sido abordada desde dos enfoques centrales: la perspectiva liberal y la perspectiva radical.

La perspectiva liberal, enraizada en el pensamiento ilustrado, apela a una narrativa de derechos y capacidades humanas universales. Autoras como Martha Nussbaum (1999) sostienen que prácticas como la MGF vulneran derechos fundamentales inherentes a toda persona, especialmente la autonomía personal y la integridad corporal. En palabras de Nussbaum: «De lo que sí nos pronunciamos en contra, por ejemplo, es de la práctica de la mutilación genital femenina, que priva a los individuos de la oportunidad de elegir su funcionamiento sexual» (Nussbaum 1999: 44)<sup>1</sup>.

Por otro lado, la perspectiva radical ofrece una mirada diferente, centrada en el patriarcado como sistema de poder estructural que oprime a las mujeres por cuestiones de género (MacKinnon 1989). Desde esta perspectiva, la MGF se define como un mecanismo patriarcal de control y opresión corporal. La

---

<sup>1</sup> Traducción propia de la cita original: «What we do speak against, for example, is the practice of female genital mutilation, which deprives individuals of the opportunity to choose sexual functioning» (Nussbaum 1999: 44).

---

autora Fran Hosken expone esta idea en *The Hosken report: genital and sexual mutilation of females* (1979), donde, según Abusharaf (2001), se define la MGF como una práctica «de mutilación sexual violenta... que ha sido perpetrada por las sociedades tribales de África... para suprimir la sexualidad de las mujeres» (Abusharaf 2001: 112)<sup>2</sup>.

Es importante reconocer la legitimidad de estos enfoques que no sólo apelan a la existencia de derechos humanos universales, sino que analizan críticamente las estructuras de poder que perpetúan la MGF, resignificando el valor de la autonomía humana, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres. Es indiscutible que la MGF constituye una vulneración grave de los derechos humanos de muchas mujeres y niñas, y que debe enmarcarse dentro de un sistema más amplio de dominación patriarcal. No obstante, lo que en este artículo se defiende es que el pensamiento feminista occidental se fundamenta en una perspectiva epistemológica colonialista que limita el análisis moral de la MGF.

Aunque esta perspectiva epistemológica se presentará en la siguiente sección, es importante evidenciar en esta sección cómo ciertos discursos emitidos por gobiernos occidentales acerca de la MGF están perpetuando una nueva forma de imperialismo simbólico y político.

La supuesta liberación de la mujer es utilizada por ellos como un instrumento discursivo para mostrar su aparente progreso con respecto a los países del Sur Global, y justificar así las políticas de intervención que son llevadas a cabo en esos territorios. Asimismo, muchos estados occidentales, lejos de

---

2 Traducción propia de la cita original: «When the report discusses female circumcision, it treats it as the violent sexual mutilation of females and contends that the operation has been perpetuated by the male-dominated tribal societies of Africa to suppress women's sexuality» (Abusharaf 2001: 112). Esta cita se extrae del artículo «Virtuous cuts: female genital circumcision in an African ontology» de Abusharaf (2001), donde la autora explora la práctica de la MGF desde una perspectiva ontológica africana.

llevar a cabo medidas estructurales para acabar con las múltiples formas de violencia y opresión que sufren las mujeres, se limitan a prohibir la MGF. Esa estrategia punitiva no sólo resulta ineficaz para erradicar la práctica, sino que, además, agrava la situación «por el hecho de que las afectadas se reafirman en las prácticas, considerándolas como un símbolo de identidad grupal y étnica, arraigado en la estructura social de sus países de origen» (LaBarbera 2009: 157).

En ese sentido, lo que se clarifica ahora es que un abordaje adecuado de la MGF exige adoptar una perspectiva poscolonial que analice críticamente los fundamentos raciales y coloniales del enfoque occidental, y que ponga en cuestión ciertas prácticas que se realizan en contextos occidentales que también implican una intervención en el cuerpo de las mujeres.

#### **4. La epistemología colonial del feminismo occidental**

El colonialismo no es un periodo o hecho histórico ya pasado, sino una estructura profunda y permanente que determina y fundamenta el modo en que se construye el conocimiento, se organizan las relaciones sociales y se moldean las distintas mentalidades y subjetividades. Es una gramática social que estructura invisiblemente nuestra manera de vivir, pensar y relacionarnos no sólo a nivel externo, sino también íntimo y subjetivo (Spivak 2008).<sup>3</sup>

Esta lógica colonial se manifiesta a través de múltiples jerarquías: jerarquías raciales, al considerar a los pueblos no blancos como inferiores; jerarquías geopolíticas, al definir al Sur Global en términos de retraso frente al progreso y la civilización occidental; jerarquías económicas al imponer el

---

<sup>3</sup> Cuando Spivak habla de «gramática social» se refiere a un conjunto estructural de normas, reglas, creencias y patrones que configuran y condicionan de manera invisible el modo en que las personas piensan, se relacionan y actúan. Es como un «código» o «lenguaje» subyacente que da forma tanto a las experiencias externas como a las internas.

---

sistema económico capitalista y considerar a los países colonizados como los proveedores de las materias primas y la mano de obra barata; y jerarquías epistémicas al universalizar el saber occidental y deslegitimar otras formas de saber.

El pensamiento feminista occidental, a pesar de sus avances en la lucha contra las opresiones de género, también se construye sobre bases epistémicas coloniales.

Una manifestación de ello es su universalismo etnocéntrico. Es decir, la idea de tomar las experiencias, perspectivas y valores particulares de las mujeres occidentales como modelo universal de lo que significa ser mujer o estar oprimida, borrando así las diferencias culturales, históricas y estructurales que existen entre mujeres de distintas regiones y contextos sociales e imponiendo una visión única de la opresión patriarcal. Asimismo, el discurso feminista occidental ha construido una visión homogénea y simplificada de las mujeres del Sur Global, representándolas como víctimas pasivas sin agencia ni capacidad de decisión (Mohanty 2003), en contraste con la mujer del Primer Mundo, una mujer educada, moderna, y empoderada que está en posición de enseñar, guiar y salvar a los demás.

Esta perspectiva epistemológica ha llevado al feminismo occidental a abordar la MGF desde una visión etnocéntrica y salvacionista de los derechos humanos (Mohanty, 2003).

Este enfoque etnocéntrico, como ya se ha apuntado más arriba, parte de la suposición de que los valores y normas occidentales son universales, desprestigiando otras formas de saber que nacen en contextos no-occidentales. A su vez, el carácter salvacionista del feminismo occidental se manifiesta en su tendencia a representar a las mujeres no- occidentales como víctimas pasivas que necesitan ser «salvadas», sin reconocer sus propias decisiones,

---

voces y resistencias.

Esta visión moralista y paternalista impide un juicio ético adecuado de la MGF, ya que, bajo la apariencia de los derechos humanos, no sólo se silencia y malinterpreta las voces y experiencias de las mujeres no-occidentales, sino que también se ignora que tienen lugar en contextos occidentales y que igualmente implican intervenciones en los

cuerpos y genitales de las mujeres. Entre estas prácticas encontramos la vaginoplastia que estrecha el diámetro de la vagina; la labioplastia que corrige la simetría de los labios; el aumento de pecho o la asignación de sexo en personas intersex.<sup>4</sup>

Aunque muchas de estas intervenciones son defendidas en nombre de la libertad individual, realmente no dejan de responder a los modelos estéticos normativos promovidos por la lógica del capitalismo y el patriarcado. Se trata de prácticas que buscan alcanzar el ideal corporal hegemónico, un ideal que estigmatiza la diversidad de vulvas, niega la ambigüedad corporal y refuerza los mandatos de género.

Así, se evidencia la incongruencia ética del feminismo occidental: mientras condena la MGF como una práctica opresiva y violenta, naturaliza o incluso promueve, bajo el pretexto de la libertad individual, prácticas que también violentan los cuerpos de las mujeres. Teniendo esto en cuenta, podemos defender que el feminismo occidental no está en disposición de realizar un análisis moral adecuado de la MGF y que es necesario, por tanto, repensar este análisis desde una epistemología poscolonial.

El pensamiento feminista poscolonial no surge entonces como una exten-

---

4 Estas intervenciones de asignación, que están a la orden del día, se realizan a personas que nacen con genitales ambiguos, para definir claramente su sexo y evitar así cualquier tipo de ambigüedad corporal. No obstante, lejos de ser intervenciones terapéuticas, estas prácticas responden a una necesidad social de mantener una concepción binaria del género, en la que sólo caben cuerpos que se ajusten a la categoría masculina o femenina.

sión del pensamiento feminista occidental, sino como una intervención crítica que busca descolonizar el saber feminista occidental, problematizando su universalismo y su tendencia a representar a las mujeres no-occidentales desde una perspectiva salvacionista.

En la siguiente sección, se presenta el enfoque poscolonial y se introduce una metodología, esta es, el diálogo intercultural, que permite llevar a cabo un análisis moral adecuado de la MGF.

## **5. Un abordaje de la MGF desde el feminismo poscolonial**

A lo largo de las anteriores secciones hemos evidenciado cómo la perspectiva epistemológica que asumen el feminismo y los gobiernos occidentales a la hora de juzgar la moralidad de la MGF se trata de una perspectiva que ahonda sus raíces en el colonialismo.

La crítica al universalismo etnocéntrico que introduce el pensamiento feminista poscolonial busca evidenciar que el patriarcado no es una estructura monolítica ni se manifiesta de manera idéntica en todas partes, sino que existen patriarcados de diversa naturaleza donde las opresiones de género se entrelazan con otras formas de opresión como el racismo y el clasismo. Así lo explica la activista Audre Lorde en un texto que forma parte de la recopilación *Esta puente, mi espalda* (1988)<sup>5</sup>:

Pero insinuar, sin embargo, que todas las mujeres sufrimos la misma opresión simplemente porque somos mujeres, es perder de vista las muy variadas herramientas del patriarcado. Es ignorar cómo esas herra-

---

<sup>5</sup> Título original de la edición castellana de *This bridge called my back* (Lorde 1981). Este libro es una recopilación de textos en forma de cartas, poemas, etc., escritos por mujeres racializadas a partir de sus propias experiencias. Es una obra importante que refleja el hecho de que la identidad de las mujeres occidentales no blancas y de clase media está atravesada por distintas formas de opresión.

mientas son utilizadas por las mujeres inconscientemente unas contra otras... como mujeres, esas diferencias exponen a todas las mujeres a diversas formas y grados de opresión patriarcal, algunas de las cuales compartimos y otras no... dentro de la comunidad de mujeres, el racismo es una fuerza real dentro de mi vida como no lo es dentro de la tuya... (Lorde 1981: 97)<sup>6</sup>

Desde este enfoque interseccional, nace una concepción de la subjetividad profundamente situada que se contrapone a la subjetividad etnocéntrica y salvacionista del feminismo occidental. Desde este nuevo enfoque, el sujeto es histórico, está encarnado en la facticidad de su existencia y su identidad se constituye en la intersección de múltiples formas de opresión. Es el «sujeto subalterno» que propone la filósofa Spivak (2008): el que, además de vivir en esa intersección de opresiones, es sistemáticamente silenciado y excluido en los márgenes.<sup>7</sup>

Asumir un enfoque feminista poscolonial no consiste en incluir simbólicamente alguna voz o discurso disidente descontextualizado, sino en colocar al sujeto subalterno en el centro. Es decir, partir de las realidades y experiencias concretas de los que habitan en los márgenes para reconocer nuevos marcos de reflexión y resistencia desde los que construir el saber. Asumir un enfoque

---

6 Traducción propia de la cita original: «But to imply, however, that all women suffer the same oppression simply because we are women, is to lose sight of the many varied tools of patriarchy. It is to ignore how those tools are used by women without awareness against each other... you fail to recognize that, as women, those differences expose all women to various forms and degrees of patriarchal oppression, some of which we share, and some of which we do not... within the community of women, racism is a reality force within my life as it is not within yours» (Lorde 1981: 97).

7 Con «sujeto subalterno» Spivak no se refiere sólo a una persona que está oprimida o excluida, sino a una figura cuya opresión está articulada de forma tan profunda que le impide tener acceso a los medios de expresión y representación. La voz del sujeto subalterno es sistemáticamente ignorada, malinterpretada o hablada por otros. Cuando se condena la MGF desde el feminismo occidental, el sujeto subalterno al que alude Spivak es la mujer no-occidental que vive en los contextos culturales donde se realiza esta práctica.

poscolonial es, en definitiva, apostar por una epistemología no etnocentrista, que reconozca la legitimidad de otros saberes y subjetividades.

El enfoque poscolonial también parte del reconocimiento de que las diferentes culturas y tradiciones que conviven en nuestro mundo no son internamente coherentes y herméticas, sino que son diversas y contienen muchas tradiciones que pueden estar luchando entre sí:

Quando consideramos culturas distintas de la nuestra, en realidad nos enfrentamos a una amplia gama de tradiciones y puntos de vista en conflicto... y, a veces, nos enfrentamos a prácticas que hacen mucho daño. Ignorar estos daños por los motivos espurios de respetar «la tradición» es claramente erróneo... (Saul 2003: 281)<sup>8</sup>

Desde este enfoque crítico que reconoce la diversidad cultural como un hecho dinámico y en transformación, algunas nociones como «autenticidad cultural» o «tradición intemporal» deben ser examinadas. Debemos efectivamente cuestionar los lugares desde los que se define «lo auténtico» o «tradicional», pues estas ideas pueden ser utilizadas desde posiciones de poder para simplificar identidades culturales complejas, ocultar conflictos sociales internos y excluir voces disidentes (Narayan 2003).

En la Sección 3 hemos visto cómo el pensamiento feminista occidental, en su vertiente más ilustrada, condena la práctica de la MGF apelando a una narrativa de derechos y capacidades universales. Así, el camino trazado hasta ahora invita a plantear la cuestión de si es posible que este tipo de narrativas universales puedan ser resignificadas desde una perspectiva poscolonial que

<sup>8</sup> Traducción propia de la cita original: «When we consider cultures other than our own, we are actually confronted with a wide range of conflicting traditions and views... and sometimes we are confronted with practices that are doing a great deal of harm. To ignore these harms on the spurious grounds of respecting ‘the tradition’ is clearly wrong» (Saul 2003: 281).

---

no reproduzca lógicas de dominación, sino que permita un juicio intercultural situado y respetuoso con la pluralidad epistémica.

Lo que en este artículo se defiende es que la crítica poscolonial a los marcos epistemológicos del pensamiento occidental no debe conducir a una postura relativista que lleve a justificar la práctica de la MGF e imposibilite cualquier posibilidad de evaluación crítica y de construcción de horizontes compartidos. En ese sentido, es posible apelar a una narrativa de los derechos humanos siempre y cuando éstos se conciban como «un producto de los procesos de autoconciencia de la opresión y la explotación y no como meras declaraciones pomposas basadas en intuiciones universalistas» (Díaz 2017: 172). Para poder juzgar la moralidad de la MGF es preciso, por tanto, trazar un puente que conecte, por un lado, las propuestas del pensamiento feminista y, por otro, la crítica poscolonial. Este puente es, efectivamente, el diálogo intercultural (Narayan 2003).

No obstante, para que un diálogo intercultural sea verdaderamente eficaz y fructífero y no perpetúe lógicas coloniales, es fundamental que se realice bajo ciertas condiciones de «humildad» y «cautela metodológica» (Narayan 2003). Esto significa que el diálogo debe comenzar por un análisis profundo de los marcos epistemológicos desde los cuales se emite el discurso, cuestionando los lugares desde los que interpretamos la realidad del otro y los supuestos culturales, políticos y filosóficos que asumimos.

La condena y la erradicación de la MGF es sólo posible si articulamos ese puente dialógico entre el pensamiento feminista y el pensamiento poscolonial reconociendo, por un lado, las raíces coloniales de nuestro pensamiento y, por otro lado, la necesidad de enfrentar todo tipo de prácticas patriarcales que violenten los cuerpos de las mujeres.

---

## 6. Conclusión

La MGF en el debate feminista plantea una problemática filosófica de gran complejidad cuyo abordaje no sólo exige problematizar categorías como «tradición» o «cultura», o desentrañar las tensiones teóricas que genera entre distintas tradiciones de pensamiento como son el universalismo o el relativismo, sino también analizar el marco epistemológico desde el cual se juzga su moralidad.

A lo largo del artículo se ha mostrado que el pensamiento filosófico occidental, junto con el saber feminista, se ha edificado sobre una estructura colonial que, lejos de haber desaparecido, sigue moldeando el modo en que se produce el conocimiento, se crean las relaciones sociales y se constituyen las subjetividades. Esta estructura reproduce distintas formas de jerarquía y violencia epistémicas que privilegian ciertas formas de existencia y saber, mientras invisibilizan, instrumentalizan o exotizan otras.

Se ha diagnosticado que interpretar la realidad de las mujeres que sufren la MGF desde este paradigma colonial implica reproducir lógicas de dominación que no sólo invisibilizan experiencias y saberes locales, sino que también movilizan una visión de la mujer del sur global como víctima pasiva y sin agencia que necesita ser salvada.

El pensamiento feminista occidental ha operado desde una perspectiva salvacionista y etnocéntrica (Mohanty 2004) que necesita ser superada a través de estrategias poscoloniales que no sólo evidencien las distintas formas de violencia que la lógica del capitalismo y el patriarcado ejerce contra el cuerpo de las mujeres dentro de las fronteras occidentales, sino también el modo en que los gobiernos occidentales han instrumentalizado la MGF para justificar sus intervenciones políticas, militares<sup>9</sup> o económicas, apelando en muchas

<sup>9</sup> Un ejemplo puede encontrarse en el discurso emitido por Laura Bush en 2001, donde

---

ocasiones a una narrativa salvacionista o civilizatoria.

Como conclusión, un abordaje adecuado de la MGF exige trazar un puente entre el pensamiento feminista, reconociendo la práctica como una forma de violencia y vulneración de los derechos humanos de mujeres y niñas, y el pensamiento poscolonial. Hemos planteado que ese puente puede ser el diálogo intercultural siempre y cuando se haya revisado previamente el marco epistemológico desde el que se realice. Es decir, siempre y cuando se revisen los lugares desde los que se emiten los discursos y los supuestos que se asumen (Narayan 2003).

Por otro lado, también cabe señalar que la construcción de horizontes éticos compartidos en relación a prácticas como la MGF y, en general, hacia un mundo más justo y libre de violencia sólo puede ser posible si se transforman las condiciones materiales que sostienen las distintas formas de jerarquía y violencia ejercidas por los gobiernos e instituciones que gobiernan el orden mundial.

Un verdadero cambio epistemológico no puede darse sin un cambio en las estructuras materiales que lo posibilitan. Por ello, es también necesario y fundamental que los distintos gobiernos e instituciones revisen y se responsabilicen de las políticas socioeconómicas históricas y actuales implementadas en los territorios previamente colonizados (Portolés 2004). Ya no es sólo una rendición de cuentas lo que se exige, sino un compromiso radical por transformar las estructuras que perpetúan las distintas jerarquías y formas de violencia.

Bajo la asunción de ese compromiso ético mundial y desde la epistemología poscolonial, estamos en condiciones de condenar moralmente la MGF al ser una práctica patriarcal que violenta los cuerpos y atenta contra los derechos de las mujeres.

---

vinculó la intervención militar de EEUU en Afganistán con la liberación de las mujeres que estaban sometidas bajo el régimen talibán.

## Agradecimientos

Se agradece profundamente las observaciones y sugerencias de los revisores y de todo el equipo editorial, que han contribuido a enriquecer significativamente este manuscrito.

## Referencias

- Abusharaf, R. M (2006). *Female circumcision: multicultural perspectives*. University of Pennsylvania Press.
- Abusharaf, R. M. (2001). Virtuous cuts: female genital circumcision in an African ontology. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 12 (1): 112–140. <https://doi.org/10.1215/10407391-12-1-112>
- Beauvoir, S. ([1949] 1998). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. ([1990] 2006). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Díaz, D. P. (2017). Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica. *Dossiers Feministes*, 22: 157-177 <https://doi.org/10.6035/Dossiers.2017.22.10>
- Dworkin, A. (1981). *Pornography: men possessing women*. New York, NY: Perigee Books.
- Friedan, B. ([1963] 2016). *La mística de la feminidad*. València: Universitat de València.
- Hosken, F. P. (1979). *The Hosken report: genital and sexual mutilation of females*. Women's International Network News.
- Irigaray, L. ([1974] 2007). *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal.
- LaBarbera, M. C. (2009). *Multicentered feminism: revisiting "The Female Genital Mutilation" discourse*. Palermo: Compostampa di M. Savasta.
- Lorde, A. (1981). "An open letter to Mary Daly" en Anzaldúa, C. M. *This bridge called my back*. Persephone press. Versión castellana (1988) *Esta puente, mi espalda*, editado por C. Moraga y A. Castillo, ISM Press.
- MacKinnon, C. A. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Harvard University Press.

- 
- Millett, K. ([1970] 2010). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Duke University Press.
- Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and social justice*. Oxford University Press.
- Organización Mundial de la Salud. (2018). *Mutilación genital femenina*.  
<https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/female-genital-mutilation>
- Portolés, A. O. (2004). Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental. *Cuaderno de trabajo* 6: 1–27.
- Sachedina, A. (2009). *Islam and the challenge of human rights*. Oxford University Press.
- Saul, J. M. (2003). *Feminism: issues and arguments*. Oxford University Press.
- Spivak, G. C. (2008). *¿Puede hablar el subalterno?* Catarata.
- Wollstonecraft, M. ([1792] 2010). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Ediciones Istmo

# Una Respuesta Filosófica Contra la Legitimación de la Vulneración de los Derechos Humanos en El Salvador

*Jaime Cabrerizo\**  
*Universidad de Málaga*

Recibido: 14 de enero 2025 / Aceptado: 2 de julio 2025

**Resumen:** Este artículo ofrece un análisis filosófico crítico de los argumentos empleados por el gobierno de El Salvador para justificar la vulneración de derechos humanos en el contexto de la «guerra contra las pandillas» bajo el régimen de excepción implementado por el presidente Nayib Bukele. A través del examen de tres argumentos—el de la Prioridad, el de la Eficiencia y el de la Democracia—, se identifica que todos ellos descansan en dos principios éticos fundamentales: el Principio de Seguridad (de raíz utilitarista) y el Principio de Democracia (de orientación positivista). El artículo propone que estos principios fundamentales son moralmente reprochables, porque pueden servir para justificar políticas sumamente indeseables. En oposición, se recupera un principio del derecho natural emotivista, particularmente el concepto de «oficio de persona». Desde esta visión, los derechos humanos se fundamentan en una responsabilidad inherente al ser humano: vivir una vida propia bajo la guía de sus capacidades críticas y epistémicas, siendo estos derechos los medios necesarios para cumplir con tal responsabilidad. Esta concepción rechaza que los derechos puedan ser vulnerados, ni siquiera en contextos de crisis. El análisis concluye que los principios invocados por el gobierno no resisten el análisis ético desde una teoría de los derechos humanos que los concibe como medios necesarios para el oficio de persona, y que cualquier intento de legitimar su vulneración es moralmente inaceptable.

**Palabras clave:** Derechos Humanos, El Salvador, Oficio de Persona, Derecho Natural, Nayib Bukele

---

*\*Jaime Cabrerizo es estudiante de tercer curso del grado de Filosofía en la Universidad de Málaga. Está encaminando sus primeras investigaciones en torno a la filosofía de Ortega y Gasset y su valor para comprender los movimientos populistas y la crisis de las democracias del siglo XXI.*

## 1. Introducción

En muchos lugares del mundo se vulneran los derechos humanos con relativa frecuencia. De todos los casos, sólo en algunos se vulneran por causa directa de los gobiernos (y no por simple omisión). Entre esos gobiernos sólo algunos reconocen abiertamente que vulneran los derechos humanos y defienden, no obstante, que lo que hacen es correcto. Un caso de esto último es el gobierno de El Salvador desde el ascenso a la presidencia de Nayib Bukele en 2019.

La situación del pueblo salvadoreño desde principios de los años 2000 es de «guerra contra las pandillas», una situación de extrema violencia en la que el Estado pierde la capacidad de mantener el orden público y la seguridad de sus ciudadanos (Roque 2021). Las políticas que ha desarrollado el gobierno en esta situación de crisis implican en algunas ocasiones la vulneración de los derechos humanos (Valiani 2023, Hurtado 2023), lo que ha abierto un debate a nivel mundial sobre las implicaciones éticas de dichas políticas: ¿es legítima la vulneración de los derechos humanos bajo determinadas circunstancias?

El gobierno de Bukele (Bukele 2022, 2024) ha respondido afirmativamente, defendiéndose ante los reclamos de la ONU (Hurtado 2023) y otros organismos internacionales, esgrimiendo argumentos que vienen a estar conducidos y fundamentados por dos principios morales que denominaré el Principio de Seguridad y el Principio de Democracia.

Este artículo sostiene que esos principios son moralmente problemáticos y que no pueden justificar la vulneración de los derechos humanos porque son principios de naturaleza utilitarista y positivista, y esto hace que entrañen dificultades teóricas y consecuencias prácticas indeseables. Más en concreto, defenderé que esos principios son excluyentes con el concepto de persona entendido como «oficio», que observo como éticamente deseable.

La estructura del artículo es la siguiente: en la Sección 2, expondré los argumentos del gobierno para justificar la vulneración de derechos humanos. Posteriormente, en la Sección 3, identificaré los principios subyacentes a dichos argumentos y profundizaré en la naturaleza de tales principios. Finalmente, en la Sección 4, mostraré cómo esos principios (y, por consiguiente, los argumentos a los que ofrecen fundamento) son éticamente reprochables porque vulneran el oficio de persona de la tradición del naturalismo emotivista (Adams 1982).

## **2. Argumentos del gobierno salvadoreño para justificar la vulneración de los derechos humanos**

La crisis de seguridad que azotaba El Salvador en la década de los 2000 consistió en la proliferación de las maras, pandillas dedicadas a distintos tipos de actividades delictivas. Estas maras surgieron inicialmente en Estados Unidos por migrantes salvadoreños que buscaban protegerse de las pandillas Chicanas y que posteriormente fueron deportados masivamente a su país de origen (Valiani 2023: 258–9).

El aumento del poder y del número de las maras en territorio salvadoreño ha sido tal que llegaron a poner en jaque «el monopolio de la fuerza del estado salvadoreño en zonas considerables del territorio nacional y degradaron a niveles intolerables la vida cotidiana de amplios sectores de la población» (Roque 2021: 239). La situación de criminalidad en 2015 era de 106 asesinatos por cada 100 mil habitantes, siendo éste «uno de los años más sangrientos, debido a que las autoridades registraron 6 mil muertes violentas» (Asamblea Legislativa 2025b). En este mismo contexto, en 2019, accede al cargo de presidente Nayib Bukele y decreta el Estado de Excepción en marzo de 2022 (Asamblea Legislativa 2023), orientado a atajar la criminalidad del país. El Estado de

Excepción estaba pensado para durar treinta días, pero ya ha sido prorrogado por los parlamentarios treinta y ocho veces (Asamblea Legislativa 2025a).

El Salvador no sólo es miembro de la ONU, sino que también ratificó en 1979 el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), que indica un deseo de hacer posibles las aspiraciones de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), pero también «impone obligaciones legales a los estados» (Valiani 2023: 270)<sup>1</sup>. El Estado salvadoreño admite explícitamente, al ratificar el PIDCP, que los derechos humanos son algo deseable que se debe proteger. Sin embargo, el gobierno de Bukele no ha actuado en consecuencia.

Valiani hace un análisis de las vulneraciones del PIDCP producidas en El Salvador durante el Estado de Excepción. Algunos de los derechos humanos que han sido infringidos son el derecho de reunión, asociación y privacidad, el derecho a un juicio justo (público, con presunción de inocencia y consejo legal), el derecho a no ser arrestado arbitrariamente, los derechos de los prisioneros (a unas condiciones dignas, a no ser torturado, etc.) y los derechos de los niños (Valiani 2023: 268–88). Durante el régimen de excepción se han registrado 386 muertes en las prisiones del país, de las cuales el 36.5% serían muertes violentas, el 33.2% por negligencia médica, el 24.3% se desconoce la causa, el 5.7% por enfermedad terminal y el 0.3% por presunto suicidio (Lemus 2025). Además, en una sola audiencia se acusó a 522 personas, impidiendo la individualización de los casos y el derecho a la defensa (Valiani 2023: 278).

Ante esta situación, la ONU ha hecho «un llamamiento a las autoridades a levantar el estado de emergencia y revisar las medidas que han introducido» (Hurtado 2023), ya que les parece que el escenario es «algo sumamente pre-

<sup>1</sup> Las traducciones de Valiani (2023) son propias: «[The ICCPR] imposes legal obligations upon states».

ocupante, especialmente considerando las consecuencias que esta situación tiene para los derechos humanos de las personas» (Ídem).

Ante esta acusación, Nayib Bukele se ha defendido<sup>2</sup> utilizando principalmente tres argumentos. En primer lugar, defiende que es necesario priorizar los derechos humanos de las personas inocentes. Así, en una reunión con el gabinete de seguridad de la Casa Presidencial, Bukele afirma:

Nadie dice que los delincuentes no tienen derechos, pero ¿por qué el enfoque es siempre en los derechos de los delincuentes y la gran mayoría de la gente honrada... a nadie le importan sus derechos?... Sí, [los delincuentes] tendrán derechos humanos, pero son más importantes los derechos humanos de la gente honrada (Bukele 2022)<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, los derechos humanos son algo susceptible de ser retirado parcialmente, igual que cuando a un preso se le retira el derecho a la libertad. Además, se sustenta en la aparente falta de lógica que existe en proteger los derechos humanos de quienes no respetan los derechos humanos de otros.

La mejor versión de este argumento sería la siguiente: si se estuviese obligado a elegir entre vulnerar los derechos humanos de un delincuente o los de un inocente, parece bastante posible que se sintiese la inclinación a vulnerar los del delincuente. Así, ya se estaría estableciendo una prioridad. Llamaré a éste el Argumento de la Prioridad.

En segundo lugar, Bukele destaca que las medidas han sido eficaces y han logrado reducir las tasas de criminalidad: «Hemos pasado... de ser el país más inseguro del mundo a ser el país más seguro del hemisferio occidental»

<sup>2</sup> En un doble sentido: 1) justificando la adecuación y corrección de sus políticas hasta ahora, y 2) resistiéndose a cambiarlas en un futuro próximo.

<sup>3</sup> Minuto 00:27 de la comparecencia.

(Bukele 2024)<sup>4</sup>.

Este argumento parece, de entrada, un argumento razonable: la situación del país era la de una gran crisis de criminalidad y, sí, se han vulnerado derechos humanos, pero la gente ahora puede vivir con seguridad, como sugieren los datos (el día 1 de mayo de 2025 se contabilizaban 895 días sin homicidios (Asamblea Legislativa 2025a), cuando, en 2015, la tasa de asesinatos fue de 106 por cada 100 mil habitantes y se produjeron más de 6 mil muertes violentas (Asamblea Legislativa 2025b, ONU 2025)). Parece, en principio, que el argumento encuentra apoyo estadístico. Llamaré a éste el Argumento de la Eficiencia.

En tercer lugar, el gobierno sostiene que esto es lo que el pueblo salvadoreño ha votado y que, por tanto, es una actuación legítima. En su discurso tras ganar las últimas elecciones con amplia mayoría, Bukele dijo «el pueblo salvadoreño ha votado por esto y esto vamos a hacer» (Bukele 2024)<sup>5</sup>.

Es un argumento que podría parecer sensato, pues cada nación debe tener el derecho a decidir sobre sus propios asuntos. Esto sirve para protegerse de la injerencia externa. Imagínese que la ONU, en lugar de fomentar el cumplimiento de derechos, promoviese alguna medida incorrecta o lesiva para nuestro país. En esa situación, sería deseable que nuestro país gozase de soberanía nacional para oponerse. Denominaré a este último el Argumento de la Democracia.

Estos son los argumentos que emplea el gobierno de El Salvador para explicar su falta de cumplimiento de la DUDH y el PIDCP, y como respuesta a las acusaciones de periodistas, gobiernos y la ONU. En la siguiente sección se investigará cuáles son los principios morales que subyacen a los argumentos y en la Sección 4 cuestionaré si se trata de principios moralmente deseables.

---

4 Minuto 16:55 del discurso.

5 Minuto 15:05 del discurso.

### **3. Los principios éticos que subyacen al argumentario del gobierno de El Salvador: utilitarismo y positivismo**

Una vez expuestos los argumentos del gobierno de Bukele, se explorará qué principios morales son los que subyacen<sup>6</sup>, para posteriormente analizar si éstos últimos son moralmente aceptables.

El Argumento de la Prioridad sostiene que, si hay que elegir entre respetar los derechos humanos de los delincuentes y los de la gente inocente, se deben priorizar los de los segundos a costa de vulnerar los de los primeros. Además, si en algún caso se terminan vulnerando los derechos humanos de personas inocentes, serán muy pocos en proporción con los derechos vulnerados a delincuentes. Como el Argumento de la Eficiencia es, en el fondo, similar a el de Prioridad<sup>7</sup>, vamos a analizarlo seguidamente, antes de pasar a ver qué principio subyace a ambos argumentos.

El Argumento de la Eficiencia se apoya en los buenos resultados obtenidos: la ONU no debería reprochar al gobierno por incumplir sus pactos de derechos humanos, dado que, a cambio, ha logrado superar una situación de crisis y mejorar sobremanera la calidad de vida de sus ciudadanos y el conjunto de la población ahora vive más seguro. Una parte de la población ha sufrido injusticias, pero gracias a eso la mayoría se encuentra mucho más segura. Este argumento esconde la premisa implícita de que si el fin es bueno, los medios son buenos. Lo que importan son los resultados de las acciones y no el camino necesario para llegar hasta ellos.

Tanto el Argumento de la Prioridad como el Argumento de la Eficiencia

---

6 Se entenderá que un principio P subyace a un argumento A cuando P se trata de una proposición más elemental y general y cuya validez o deseabilidad moral implica la validez o deseabilidad moral de A.

7 Esto es algo que me señalaron con acierto el equipo editorial y los revisores de Acto y Potencia, y que me ha llevado a reconsiderar toda la estructura argumental del artículo.

remiten a un sólo principio del que depende la deseabilidad moral de ambos:

**Principio de Seguridad:** En una situación de crisis, es permisible vulnerar los derechos humanos de unos pocos para garantizar la seguridad de la mayoría

El Principio de Seguridad fundamenta el Argumento de la Prioridad porque éste sostiene que es permisible vulnerar los derechos de los criminales y priorizar los derechos de los inocentes para así promover la seguridad de la mayoría (que es justo lo que legitima el Principio de Seguridad). Por otro lado, el Principio de Seguridad fundamenta el Argumento de Eficiencia porque éste sostiene que hay que vulnerar los derechos de los criminales porque ésta es la forma más eficiente de conseguir respetar la seguridad de la mayoría (que es justo lo que legitima el Principio de Seguridad).

Este principio bebe de la tradición del Utilitarismo. La ética utilitarista es aquella que juzga la corrección de las acciones en base a sus consecuencias y a si contribuye a maximizar el total de la felicidad agregada (Shestack 1998: 213). En palabras de John Stuart Mill (2004: 9), el Utilitarismo «mantiene que las acciones son correctas en la proporción en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en la proporción en que tienden a producir lo contrario a felicidad»<sup>8</sup>. El Utilitarismo entiende esta felicidad en términos amplios incluyendo «beneficio, ventaja, placer, bien» (Bentham 1823: 2)<sup>9</sup>.

El Utilitarismo tiene una particularidad que me interesa resaltar, y es que mide la felicidad en términos agregados o totales. Por ejemplo, si hacer A me lleva a un cierto sufrimiento, pero aumenta la felicidad de muchas personas,

---

<sup>8</sup> Las traducciones de Stuart Mill (2004) son propias: «[Utilitarianism] holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness».

<sup>9</sup> Las traducciones de Bentham (1823) son propias: «benefit, advantage, pleasure, good».

el principio de utilidad me indicaría que debo hacer A, porque estoy promoviendo más felicidad que sufrimiento. Esta particularidad es algo que llamaré «lógica agregacionista». Esta lógica se aplica también al tipo de políticas que debe llevar a cabo un gobierno, que se considerarán «conforme al o dictadas por el principio de utilidad, cuando del mismo modo la tendencia que [tengan] a aumentar la felicidad de la comunidad sea mayor que cualquier otra que tengan a disminuirla» (Bentham 1823: 3)<sup>10</sup>.

El Principio de Seguridad es un principio de naturaleza utilitarista porque, por un lado, la seguridad que busca garantizar puede entenderse como un sinónimo de bienestar, y, por otro, porque sigue una lógica agregacionista.

El Argumento de la Democracia defiende que el pueblo salvadoreño es el que debe decidir cómo manejar esta situación de crisis. En último término, este argumento defiende que las medidas tomadas en democracia se tornan moralmente legítimas. Si los ciudadanos han delegado el poder en el presidente, éste está legitimado para vulnerar los derechos humanos, al menos en una situación crítica. Llamaré al principio que subyace a este argumento el Principio de Democracia:

**Principio de Democracia:** En una situación de crisis, es permisible vulnerar los derechos humanos si se ha decidido así por procedimientos democráticos

El Principio de Democracia fundamenta el argumento homónimo porque éste último sostiene que se deben vulnerar los derechos de los criminales si se ha decidido democráticamente, porque lo que se decide democráticamente es lo moralmente legítimo (que es justo lo que apunta el Principio de Demo-  
10 «A measure of government... may be said to be conformable to or dictated by the principle of utility, when in like manner the tendency which it has to augment the happiness of the community is greater than any which it has to diminish it».

cracia).

Este principio es un principio positivista. El Positivismo (jurídico) es aquella corriente de la filosofía del derecho que considera que los derechos son fruto de la convención y que no hay forma de encontrar normas universales que puedan plasmarse en leyes (Shestack 1998: 208–10). Además, el positivismo diferencia y separa netamente el ámbito de la moral y el ámbito del derecho. Es decir, no permite criticar una norma sobre la base de que es inmoral (Kelsen 1966: 140–41). La única forma de crear el derecho es mediante «actos humanos» (Ídem: 132) y a la inversa, basta un acto humano para crear el derecho.

El Principio de Democracia es un principio positivista porque, si un «acto humano» establece la norma de que se pueden vulnerar los derechos humanos, no parece que se pueda objetar nada desde la filosofía moral contra esa norma.

Una vez expuestos los principios morales que fundamentan los argumentos del gobierno de Bukele, pasaré a analizar en qué medida son moralmente deseables.

#### **4. Crítica al Principio de Seguridad y al Principio de Democracia desde el derecho natural emotivista y el concepto de «oficio de persona»**

En las décadas posteriores a la publicación de la DUDH, se ha producido un amplio consenso por parte de gobiernos y ciudadanos de que los derechos humanos son algo valioso que debe ser protegido. Sin embargo, como apunta Brian Barry, «la mera declaración del derecho no explica su fuente. ¿Cómo podemos justificar pues la existencia de derechos humanos universales?» (1992: 192).

Las palabras de Barry sugieren que desconocer las razones filosóficas que justifican la existencia de los derechos humanos puede hacernos más permi-

sivos respecto a su vulneración, como es el caso del gobierno de Bukele. Así, considero que hacer una aclaración acerca de su justificación filosófica ayudará a comprobar la validez moral de los argumentos de Bukele.

A continuación, expondré lo que creo que ofrece una tal justificación, y pasaré luego a examinar los argumentos de Bukele a la luz de esa justificación.

La idea fundadora de los derechos humanos es que son aquellos derechos que tenemos en virtud de ser personas y que son universales, iguales e inalienables. De las seis fuentes posibles de los derechos humanos que distingue Shestack (1998)<sup>11</sup>, la que se acerca más a esa idea es el derecho natural, porque ofrece la posibilidad de configurar derechos de este tipo.

El derecho natural busca derechos que se puedan deducir de la propia condición del ser humano (Shestack 1998: 206–8). No obstante, la dificultad que entraña el derecho natural es «determinar las normas que deben ser consideradas parte de la ley natural» (Shestack 1998: 208)<sup>12</sup>, puesto que, dentro de las posiciones que aceptan que el derecho natural es la fuente de los derechos humanos, se pueden encontrar diferentes aproximaciones.

Dentro de los autores que trabajan sobre la base del derecho natural, parece prometedora la propuesta de Adams (1982), que se construye sobre la idea de que el concepto de persona debe entenderse como un tipo de concepto muy particular: el concepto de persona, ligado a la posesión de derechos humanos, debe entenderse como un «oficio» (*«office»*):

Mientras un concepto funcional (por ejemplo, bomba mecánica) identifica sus objetos en términos de para qué existen y han sido diseñados (es decir, su función), el concepto de persona identifica sus objetos en

---

11 Esas posibles fuentes son la religión, el derecho natural, el positivismo, el marxismo, la sociología y el utilitarismo.

12 Las traducciones de Shestack (1998) son propias: «to determine the norms that are to be considered as part of the law of nature».

términos de una responsabilidad inherente, que es una función que debe ser conocida para poder ser poseída y que sólo puede cumplirse bajo la guía de las propias facultades epistémicas y críticas. A este tipo de concepto puede llamársele un concepto de oficio, ya que los oficios se definen precisamente de esta manera (Adams 1982: 195)<sup>13</sup>

Así, se debe entender el concepto de persona como un oficio que se da al nacer, al que no se puede renunciar ni del que uno puede ser despedido, y cuyos derechos adjuntos vienen garantizados para el cumplimiento de las responsabilidades del propio oficio.

Los derechos que alguien con un oficio tiene deben servir para cumplir con su responsabilidad. Por ejemplo: los bomberos tienen derecho a un camión de bomberos, un traje ignífugo y una manguera porque tienen la responsabilidad de apagar los incendios. De la misma manera en que los bomberos deben tener garantizados esos medios porque los necesitan para cumplir con su responsabilidad, las personas necesitan los derechos humanos para cumplir con la suya. Para Adams, esa responsabilidad en el oficio de persona es «el imperativo de definirse y vivir su propia vida» (1982: 195)<sup>14</sup>.

Para Adams, por tanto, los derechos humanos están fundamentados en y gobernados por la responsabilidad de definir y vivir una vida propia bajo la guía del conocimiento y el juicio crítico de uno mismo.<sup>15</sup> La premisa hasta ahora indemostrada de Adams es que los seres humanos tengamos dicha responsabi-

---

13 Las traducciones de Adams (1982) son propias: «Where a functional concept (e.g. pump) identifies its objects in terms of what they exist and are formed to do (i.e. their function), the concept of a person identifies its objects in terms of an inherent responsibility, which is a function that has to be known in order to be had and can be fulfilled only under the guidance of one's epistemic and critical powers. Such a concept may be spoken of as an office concept, for offices are defined in just this way».

14 «the imperative to define and to live a life of one's own».

15 «are grounded in and governed by the responsibility to define and to live a life of one's own under the guidance of one's knowledge and critical judgment». (Adams 1982: 195)

lidad. ¿Cómo sabemos que la tenemos? La respuesta que da Adams es lo que me mueve a denominar su aproximación como derecho natural emotivista.

El hecho en que reposa esa premisa es el «sentimiento de auto respeto en [vivir una vida propia] y un sentimiento de auto desprecio en no hacerlo», así como una «indignación hacia aquellos que no permiten a otros vivir su propia vida» (Adams 1982: 195)<sup>16</sup>. Además, Adams sortea la dificultad que enfrentaban otros autores iusnaturalistas, a saber, saltar de las cuestiones de hecho a las cuestiones de valor, al poner los sentimientos como base de su concepto de oficio de persona, pues los sentimientos se encuentran, de alguna forma, en un puesto privilegiado entre las cuestiones de hecho y las cuestiones de valor. Luego, son buenos candidatos para servir de puente. Encontrando apoyo en Hume (1980: 4):

Todo sentimiento es correcto, porque el sentimiento no tiene referencia a nada fuera de sí... Sin embargo, no todas las determinaciones del entendimiento son correctas, porque tienen referencia a algo fuera de sí, a saber, una cuestión de hecho, y no siempre se ajustan a ese modelo.

Es decir, mientras que las cuestiones de hecho esperan adecuación de nuestras creencias al mundo el sentimiento es siempre adecuado, no necesita confirmación. Esto permite entender por qué los sentimientos se encuentran en un puesto privilegiado entre los hechos y los valores: por un lado, el que yo tenga un cierto sentimiento es un hecho del mundo, pero un hecho muy particular por ser siempre correcto, y, por otro, los sentimientos sirven como brújula para los juicios morales.<sup>17</sup>

16 «they feel self-respect in doing so, and self-contempt in not doing so... we feel indignation at those who prevent others from defining and living their own lives».

17 Véase, por ejemplo, Nussbaum (2014: 131): «También he sugerido que la empatía implica algo valioso moralmente en sí mismo: a saber, el reconocimiento del otro como un centro de experiencia». Traducción propia: «I have also suggested that empathy involves something

La de Adams es una aproximación de carácter emotivista. Es decir, que sustenta la necesidad de los derechos humanos en los sentimientos porque los considera universales, iguales e inalienables a todas las personas. Así, de la fundamentación de los derechos humanos de Adams concluyo que es moralmente deseable respetar el oficio de persona, y es desde esta posición desde la que criticaré los dos principios morales que subyacen a los argumentos del gobierno de El Salvador.

En primer lugar, trataré el Principio de Seguridad, según el cual, en una situación de crisis, es permisible vulnerar los derechos humanos de unos pocos para garantizar la seguridad de la mayoría.

Este principio mide la felicidad generada por una acción sumando la felicidad de los individuos involucrados en dicha acción. Es decir, responde, como ya se ha señalado, a una lógica agregacionista, sin tener en cuenta que algunos de esos individuos puedan terminar en una situación de apenas felicidad. Sin embargo, considero que este principio no debe ser adoptado porque conduce a resultados moralmente reprochables.

Como apunta Nozick, los seres humanos tenemos «existencias separadas» (2022: 54), esto es, ningún ser humano puede ser empleado como un medio, sino que debe ser contemplado como un fin en sí mismo. Esto implica que, aunque sólo se vulnerasen los derechos humanos de un inocente para beneficiar al conjunto de la población, ya se estaría incurriendo en una injusticia, pues se estaría obviando su existencia separada. Por ejemplo, no es justo esclavizar a un 10% de la población para que el 90% restante pueda vivir mucho mejor, aunque el resultado sea una sociedad futura más próspera en la que se pueda abolir la esclavitud.

Además, sugiero que, incluso si las políticas del gobierno hubiesen afectado

---

morally valuable in and of itself: namely, a recognition of the other as a center of experience».

tado sólo a criminales, el Principio de Seguridad es moralmente inaceptable en el siguiente sentido. Más arriba se ha expuesto cómo el concepto de persona debe entenderse como un oficio del que no te pueden despedir y que es igual para todos. Todas las personas tienen igual responsabilidad de vivir una vida propia y, por tanto, el derecho a los medios necesarios para ello. Despedir a algunos de este oficio, es decir, vulnerar los derechos de los delincuentes, no puede ser un medio para garantizar los de otros, porque entraría en contradicción con el concepto del oficio de persona, concepto que considero moralmente deseable. El gobierno no estaría garantizando los derechos humanos porque, si fuesen sólo para algunos, no serían derechos humanos.

De esta forma, considero que este principio no puede servir para legitimar la vulneración de derechos humanos porque eso significaría abandonar el concepto de oficio de persona.

Habiendo examinado el Principio de Seguridad, ahora trataré el Principio de Democracia, en virtud del cual, en una situación de crisis, es permisible vulnerar los derechos humanos si se ha decidido así por procedimientos democráticos.

Este principio es incompatible con la universalidad, igualdad e inalienabilidad que se ha sostenido que deben tener los derechos humanos, porque otorga gran importancia a la soberanía nacional, suficiente como para retirar el oficio de persona a, por ejemplo, una minoría racial si la mayoría lo aprueba. La ley, separada de la moral y legitimada por hecho de ser efectiva, no admitiría réplicas. Esta minoría racial quedaría desarmada para cuestionar la moralidad de un régimen tal y, por tanto, este Principio de Democracia serviría para justificar políticas flagrantemente injustas. Es conveniente recordar que el holocausto se produjo estrictamente bajo el amparo de la ley alemana.

Por otro lado, puede llegar a ser comprensible que los derechos humanos

parezcan una injerencia externa a los ciudadanos del país. Además, parece que el Principio de Democracia gana fuerza con la cláusula «en una situación de crisis». Sin embargo, el carácter de inalienabilidad de los derechos humanos tiene también el objeto de proteger a los ciudadanos de sus propios gobiernos. Si los gobiernos del mundo son los que deciden cuándo se pueden vulnerar derechos humanos (qué es una crisis y qué no), acecha el peligro de que utilicen este poder de forma autoritaria. Por eso es fundamental que los derechos humanos funcionen como medios para ejercer un oficio de persona que no se puede retirar, ni siquiera cuando exista un amplio consenso social.

Así, sostengo que el Principio de Democracia no debería ser aceptado porque llevaría a consecuencias que entran en contradicción con el oficio de persona. Y, como se ha sugerido, esto es una consecuencia moralmente indeseable

De este modo, por todo lo que he defendido en esta sección, considero que los argumentos del gobierno de Bukele no tienen validez moral porque se fundamentan en principios éticamente reprochables, ya que menoscaban el oficio de persona.

## **5. Conclusión**

A lo largo de este artículo se ha analizado filosóficamente la legitimidad moral de los argumentos empleados por el gobierno de El Salvador para justificar la vulneración de derechos humanos durante el régimen de excepción.

Frente a los argumentos de la Prioridad, la Eficiencia y la Democracia, se ha mostrado que éstos se apoyan en principios éticamente problemáticos, a saber, el Principio de Seguridad y el Principio de Democracia, que enraízan en el utilitarismo y el positivismo jurídico. Se ha defendido que estos principios son inaceptables porque su aprobación conduce a consecuencias indeseables

como tener que aprobar el sacrificar a unos pocos por el beneficio general o impedir la crítica ética de leyes injustas.

Frente a ellos, se ha presentado una fundamentación alternativa desde el derecho natural emotivista, particularmente a partir del concepto de «oficio de persona» de Adams. Esta perspectiva subraya que los derechos humanos no son concesiones del Estado ni expresiones de una voluntad mayoritaria, sino exigencias derivadas de la condición humana y de la responsabilidad inherente de cada persona de vivir una vida propia con autonomía crítica y sin coacción.

Así, se concluye que las justificaciones ofrecidas por el gobierno salvadoreño no sólo son insuficientes filosóficamente, sino que también son peligrosas políticamente, pues pueden llegar a abrir la puerta a formas encubiertas de autoritarismo y relativismo moral. En consecuencia, es necesario mantener una defensa firme e incondicional de los derechos humanos como fundamentos éticos irrenunciables en tanto medios para el oficio de persona, incluso—y especialmente—en contextos de crisis.

## Agradecimientos

Estoy en deuda con el equipo editorial y los revisores de la revista *Acto y Potencia* por hacer una lectura tan cuidada y atenta del artículo, y por proponerme algunos cambios que han contribuido considerablemente a mejorar la calidad de éste.

## Referencias

- Adams, E. M. (1982). The ground of human rights. *American Philosophical Quarterly*, 19 (2): 191–196. <https://www.jstor.org/stable/20013956>
- Asamblea Legislativa (2025a). Asamblea garantiza seguridad de los salvadoreños al prorrogar régimen de excepción. Web de la Asamblea Legislativa de El Salvador. Publicado el 1 de mayo de 2025. Visto en línea el 21 de mayo de 2025: <https://www.asamblea.gob.sv/node/13557>

- Asamblea Legislativa (2025b). Salvadoreños continuarán viviendo en paz, tras extensión 34 del régimen de excepción. Web de la Asamblea Legislativa de El Salvador. Publicado el 5 de enero de 2025. Visto en línea el 21 de mayo de 2025: <https://www.asamblea.gob.sv/node/13446>
- Asamblea Legislativa (2023). Salvadoreños continuarán viviendo seguros con undécima prórroga de régimen de excepción. Web de la Asamblea Legislativa de El Salvador. Publicado el 15 de febrero de 2023. Visto en línea el 20 de mayo de 2025: <https://www.asamblea.gob.sv/node/12667>
- Barry, B. (1992). Derechos humanos, individualismo y escepticismo. *Doxa*, 11: 219–231. Traducido por Mercedes Carreras. <https://doi.org/10.14198/DOXA1992.11.08>
- Bentham, J. (1823 [1789]). *Of the principle of utility. An introduction to the principles of morals and legislation*. Clarendon Press.
- Bukele, N. (2022). Comparecencia ante el gabinete de seguridad. Visto en línea el 19 de diciembre de 2024 en <https://www.youtube.com/watch?v=v05iYwOs0iw>
- Bukele, N. (2024). Discurso completo para proclamarse ganador de las elecciones presidenciales. Visto en línea el 19 de diciembre de 2024 en <https://www.youtube.com/watch?v=YvAS1iORqis>
- Hurtado, M. (2023). El Salvador – Estado de Emergencia. Nota de prensa Alto Comisionado de la ONU. Visto en línea el 19 de diciembre de 2024 en <https://www.ohchr.org/es/press-briefing-notes/2023/06/el-salvador-state-emergency>
- Hume, D. (1980 [1757]). *La norma del gusto*. Teorema. Traducido por María Beguiristain.
- Kelsen, H. (1966). ¿Qué es el positivismo jurídico? *Revista de la Facultad de Derecho de la UNAM*, (61): 131–143. Traducido por Mario de la Cueva.
- Lemus, L. (2025). La cifra de muertes aumenta a 386 según organización. Web de [elsalvador.com](http://elsalvador.com). Publicado el 14 de abril de 2025. Visto en línea el 25 de mayo de 2025: <https://www.elsalvador.com/noticias/nacional/regimen-de-excepcion-direccion-centros-penales/1212539/2025/>
- Mill, J. S. (2004 [1861]). *Utilitarianism*. The Pennsylvania State University.
- Nozick, R. (2022). *Anarquía, estado y utopía*. Innisfree.
- Nussbaum, M. (2014). Compassion: human and animal. En *Understanding moral*

- 
- sentiments: Darwinian perspectives?* Transaction Publishers. Putnam, H., Neiman, S., & Schloss, J. P. (Eds.).
- ONU (2025). Victims of intentional homicide. Web de United Nations Office on Drugs and Crime. Visto en línea el 21 de mayo de 2025 en <https://dataunodc.un.org/dp-intentional-homicide-victims>
- Roque, R. (2021). Nayib Bukele. Populismo e implosión democrática en El Salvador. *Andamios*, 18 (46), 233-255 <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i46.844>
- Shestack, J. (1998). The philosophic foundation of human rights. *Human Rights Quarterly*, 20 (2): 201–234 <https://doi.org/10.1353/hrq.1998.0020>
- Valiani, S. (2023). The war on gangs: El Salvador’s playground for international human rights violations. *University of Miami Inter-American Law Review*, 55(1): 255–295. <https://repository.law.miami.edu/umialr/vol55/iss1/13>

# Utilitarismo y la Tragedia de los Comunes

*Marius Nica\**

*Universidad de Valencia*

Recibido: 14 de diciembre 2024 / Aceptado: 5 de julio 2025

**Resumen:** El utilitarismo es una corriente dentro de la tradición ética que pretende conseguir el mayor bien del mayor número. No obstante, existen objeciones a esta postura que consideran sus consecuencias moralmente problemáticas. En este artículo me centro en la crítica de Hardin, según la cual esta lógica de maximizar la utilidad conduce a un resultado desastroso cuando los recursos son compartidos y limitados. En particular, Hardin concluye que este modo de razonar lleva a una explotación desenfrenada y egoísta; a la tragedia de los comunes. No obstante, defenderé que esta crítica no tiene fundamento, ya que no es el utilitarismo el que actúa siguiendo esta lógica, sino la interpretación de Hardin.

**Palabras clave:** Utilitarismo, Tragedia de los Comunes, Hardin, Capitalismo, Egoísmo

---

*\*Marius Nica es recién graduado en Filosofía por la Universidad de Valencia. Sus intereses filosóficos se centran tanto en la filosofía política como en la filosofía de la ciencia.*

## 1. Introducción

El utilitarismo es una corriente dentro de la tradición ética que nace con las reflexiones de Jeremy Bentham (1823) y John Stuart Mill (2014), y cuya tesis principal es que una acción es moralmente aceptable si consigue la mayor felicidad, o bien, del mayor número de personas. Desde entonces ha conseguido mucho apoyo (Driver 2006, Sidgwick 1874, Singer 1979, Moore 1903).

Una de las mayores ventajas que tiene el utilitarismo frente a otras posiciones éticas es la posibilidad de decir qué acción es más adecuada en un dilema moral. Una ética deontológica, por contraposición, no ofrece suficientes herramientas para poder decidir al encontrarse en una situación donde deben cumplirse todas las acciones posibles de tal situación. Por ejemplo, un utilitarista podría defender el uso de la mentira para evitar una guerra (ya que mentir, en este caso, beneficia mucho más que decir la verdad), mientras que la ética deontológica tiene dificultades para decidir cómo proceder moralmente al considerar ambos actos (mentir y el conflicto bélico) como inmorales.

No obstante, el utilitarismo es una postura que también ha sido criticada. En este artículo nos vamos a centrar en la crítica de Hardin (1968), según la cual la racionalidad de maximización utilitarista lleva a consecuencias indeseables en un mundo que tiene recursos finitos. En particular, Hardin arguye que la búsqueda constante y máxima de felicidad del utilitarismo deriva en la destrucción de los recursos comunes y finitos: la tragedia de los comunes.<sup>1</sup>

Sin embargo, a mi juicio, la crítica de Hardin, que supone una lógica de acumulación desmedida y egoísta de la racionalidad de maximización uti-

---

<sup>1</sup> Aquí, tragedia refiere a la pérdida inevitable de estos recursos por el uso abusivo que ejercería la gente sobre ellos. Destacar que la ruina de los bienes comunes no es simplemente una escasez de los recursos finitos de acceso libre, sino la destrucción de tal fuente de recursos por el uso abusivo de la población.

litarista, no tiene fundamento, entendiendo por tal racionalidad el proceso que enfoca todas las decisiones (personales, políticas, de convivencia...) a la obtención del mayor bien del mayor número.

Aquí, me propongo demostrar por qué estos supuestos son incorrectos y, por tanto, por qué la crítica de Hardin al utilitarismo no se mantiene bajo un examen más exhaustivo. Para ello, comenzaré en la Sección 1 presentando la crítica de Hardin y los supuestos que la sostienen. En particular, me centraré en lo que llamaré la «Tesis de la Maximización Desmedida» y la «Tesis de la Maximización Egoísta». Después, sostendré que Hardin ha malinterpretado el utilitarismo y que los presupuestos que fundamentan su crítica son erróneos. En la Sección 2, mostraré que la Tesis de la Maximización Desmedida es falsa, desde la crítica de Marx (2010) al capitalismo y la visión de otras lógicas mercantiles. Y en la Sección 3 haré lo mismo con la Tesis de la Maximización Egoísta, desde el principio utilitarista de Bentham (1823) y el enfoque derivado de Mill (2014).

## 2. Algunos presupuestos del planteamiento de Hardin

Hardin, en *La Tragedia de los Comunes* (1968), pregunta sobre la posibilidad de mantener un crecimiento exponencial de la población en un mundo donde los recursos son finitos, lo cual se responde de forma negativa. Es decir, «un mundo finito puede únicamente soportar una población finita» (Hardin 1968: 1243)<sup>2</sup>.

En este contexto, pretende hacer una crítica al principio utilitarista de maximizar el mayor bien del mayor número (Bentham 1823: 1). En esta perspectiva ética, este principio acepta o niega cualquier acción, medida política, etc., en función de la maximización de la utilidad de tal acción o medida, 2 Traducción propia de la cita original: «A finite world can support only a finite population» (Hardin 1968: 1243).

donde utilidad es la propiedad que tiene un objeto de satisfacer una necesidad (Bentham 1823: 2). De modo que Hardin sostiene que la racionalidad de tal principio deriva necesariamente en la tragedia de los comunes, cosa que ilustra con el ejemplo del pastoreo que muestro a continuación (Hardin 1968: 1244).

Supongamos que existe un campo que sirve de alimento para las ovejas de unos pastores. En esta situación, hay un recurso limitado y común<sup>3</sup>, que es el campo en el que pastan las ovejas, y un bien, las ovejas (al menos así lo trata el pastor), que necesita de este recurso para subsistir. En este experimento mental, las ovejas no tienen ninguna otra fuente de alimentación que el campo.

Ahora bien, Hardin se pregunta ¿qué hará un pastor racional que pretende maximizar su beneficio individual? Según su postura, el pastor incrementará el número de animales de su ganado. Pero, ¿y cómo afecta a la utilidad del pastor el añadir una oveja a su rebaño? Por ejemplo, ¿si el pastor A aumenta este número, pero el pastor B no lo hace? De un lado aumenta, ya que la adición de una oveja al ganado hará que el pastor A obtenga un beneficio mayor respecto al pastor B. Pero por otro lado, el añadir una oveja más al total de ovejas que pueden pastar en un campo, limitado y al límite de su capacidad de ganado, se traduce en menos alimento por oveja. Es decir, la utilidad del pastor B disminuye.

De forma más visual, imaginemos que el pastor A incrementa su ganado (pasa, por ejemplo, de tener cinco ovejas a tener seis). En consecuencia, tendrá un aumento del beneficio, pues ahora producen seis ovejas en lugar de cinco. Sin embargo, el pastor B, que ni ha aumentado ni disminuido su ganado, ve reducido el alimento de cada una de sus ovejas (recordemos que nos encon-

---

<sup>3</sup> Nótese que pudiera haber una diferencia entre los recursos, o bienes, comunes y compartidos. Los bienes comunes son todos aquellos que mantienen una relación de copropiedad, mientras que los bienes compartidos no mantienen esta relación necesariamente. Aquí, se explicita claramente que los bienes a tratar son comunes.

tramos al límite de la capacidad de un campo de pastoreo limitado). Si antes cada oveja se alimentaba de  $1/10$  de campo, ahora se alimentarán de  $1/11$ , ya que el pastor A tiene seis ovejas y el pastor B cinco.

Pero, en este momento, no está claro cómo el pastor A ha incrementado su beneficio, pues podría pensarse que las ovejas producen menos al alimentarse menos. En definitiva, el aumento del ganado no hubiera aumentado el beneficio. Parece que para estar seguros de que, en este supuesto, el pastor A obtenga un beneficio, éste debe mantener el nivel de alimentación de sus ovejas. Por tanto, las ovejas del pastor A seguirán consumiendo  $1/10$  de campo, pero ahora, el ganado de éste consumirá  $6/10$  de campo. En consecuencia, las cinco ovejas del pastor B tendrán que conformarse con  $4/10$  de campo.

En conclusión, el aumento del beneficio, y por tanto, de la utilidad, del pastor A, de cinco a seis ovejas, hará que el pastor B sufra una disminución de su utilidad, ya que la disminución de alimento de las ovejas del pastor B hará que éstas produzcan menos.

De este modo, según Hardin, la única decisión que puede tomar un pastor racional es aumentar constantemente su utilidad, cosa que termina por agotar los recursos del campo de pasto. En palabras de Hardin (1968: 1244), «todos los hombres están atrapados en un sistema que les obliga a aumentar su rebaño de forma ilimitada – en un mundo que sí tiene límites»<sup>4</sup>.

En este contexto, la tragedia de los comunes es el resultado de una racionalidad que únicamente consume unos recursos limitados, que están a disposición de todos, sin fin. El recurso que el campo limitado pueda proveer se ve en peligro al permitir el acceso y, por tanto, el uso ilimitado de los pastores. Al hilo de esto, Hardin afirmará que el principio utilitarista llevará a la liquidación de la fuente de recursos porque, siguiendo el ejemplo, la mayor cantidad de pas-

<sup>4</sup> Traducción propia de la cita original: «Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit—in a world that is limited» (Hardin 1968: 1244).

tores pretenderá utilizar la mayor cantidad de recurso. Finalmente, siguiendo las reflexiones de Hardin, es necesario puntualizar cómo este ejemplo refleja una posible tragedia al permitir un crecimiento exponencial de la natalidad en un mundo (planeta), cuyos recursos son finitos. Si, la mayor cantidad de gente posible hace uso de la mayor cantidad de recursos, entonces el planeta no podrá sostenerlo, llegando así a la tragedia de los comunes.

Dicho esto, ¿cuál es el problema que detecta Hardin, a partir del caso de los pastores, para afirmar la tragedia de los comunes? A mi juicio, esta conclusión se sostiene sobre dos presupuestos respecto a la racionalidad utilitarista: la Tesis de la Maximización Desmedida y la Tesis de la Maximización Egoísta.

Hardin critica la racionalidad utilitarista al apelar a la Tesis de la Maximización Desmedida en tanto en cuanto entiende que el principio utilitarista consiste siempre en maximizar la utilidad ilimitadamente. Hardin asume que la racionalidad utilitarista funciona según la lógica del sistema económico liberal—neomalthusianismo (Seidel 2017)—y, en este sentido, considera que «como seres racionales, cada uno de los pastores debe maximizar sus ganancias» (Hardin 1968:1244)<sup>5</sup>.

En otras palabras, el presupuesto de la Tesis de la Maximización Desmedida se halla al sostener que la única decisión racional que tienen los pastores es incrementar el número de su ganado.

Sin embargo, esto se debe más bien, al tipo de racionalidad mercantil capitalista. La tragedia de los comunes aparece como un destino inevitable en tanto en cuanto los pastores acumularían constantemente a costa del campo. Por ejemplo, el pastor A incrementaría el número de ovejas sin medida para poder obtener bienes (leche, lana, carne, capital...) en base a los recursos finitos que el campo puede proveer. El fin de los bienes comunes aparece,

<sup>5</sup> Traducción propia de la cita original: «As rational being, each herdsman seeks to maximize his gain» (Hardin 1968: 1244).

---

evidentemente, al ejercer un uso ilimitado de un recurso limitado. En definitiva, esta racionalidad que maximiza desmedidamente la utilidad deriva en la tragedia de los comunes.

Por otro lado, la crítica de Hardin al principio utilitarista se basa en lo que llamo la Tesis de Maximización Egoísta, según la cual seguir tal principio consiste siempre y necesariamente en maximizar la utilidad de forma egoísta e individualista.

Diremos que Hardin entiende que la maximización a la que la racionalidad del principio utilitarista apela (el mayor bien del mayor número) es egoísta. Es decir, la utilidad máxima que perseguiría un utilitarista ignoraría necesariamente otros factores ajenos a su propio beneficio. El ejemplo de los pastores refleja este uso egoísta del principio utilitarista al considerar que cada pastor pensaría únicamente en su propia utilidad, sin considerar a los otros pastores o el campo de pasto.

En otras palabras, la tragedia de los comunes es el destino que se alcanza inevitablemente, porque ninguno de los pastores contemplan ni las necesidades que los otros pastores tienen, ni las que tiene el mismo campo. Por ejemplo, el pastor A aumentaría su rebaño incesantemente, abusando así de los recursos que el campo puede ofrecer y de las necesidades de los otros pastores. Por tanto, el uso individual y desmedido de los bienes comunes deriva necesariamente en la tragedia de los comunes.

En definitiva, en el ejemplo del pastoreo hemos podido observar cómo, según Hardin, una situación en la que un número limitado de recursos deriva en la tragedia de los comunes se alcanza al presuponerse un tipo de racionalidad utilitarista que maximiza la utilidad de forma desmedida y egoísta. Sin embargo, a mi juicio, estos presupuestos están infundados y aparecen al malinterpretar el principio utilitarista. En lo que sigue, me propongo argumentar tal

---

cosa, en primer lugar respecto a la Tesis de la Maximización Desmedida y, en segundo lugar, respecto a la Tesis de Maximización Egoísta.

### **3. Contra la Tesis de Maximización Desmedida**

Como acabamos de ver, Hardin concluye, a partir del ejemplo del pastoreo, que «cada hombre está atrapado en un sistema que le obliga a aumentar su rebaño sin límite, en un mundo que es limitado» (1968: 244). Según él, una acción racional para el utilitarismo es la acumulación desmedida de los bienes que se posee y se produce. Asimismo, el pastor A que antes aumentaba su rebaño en una unidad, ahora incrementa ovejas desmesuradamente. De este modo, una racionalidad que persiga un fin de maximización desmedida, como la utilitarista, deriva en la destrucción de los bienes comunes: en la tragedia de los comunes.

Asumiendo que hay un aumento de una unidad de oveja por año (siempre manteniendo el mismo alimento por oveja para que sea productiva), entonces las ovejas del pastor B irán alimentándose menos cada año hasta quedarse sin alimento y, eventualmente, morir. Más aún, si seguimos el razonamiento de Hardin y asumimos que el significado del principio utilitarista (mayor bien del mayor número) consiste en aumentar los bienes desmesuradamente, entonces año tras año las ovejas del propio pastor A disminuirán su producción por unidad de oveja, una vez el pastor B ya no tenga rebaño en tanto en cuanto disminuirá la fracción de campo de la que dispongan. Si esto continúa de este modo, llegará un momento en el que las ovejas no tengan suficiente alimento para sobrevivir, a pesar de que todas se alimenten.

En este sentido, Hardin tiene razón al concluir que los bienes comunes se arruinan al seguir una racionalidad utilitarista que considere el aumento del beneficio desmedido. No obstante, este no es el único modelo de racionalidad

disponible. De hecho, defenderé que esta racionalidad no es la única que el principio utilitarista debe seguir.

Al hilo del artículo, sostengo que determinar una acción como racional o no depende del fin que se busca conseguir. Si el objetivo es la maximización del beneficio de manera desmedida, entonces cualquier acto que consiga este fin es racional. Por contraposición, si éste no es el fin a conseguir y es, por ejemplo, satisfacer una necesidad, entonces una acción que aumente el beneficio desmesuradamente más allá de la satisfacción de tal necesidad será irracional.

A colación de esta relación entre racionalidad y fines, Marx (2010: lib. I, sec. II, cap. 1) pone de manifiesto dos sistemas de circulación, la inmediata y la capitalista. La primera es una circulación de tipo «M – D – M», cuyo fin es satisfacer una necesidad. En otras palabras, se vende una mercancía por dinero y este dinero compra otra mercancía con el mismo valor de cambio para obtener un valor de uso diferente. Por ejemplo, 100kg de lana se venden por 100€ con el fin de comprar leche por valor de 100€. En este caso, se han intercambiado dos mercancías (la lana y la leche) con valores de uso diferentes (tejer y alimentar) pero con el mismo valor de cambio (100€).

Respecto a la circulación capitalista, por contra, ésta adopta una forma del tipo «D – M – D\*» (donde el asterisco identifica la diferencia entre la cantidad de dinero inicial y la cantidad de dinero final) y cuyo fin es aumentar la riqueza, ya sea individual o colectiva<sup>6</sup>. Es decir, se compra una mercancía con dinero y ésta se vende por dinero, cuyo valor de cambio es diferente y cuyo valor de uso se mantiene. Por ejemplo, 100kg de lana se compran por un valor de cambio de 100€ con el fin de venderlos por otro valor de cambio de 110€. En este otro caso, se ha intercambiado una misma mercancía (dinero) con el mismo valor de uso (ser el intermediario en el proceso de intercambio

---

<sup>6</sup> Especifico que puede ser individual o colectiva porque la inversión inicial puede haberla hecho un particular respecto a una mercancía, una cooperativa o, incluso, un Estado.

de mercancías) pero con diferente valor de cambio (el primero vale 100€ y el segundo 110€). En palabras de Marx (2010: 103):

El circuito  $M-D-M$  parte del extremo que es una mercancía y concluye con el extremo que es otra mercancía, la cual sale de la circulación y revierte al consumo. Por lo tanto, su finalidad última es el consumo, la satisfacción de necesidades, en una palabra, el valor de uso. El circuito  $D-M-D$ , por el contrario, parte del extremo que es el dinero y vuelve al final al mismo extremo. Su motivo impulsor y finalidad determinante es, por lo tanto, el valor de cambio mismo.

En consecuencia, podemos afirmar que el objetivo último de un sistema capitalista es el aumento de la riqueza mediante el aumento del valor de cambio del primer dinero al segundo. En otras palabras, se obtiene una plusvalía respecto al dinero inicial que aumenta la riqueza de su poseedor y cuyo fin es volver a invertirse, convirtiéndose así en capital. Siguiendo con el ejemplo, los 100€ iniciales son dinero que se consume para la compra de 100kg de lana. No obstante, el comprador pretende revender la lana a 110€, obteniendo así una plusvalía (aumento del valor de 10€).

Por otro lado, y esta es la característica que me interesa resaltar, este proceso de orden capitalista es desmedido. Es decir, «la circulación del dinero en cuanto capital es... fin de sí misma... Por eso el movimiento del capital es desmedido» (Marx 2010: 105). De forma contraria, el objetivo del sistema de circulación simple es satisfacer una necesidad, cambiar cualitativamente el valor de uso: se cambia una calidad (utilidad) por otra mediante la misma cantidad. Por esto, el proceso por el cual se intercambian mercancías en este sistema de circulación es finito. Dicho de otra manera, «la circulación simple de mercancías... sirve de medio de un fin último situado fuera de la circula-

ción» (Íbidem).

Llegados a este punto cabe preguntar, ¿es racional maximizar el beneficio de forma desmedida en los dos sistemas que acabamos de plantear? A mi juicio, la respuesta es no, porque los fines que se persiguen son diferentes.

¿Qué sentido tiene maximizar las ganancias—si puede plantearse en estos términos—en un sistema de circulación inmediata o simple? El intercambio continuo de una mercancía por otra, simplemente, convertirá un exceso de un bien en un exceso de otro. Es decir, la repetición del circuito cerrado de la circulación inmediata sobrepasará la cantidad necesaria de este segundo bien (su utilidad) hasta llegar a un punto en el que haya un exceso de este segundo bien y una necesidad del primero, dando lugar a un intercambio constante entre las mercancías. Reafirmando así que una maximización de este proceso es, claramente, irracional.

En definitiva, el principio utilitarista no consta de una racionalidad de acumulación desmedida. Es decir, el utilitarismo no busca unilateralmente la maximización desmedida del beneficio.

Por ejemplo, desde el utilitarismo no sería racional que el pastor A venda toda su producción de una mercancía, digamos 200 litros de leche, al pastor B para obtener la cantidad máxima de lana, digamos 200kg de lana. Una vez haya vendido toda su producción (200 litros de leche por 200€) y haya obtenido 200kg de lana, con el mismo intercambio (M (leche) – D (200€) – M (lana)) se encontrará con una necesidad de leche (ya que tiene toda la lana) dando así lugar a la repetición constante del proceso de intercambio según esta comprensión del principio de maximización del beneficio.

Ahora bien, en un sistema de circulación capitalista es completamente racional maximizar las ganancias, porque su fin último es aumentar la riqueza. La inversión continua en la compra de una mercancía para luego venderla con

un valor de cambio mayor de la que se ha comprado es racional en tanto en cuanto el objetivo es aumentar la capacidad de inversión (la riqueza o capital). Ésto puede conseguirse, únicamente, obteniendo una mayor plusvalía cada vez que se compra y se vende.

En conclusión, desestimo la Tesis de Maximización Desmedida en base a la posibilidad de lógicas mercantiles diferentes que se obtiene al considerar que el fin a perseguir no es ni único, ni inmutable. El principio utilitarista estará regido por la maximización desmedida, si y sólo si, su fin último es obtener capital. De este modo, afirmar que el principio utilitarista deriva *necesariamente* en la tragedia de los comunes, siguiendo el desarrollo planteado por Hardin, está injustificado. En la siguiente sección, rechazaré de modo análogo la Tesis de Maximización Egoísta.

#### **4. Contra la Tesis de Maximización Egoísta**

Igualmente, como hemos visto, Hardin concluye que cada pastor añadirá un animal a su rebaño, ya que el beneficio es individual y el perjuicio comunal. Es decir, siguiendo la lectura de Hardin del utilitarismo, cada pastor se centrará egoístamente en su propio beneficio, conduciendo así, de nuevo, a la destrucción de los bienes comunes. No obstante, considero que el principio utilitarista, como el mayor bien del mayor número, se interpreta individual y egoístamente; cosa que pretendo desestimar.

Previamente, ya se había introducido el principio utilitarista como la medida que considera las acciones éticas en función de la felicidad de los miembros, cuyo interés está en juego. Por lo tanto, afirmar que una acción racional ante los bienes comunes es la maximización individual parece, cuanto menos, una interpretación errónea de tal principio. Es decir, una acción racional o aceptable éticamente para el utilitarismo no puede ser el uso individual

de un bien común, como el campo del que dependen tanto su rebaño como el de los demás.

Aquí no se están considerando los intereses de todos los miembros, concretamente, no se están considerando los intereses del resto de los pastores, y Bentham en ningún momento aceptaría la maximización individual a costa de la utilidad (o felicidad o bien en sentido ético) comunal. Es decir, ningún sistema económico (o ético) utilitarista acepta de forma racional el objetivo de maximizar el beneficio egoístamente, ignorando así al resto de miembros de una comunidad. Esta conclusión puede extraerse al apelar al principio de utilidad, esto es, «el principio que aprueba o rechaza cada acción en función del aumento o la disminución de la felicidad de los miembros, cuyo interés está en juego» (Bentham 1823: 21).

En relación al caso del pastoreo, si suponemos que la comunidad está formada únicamente por los pastores A y B, entonces una acción por parte de cualquiera de los pastores que introduzca una nueva oveja en el rebaño, sabiendo el perjuicio general (todas las ovejas se alimentan menos) o particular (las ovejas del pastor B se alimentan menos, porque el pastor A mantiene la cantidad de alimento de su rebaño), no es ética siguiendo el principio utilitarista.

Aún así, podría pensarse que Bentham no apela a un utilitarismo comunal al introducir los intereses de todos los miembros como un factor más del principio utilitarista<sup>7</sup>. «Todos los miembros de una comunidad» no es un concepto determinado unilateralmente. Por tanto, existe la posibilidad de que en cierto tipo de razonamiento no sean atendidos todos los miembros de una comunidad.

Supongamos que se discute la posibilidad del uso de vehículos particulares, ya que éstos dejan una huella de carbono alta. De entrada, todos los miem-

<sup>7</sup> De hecho, Marx considera que Bentham mantiene una posición egoísta respecto al intercambio de mercancías cuando afirma: «¡Bentham! Pues cada uno de los dos se interesa exclusivamente por sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en relación es la de su egoísmo, su ventaja particular, sus intereses privados» (Marx 2010: 129).

bros de la comunidad son todos los habitantes del planeta en tanto en cuanto todos nos vemos afectados por los gases de efecto invernadero. No obstante, es posible que en este debate no se tenga esta visión tan global del asunto, ya sea porque todos los participantes pertenezcan a una misma comunidad y se hallen ensimismados en sus necesidades, ya sea porque no se quiera introducir ningún argumento que recoja los intereses de todos los habitantes del planeta de forma malintencionada, etc. Por consiguiente, esta imprecisión pudiera derivar en acciones que no consideraran a «todos los miembros de una comunidad», a pesar de la intención del principio utilitarista formulado por Bentham de tener a todos el mundo en cuenta.

Asimismo, esta lectura que no considera el utilitarismo de manera comunal estaría en principio de acuerdo con la lectura ofrecida por Hardin. En conclusión, parece que el utilitarismo de Bentham no es suficiente para hacer una lectura no egoísta del principio utilitarista.

John Stuart Mill, como otro autor de la economía clásica y referente del utilitarismo, tampoco estaría de acuerdo con un uso egoísta del principio utilitarista. Desde esta perspectiva, es suficiente alegar que cierta acción ejecuta un perjuicio con respecto a los intereses de los miembros para considerar que la acción no es ética. Siguiendo las palabras de Mill, «tan pronto como una parte de la conducta de una persona afecta perjudicialmente a los intereses de otras, la sociedad tiene jurisdicción sobre ella» (Mill 2021: 179).

En cualquier caso, independientemente de esta posible contra-lectura de Bentham, el pensamiento de Mill no tiene este problema, ya que un uso egoísta del principio utilitarista es inviable al decantarse por una acción u otra en función de los miembros y no la comunidad. En otras palabras, los intereses de cuyos miembros se ven perjudicados, revocan las acciones que los perjudican sin considerar si éstos pertenecen o no a cierta comunidad. En

este sentido, Mill no precisa de un concepto como ‘comunidad’, que pudiera interpretarse a la hora de considerar si una acción es ética o no<sup>8</sup>.

Siguiendo el ejemplo que contraargumentaría la lectura del principio utilitarista comunal de Bentham, veremos si una vez descartada esta visión, ocurre lo mismo en lo que respecta a la postura milleana.

En este supuesto, acordamos que los participantes del debate podían «olvidarse» de otros miembros de la comunidad al considerar la mayor felicidad del mayor número, fuera por el motivo que fuera. Ahora, esto parece más inverosímil según la lectura milleana, ya que estos miembros excluidos se reconsideran al señalar los perjuicios que sufren. Esto es, anteriormente los miembros del debate pueden concluir que el uso de vehículos con una gran huella de carbono es éticamente aceptable, porque la necesidad de ese transporte de los miembros del debate supera la contaminación, que sufren el resto de habitantes del planeta por parte de estos vehículos.

Encontramos una situación parecida al considerar el ejemplo del pastoreo. En ese contexto, no parece legítimo afirmar que una acción que se rige por el principio utilitarista (y que, por tanto, es ética) aceptaría que cada uno de los pastores maximice sus beneficios a costa de perjudicar a los demás. Siguiendo a Mill (cuando la ‘comunidad’ de Bentham no es suficiente) una acción que perjudique los intereses de los demás (como la reducción de alimento de todos los rebaños) por el beneficio propio (como el aumento de la producción de un pastor) no puede considerarse ética desde el punto de vista utilitarista.

Por todo esto, afirmo que la teoría milleana rechaza la Tesis de Maximización Egoísta propuesta por Hardin, como una lectura legítima del utilitarismo y de su uso, ya que no es posible derivar de tal teoría su uso egoísta. Por tanto,

---

<sup>8</sup> Nótese que la ventaja que se nombra se debe únicamente a unas interpretaciones no comunales del principio utilitarista de Bentham, ya que desde mi perspectiva Bentham ya propone un uso comunal de tal principio en su modo de postularlo.

---

considero que la crítica de Hardin está infundada y se equivoca al pronosticar que la racionalidad utilitarista conduce *inevitablemente* a la tragedia de los comunes.

## 5. Conclusión

En definitiva, la conclusión a la que llega Hardin en relación a la aplicación del principio utilitarista en un sistema de carácter capitalista no ocurre necesariamente, porque presupone una forma determinada de racionalidad, subyugada a unos principios económicos determinados y un uso del principio utilitarista interpretado egoístamente.

Esta conclusión se deriva, no sólo al considerar otro tipo de racionalidades en función de la relación entre medios y fines, tal y como hemos visto al apelar al análisis ofrecido por Marx (desestimando la Tesis de Maximización Desmedida), sino también cuando se revisa el alcance social del uso del principio utilitarista propuesto por Bentham y, seguido por Mill (descartando la Tesis de Maximización Egoísta).

Por consiguiente, la tragedia de los comunes no es una consecuencia necesaria de un mundo donde los recursos son finitos y las sociedades sigan una ética de carácter utilitarista.

## Agradecimientos

Tanto a la revista Acto y Potencia como a los revisores por hacer las sugerencias pertinentes para la publicación de este artículo.

## Referencias

- Barber, W. J. (1967). *Historia del pensamiento económico*. Alianza
- Bentham, J. (1823 [1780]). *An introduction to the principles of morals and legislation*.

Oxford: Clarendon press

Driver, J. (2006). *Ethics: the fundamentals*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hardin G. (1968). Tragedy of the commons. *Science*, 162: 1243–1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>

Marx, K. (2010 [1867]). *El capital: antología*. Traducción de Manuel Sacristán. Alianza Editorial.

Mill, J. S. (2013 [1859]). *Sobre la libertad* (3ª ed.). Alianza Editorial.

Mill, J. S. (2014 [1863]). *El utilitarismo*. Alianza Editorial.

Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Saidel, M. L. (2017). La tragedia de los comunes revisitada: de la teoría formal a las formas históricas de desposesión. *Temas y debates*, 33: 163–184. <https://doi.org/10.35305/tyd.v0i33.359>

Sidgwick, H. (1874). *The methods of ethics*. London: Macmillan

Singer, P. (1979). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.



Este volumen terminó de maquetarse  
el 20 de julio del 2025 en Valencia, España

