



La cuestión animal(ista)

Iván Darío Ávila Gaitán (Compilador)



La cuestión animal(ista)

Iván Darío Ávila Gaitán
(Compilador)

La cuestión animal(ista)

Iván Darío Ávila Gaitán
(Compilador)

Ediciones
desde abajo

La cuestión animal(ista)
Iván Darío Ávila Gaitán - Compilador

Ediciones desde abajo

Instituto de Estudios Críticos Animales (IECA)

Bogotá, D. C., Colombia, octubre de 2016

ISBN: 978-958-8926-34-6

Imagen de portada: Ilustración *Vacatrans* de Pablo Ferreyra

Diseño, diagramación e impresión: Difundir Ltda.
Transv. 22 A N° 53D-42 Int 102 - 345 1808 / 217 8992
www.desdeabajo.info

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos.

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra o del conjunto de la edición, en cualquier formato, mecánico o digital, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Índice

Presentación.....	11
Diálogos y cartografías	
Diálogo y especismo	27
Ana Cristina Ramírez Barreto	
De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa	47
Iván Darío Ávila Gaitán	
Los animales en el capitalismo.	
Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo	75
Eduardo Rincón Higuera	
Identidades y especismo antropocéntrico:	
Notas para su articulación	99
Alexandra Navarro	
Discurso proteccionista y opresión animal.....	111
Ana María Aboglio	
Filosofía en los bordes de lo humano	
La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche.....	151
Vanessa Lemm	
Sobre la complejidad del concepto de persona.....	173
Jorge Riechmann	

Deconstrucción y resistencia animal(ista):	
hacia una perspectiva situada	199
Anahí Gabriela González	
Derecho a la bestialidad y bestialidad del derecho.	
La democracia animal por venir de Derrida	219
Patrick Llored	
Arte y animalidad	
La luz animal	235
Gabriel Giorgi	
Una vida nueva. Imágenes y pensamiento de la animalidad	
en <i>Opendoor</i> y <i>Paraísos</i> de Iosi Havilio	251
Julieta Yelin	
Las insurrecciones de los vivos de <i>Pig Cycle</i>:	
profanación, biopolítica y ruina	269
Jannia Gómez González	
Especismo y filosofía moral	
La liberación animal y la cuestión de la legitimidad	
de la violencia	289
Renzo Llorente	
Por qué defender a los animales es cuestión de justicia	307
Oscar Horta	
Igualdad, prioridad y animales no humanos	327
Catia Faria	
Altruismo más allá de la especie	341
Eze Paez	
Liberación animal desde una bioética no especista	359
Carlos Alberto Crespo Carrillo	
Acerca de los autores/as	369

*Nacer en una jaula, chillar en una jaula
 violada en una jaula, morir en una jaula
 si es una mierda la violación, es una mierda para todas
 no sólo para las que hablan tu mismo idioma
 libertad a las presas de toda la tierra
 explotadas, torturadas, por su condición de hembras
 algunas mueren lapidadas, tantas fuimos violadas
 hermanas que en este momento están siendo abusadas en una jaula
 la masacre y el dolor justificado en un sabor
 empatizo con la explotada, nunca con el explotador
 libertad a todas del continente que provengan
 sin importar la especie que su cuerpo representa
 libertad a todas las manchadas, las con cresta
 solidaridad y acción contra esta máquina funesta
 cocina, explora, descubre sabores
 con la industria de la muerte no colabores
 imagina un mundo libre, un mundo sin amos
 en él no podrías alimentarte de esclavos
 alimentación, vestimenta, maquillajes,
 remedios, productos de limpieza, tantas weas hechas con sangre
 hermoso momento cuando una jaula se abre
 jamás podría creer que es una lucha irrelevante*

*Contra la explotación humana y animal
 contra la apatía intelectual del blablabla
 procurando sustentar cada día menos la dominación
 y no justificar el poder porque está todo podrido
 todo perdido, así que da lo mismo
 sería una falta de respeto llamar a eso nihilismo*

Presentación

I. Presentar

Presentar un libro sin ánimos de representar, ¿difícil tarea? Ya lo decía Gilles Deleuze a mediados de los años ochenta: “No se puede criticar la representación si uno no es sensible a la práctica que implica dicha crítica. Y esa práctica es muy simple, quiere decir “nunca hablaré por otros”, “nunca me creeré representante de alguien”... Es tan simple como eso, de otro modo no va” (2014: 21). En virtud de dicho compromiso, de tal práctica, nuestros rostros se diluyen en esta *presentación*. Se borran, parafraseando al Foucault de *Las palabras y las cosas*, como si estuviesen dibujados en los límites del mar. Devenimos imperceptibles para hacernos *presentes*, desaparecemos para brillar colectivamente con inusitado esplendor, para aparecer cargados/as de animales, máquinas, plantas y rocas. Siendo así, ¿cómo comprender el específico ensamblaje de los diversos escritos que componen *La cuestión animal(ista)*? Ciertamente no desde un lugar soberano que a partir de su infinita sapiencia ordena lo que se encuentra bajo su control. Todo lo contrario. Si tales textos *componen* esta *obra*, sigamos la maravillosa intuición que se desprende de la sonoridad de las palabras: *La cuestión animal(ista)* no constituye un gran compendio lleno de pretensiones universalistas, es un libro hecho musicalmente, rítmicamente, y, de entrada, han sido distribuidos ciertos tiempos, tiempos fuertes y tiempos débiles. Sin embargo la distribución que aquí proponemos no tiene que ser la de otros y otras. En fin... Sabemos que “la lectura es todo un ejercicio respiratorio, un ejercicio rítmico, antes de ser un ejercicio intelectual [a saber, “arrogantemente humano”]” (2014: 15).

II. Desbordar, contaminar y conectar

Pero Deleuze, de la mano de Nietzsche, nos dice algo más. Escribir no significa institucionalizar, codificar o petrificar ciertos enunciados; por el contrario, implica “transmitir algo que no sea codificable, perturbar todos los códigos” (Deleuze,

2005: 323). Y esto se hace entablando una relación extra-textual que nunca es de traducción ni de interpretación, sino de *contagio*. Perturbar los códigos es siempre compartir algo, dejar que el exterior *contamine* el texto. En nuestro caso nunca cesará de ser así. Cada escrito, con tiempos fuertes y débiles, se encuentra recorrido por manadas de activistas, pero también por ronroneos, chillidos, mugidos e incluso por gemidos de aquellos humanos que, frente a la mirada de otros, nunca han sido suficientemente Hombres. Estamos ante una obra *compuesta* por hordas heterogéneas que a su paso arrasan con las añejas distinciones humano/animal y humano/no-humano en general. Habrá, asimismo, como acertadamente lo recuerda Vanessa Lemm, una *presencia* que recorre sin parar *La cuestión animal(ista)*: la de las plantas que hacen rizoma, envuelven y tensan muchos discursos animalistas hasta llevarlos a ciertos umbrales de indiscernibilidad. A la par, esas hordas ingobernables trastocan los tradicionales límites disciplinares. Las fronteras entre antropología, sociología, derecho, ciencia política, filosofía, biología, química, física e innumerables saberes “no expertos” se desmoronan. Finalmente, se hace insuficiente una sola perspectiva política a la hora de *escuchar* lo que el libro dice, pues está plagado de posicionamientos diversos, algunos claramente enfrentados, cuya tensión no quisimos eliminar. Queda en manos de cada quien poner a funcionar, a operar, cada página, letra, espacio y *presencia* siempre *más que humana*. Lo único que es preciso esperar es cierta dosis de des-personalización y transformación tras la lectura-escucha, además de una risa incontrolable, pues “los grandes libros siempre irradian una indescriptible alegría, aunque hablen de cosas horribles, desesperantes o terribles... No es posible dejar de reír mientras se desbaratan los códigos” (2005: 328).

Diálogos y cartografías

Ana Cristina Ramírez abre la “caja de herramientas” que constituye el presente libro de una manera especialmente pertinente. Ella nos propone una forma de diálogo en la contingencia y entre diferentes, entre diferentes sexuales, corporales, temporales, en fin, entre radicalmente diferentes. En suma, una manera de entender el diálogo más cercana a la vida, a aquella vida que efectivamente sorteamos día a día, y, concomitantemente, con el potencial suficiente para disputarle el monopolio del sentido al diálogo como encuentro entre iguales, a ese espacio “racional” abierto por “sujetos conscientes” capaces de suspender cualquier interés, posicionalidad, y, por ende, diferencia. Dos son los diálogos que protagonizan su narración, su apuesta estético-ético-política: 1) el sostenido por Adela Cortina con una interlocutora anónima, y, 2) el entablado por dos bandos (filosofía analítica/pro-derechos vs. filosofía continental/post-humanistas) y el novelista John M. Coetzee. A partir de dicha narración, Ramírez llama la aten-

ción sobre la imperiosa necesidad, al momento de ocuparnos de los (demás) animales, de considerar los diversos contextos culturales (tecno-bio-físico-sociales) para, de esta manera, afinar el “ojo teórico” y la “garra jurídico-política”. Por mi parte, yo me engancho, no en “alma y cuerpo” sino en “ojo y garra”, con uno de los diálogos que participan en la narración de Ana Cristina Ramírez: aquel donde descuellan los bandos “filosofía analítica/pro-derechos” vs. “filosofía continental/post-humanistas”, para desplegar así mi propia propuesta. Dibujo una cartografía que va de la metafísica occidental al humanismo y su crisis, a la vez que impugno el criterio de respeto (sintiencia), la lógica de la inclusión, el objetivismo y la creencia en el progreso, enarbolados por ciertas perspectivas animalistas. Lo anterior me conduce a distinguir un “veganismo moderno-colonial”, conservador, de los denominados “veganismos”, es decir, prácticas multisituadas dirigidas a la producción de formas-de-vida heterogéneas que logren, desde sus particulares posiciones pero no estancadas en compartimentos, subvertir la “máquina especista antropocéntrica” ligada a la metafísica occidental.

Eduardo Rincón también entabla un diálogo entre diferentes y en la contingencia, pero esta vez los protagonistas son el ecosocialismo y el animalismo, o mejor, “los animalismos”, así, en plural, en su heterogeneidad interna, aunque siempre con la posibilidad de entablar conexiones transversales. Rincón, al igual que yo, cuestiona los alcances de la “sintiencia” como criterio de respeto o consideración moral, poniendo el énfasis en la cosificación de los animales, especialmente en su empleo como materias primas llevado a cabo por el capitalismo contemporáneo, que, en su inagotable búsqueda de “recursos” para ser “híper-consumidos”, sobrepasa las capacidades biofísicas del planeta. Contra la cosificación, y más allá del criterio de sentiencia, resulta urgente hacer énfasis en potenciar a cada ser en su singularidad, a saber, promover su autorrealización. Así, la apuesta de Eduardo se erige como una postura profundamente afirmativa, afirmadora de la “vida buena” y sus posibilidades allende el capitalismo. Lo anterior conlleva rebasar lógicas “sensocéntricas” en favor de reivindicaciones socioecológicas, donde la justicia no sólo se restringe a los seres humanos, sino que se extiende a las relaciones entre éstos y los no humanos; asimismo implica, en general, un movimiento de “autolimitación”, “antiproductivismo” (ralentización) y privilegio de la alteridad, que en parte se desprende de nuestro (auto)reconocimiento como seres inmanentes –finitos y contingentes–, en otros términos, de nuestra aceptación como parte de la vida y no sus dominadores¹. Alexandra Navarro, sin lugar a dudas, converge con Rincón en su preocupación por la trans e interdisciplinariedad, así como en la necesidad

¹ He hecho referencia (Ávila, 2013) a un “plano móvil de inmanencia” que resuena con la propuesta de Eduardo Rincón, aunque ambos nos encontremos en lugares epistémico-políticos diferentes.

de estrechar lazos entre las luchas ecológicas y las animalistas. Navarro realiza un aporte importante al repensar la cuestión de la identidad (concepto que recupera de la Comunicación y los Estudios Culturales) desde el emergente campo de los Estudios Críticos Animales², campo dedicado, sin ambages, a la abolición de la explotación animal y ecológica, humana y no humana. Para tal fin, transita de la noción de especismo teorizada por Óscar Horta (2008) a la esbozada por mí (Ávila, 2013), lo cual le permite caracterizar discursos, identidades y prácticas especistas y anti-especistas en un marco espacio-temporal concreto (la Argentina contemporánea). Navarro destaca la manera en que, en la práctica, el especismo antropocéntrico y el anti-especismo se asocian a posturas esencialistas y anti-esencialistas respectivamente, en el primer caso para legitimar y reproducir las relaciones jerárquicas humano/animal, y, en el segundo, con la esperanza de cuestionarlas, lanzándole paralelamente fuertes críticas, aunque fuere indirectamente, a estandartes de la cultura nacional argentina.

Ana María Aboglio, como Alexandra Navarro, realiza un trabajo que tiene particular importancia para el contexto argentino, aunque sus potencialidades no se limitan a él. Aboglio lleva a cabo un cuidadoso acercamiento a los discursos que, en el marco del derecho y por fuera de éste, contribuyen a institucionalizar y reproducir la esclavitud animal no humana; incluso, o más aún, cuando tales discursos implican la minimización del sufrimiento, pues conservan una lógica antropocéntrica legitimadora del uso y abuso, la cual, además, resulta vital para el funcionamiento del capitalismo contemporáneo. Las estrategias, directas o indirectas, orientadas a simplemente morigerar el sufrimiento son diversas: protección eco-céntrica u holista que piensa a los animales no humanos en tanto especie y como aspectos integrantes del ambiente; hipótesis (éticas) que conciben a los animales no humanos como medios y no fines, pero que arguyen su defensa ya que la crueldad con ellos podría convertirse en crueldad con humanos (discursos kantianos, de la criminalística y de algunas “organizaciones defensoras de animales”); discursos de corte utilitarista que abogan por evitar el “sufrimiento innecesario”; pronunciamientos de afamadas figuras, en los medios de comunicación, que transforman la defensa de los otros animales en “elección personal”, etc. Asimismo, Aboglio trae a colación estrategias discursivas que operan cotidianamente con el objetivo de presentar la violencia como paz y la explotación como libertad, y que además contribuyen a mantener una “conciencia tranquila” con el uso/consumo de animales no humanos, tildando de “fundamentalistas” a todos aquellos que lo cuestionen. Al tiempo, conceptualizando de la mano de la obra *1984*, escrita

² Alexandra Navarro es la actual directora de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, cuyos números pueden ser consultados en línea de manera gratuita: <https://revistaeca.wordpress.com/volumen-1/ano-i-volumen-i/>

por George Orwell, pone de manifiesto las contradicciones y fronteras borrosas en lo concerniente al proteccionismo legal de los animales no humanos: por un lado, se intenta castigar la “crueldad”, pero, por otro, se normaliza la violencia perpetrada por matarifes, domadores, experimentadores, etc. En cualquier caso, la gran constante jurídica consiste en la cosificación, en homologar a los animales no humanos con cosas susceptibles de ser comercializadas.

Filosofía en los bordes de lo humano

Si, como ha apuntado Jacques Derrida (2008), la dicotomía humano/animal suele estar asociada en la modernidad a la dicotomía respuesta/reacción o libertad/determinación, no es menos cierto que la susodicha determinación o automatismo animal es una característica que el pensamiento cartesiano extiende a lo no humano en general, incluidas las plantas. Vanessa Lemm empieza el segundo apartado de *La cuestión animal(ista)* con una lectura de Nietzsche que cuestiona frontalmente el automatismo o determinismo del mundo no humano, lo cual, evidentemente, hace tambalear la definición clásica de lo humano. Lemm argumenta que, a lo largo de la obra de Nietzsche, la referencia a las plantas constituye una manera de dar cuenta de la libertad y de la creatividad, antes que un signo de determinismo. Contra lo que dicta el sentido común, Nietzsche llama a aprender de las plantas, de su cultivo, a saber, de su capacidad de crecer, florecer y producir frutos *en la tierra*. Así, la autora afirma que es como las plantas y *en la tierra, no fuera de ésta, no fuera del entorno*, que los seres humanos superiores deberán crear nuevos valores y re-valorizar los existentes. Por ello discute las diferentes características de la vida vegetal en Nietzsche, es decir, las plantas como seres vivos que miden, incorporan, crean y procrean. Quizá el texto de Lemm aporte algo fundamental en contraste con muchos de los textos contenidos en la presente compilación: un provechoso cuestionamiento de las brechas entre plantas y animales, y entre sintientes y no-sintientes. Queda, no obstante, una pregunta que me gustaría lanzar al aire: ¿lo vegetal y animal, esto es, lo orgánico, se equipara a lo que en Nietzsche es la Vida?, ¿habría una Vida inorgánica?, ¿cómo leerla?, ¿“aprenderemos”³ también de las rocas y las máquinas que (nos) viven?

Por otra parte, Jorge Riechmann, alineado con el Proyecto Gran Simio, discute una categoría históricamente reservada para los seres humanos, la de persona. Riechmann, en contra de una opinión altamente difundida, se niega a equiparar el concepto de persona con el de humano, a la vez que afirma la necesidad

³ Entrecomillo la palabra porque deseo dejar abierto el sentido del plural, de ese nosotros/nosotras que no pretendo remitir a una preconcebida “humanidad”.

de continuar hablando de “naturaleza humana”. Esto lo conduce a postular que el ser humano, en tanto *Homo sapiens* o *ser natural*, no equivale necesariamente a la persona. La naturaleza del ser humano puede implicar aspectos que sean moralmente relevantes, sin embargo, en sí misma, no otorga dignidad especial alguna. En concordancia con lo dicho, el autor plantea ampliar el círculo de consideración moral-legal, extendiéndolo a todos los seres que, como los humanos, posean cualidades naturales⁴ con importancia moral. Para llevar a cabo tal empresa propone distinguir entre dos categorías morales con repercusiones legales: persona y cuasi-persona⁵. Ambas, personas y cuasi-personas, serían titulares de derechos, pero sólo las primeras tendrían deberes, pues éstas se diferencian de las segundas por cuanto son capaces de responder por sus actos. En síntesis, el texto de Riechmann constituye una decidida apuesta por ampliar la comunidad moral y repensar aspectos de la esfera legal allende las caprichosas fronteras de la especie humana, lo cual es logrado a partir de una problematización del uso del concepto de persona vigente.

En este punto, sin el ánimo de desmeritar los aportes realizados por Riechmann, me gustaría traer a colación unas cuantas palabras consignadas por Roberto Esposito en su libro *Tercera persona*: “el sustancial fracaso de los derechos humanos⁶ –la fallida recomposición entre derecho y vida– se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino *en razón* de esta; [...] ese fracaso debe reconducirse conceptualmente no tanto a las limitaciones de ella [de la ideología de la persona] como a su expansión. No, en suma, al hecho de que aún no hemos entrado plenamente en su régimen de sentido, sino a que nunca salimos en verdad de él” (2009:15). Esposito argumenta, en una línea similar a la de Giorgio Agamben (2006), que el fracaso de los derechos humanos está plenamente contemplado dentro del funcionamiento de “la ideología de la persona”, pues ésta opera mediante el constante juego metafísico de cesuras y suturas entre persona y naturaleza (correlato del alma y el cuerpo, el pensamiento y la extensión, lo nouménico y lo fenoménico, el hombre y la bestia, etc.), y que, justamente, posibilita la subordinación *práctica* de la naturaleza y la precariedad de lo que se halle en las zonas limítrofes. Me pregunto, entonces, ¿es útil la energía que se invierte en la continua recomposición de “la ideología de la persona”, siendo que ésta, *en la práctica*, y dada su estructura, ni siquiera ha servido para garantizar los derechos humanos (sino todo lo contrario)?

⁴ Vale advertir que se consideran la cultura y el lenguaje como parte o expresión de la naturaleza.

⁵ Moralmente se distinguiría a las personas de las cuasi-personas, mientras que legalmente operaría una ampliación de la noción de persona hoy imperante para que cobije a aquellos animales (como los grandes simios) que se ubiquen al nivel de los “casos límite” humanos (como los niños).

⁶ Esposito se refiere a cuestiones globales como, por ejemplo, el creciente número de muertes debido a las guerras, al hambre y las enfermedades.

O, dicho en otros términos, ¿no adolece inherentemente la lógica de la expansión moral (*expansión* que presupone *un centro*) –y la consecuente recomposición del concepto de persona– de un latoso especismo antropocéntrico que hunde sus raíces en la más antigua metafísica?

A la anterior interrogante responde Anahí González, quien se propone, en el marco de los emergentes *Estudios críticos animales*, construir, y dar cuenta de, estrategias de subversión y resistencia animal en sintonía con la crítica al carnofalogo-centrismo occidental. González asegura que, en tanto ontología dominante en Occidente, el carnofalogo-centrismo expresa la postulación de un principio supremo (*logos*) a partir del cual se organizan una serie de dicotomías, donde el segundo de sus componentes es sistemáticamente menospreciado (cultural/natural, masculino/femenino, racional/irracional, inteligible/sensible, etc.). El humanismo moderno/colonial sería la más reciente “encarnación” del falogocentrismo, pues el sujeto moderno ha requerido de unos Otros (sacrificables) para su afirmación: niños, mujeres, indígenas, y, por supuesto, animales. Si las teorizaciones llevadas a cabo por autores como Singer, Francione o Regan resultan insatisfactorias, se debe justamente a que presuponen el sujeto moderno/colonial. Este último se ha edificado a partir del trazado de un límite férreo que lo separa “del animal”, provocando la pérdida de heterogeneidad de los vivientes comprendidos bajo tal etiqueta y relegándolos a la condición de objetos a observar, manipular y explotar; manipulación y explotación que se acentúa en nuestros días y llega, en términos químicos, genéticos y hormonales, a escalas inusitadas. González, mediante una lectura animal(ista) de Nietzsche y Derrida, clama por el establecimiento de coordenadas ético-políticas no identitarias, que no presupongan un centro (el sujeto moderno/colonial) que amplíe sus márgenes para contemplar a los animales, sino que signifique una apertura incondicional al Otro, sea cual fuere, y un conjunto de singularidades ontológicamente entrecruzadas sin ninguna pretensión de soberanía, excepcionalidad ni apropiación. A su vez, habiéndose asumido el devenir y la contingencia de la vida, González señala la imposibilidad de dictar pautas morales universales, por lo que apela a estrategias ético-políticas situadas, parciales, siempre incompletas.

Finalmente, Patrick Llored, también siguiendo a Derrida, esboza una lectura animalista de la bestialidad. La bestialidad, en su doble sentido de “estupidez” y “animalidad”, no sólo sería la condición de posibilidad de la filosofía, como Gilles Deleuze defendía, sino que le sería inherente a los vivientes humanos y no humanos. Llored encuentra que Derrida posibilita concebir un “derecho a la bestialidad”, su democratización, para “las bestias” mismas. La “bestialidad” constituiría una categoría trans-categorial, es decir, la imposibilidad misma del saber absoluto, de la *fijeza conceptual* que ha establecido la soberanía humana en detrimento de los vivien-

tes que pierden su heterogeneidad, además de toda posibilidad de libertad y politicidad, al ser confinados en la categoría “el animal”. Ese no-saber de la bestialidad es el que permite la apertura al Otro, a un Otro incognosible, incalculable, y, por tanto, la reconfiguración de las instituciones democráticas, de unas instituciones ya no erigidas sobre lo propiamente humano o una extensión (fraternal) de ello, sino que asuman la diferencia irreprimible de lo viviente y que, por consiguiente, sean instituciones para una democracia por venir, por fuerza inacabada, atenta a las exclusiones.

Arte y animalidad

Gabriel Giorgi, en continuidad con algunas de las perspectivas filosóficas anteriores, desarrolladas en los bordes de lo humano, nos habla de una insistencia que atraviesa múltiples experiencias estéticas sudamericanas, sobre todo a partir de la década del sesenta. Tal insistencia es la del umbral animal, una zona de indistinción entre lo humano y lo animal que escapa a la codificación moderna. Si las modernidades latinoamericanas se sirvieron de la dicotomía humano/animal, y de otras dicotomías asociadas como urbano/rural y cultura/naturaleza, para ordenar los espacios y cuerpos, es decir, con el objetivo de cimentar órdenes sociales enteros, podría decirse que, por lo menos desde las experiencias estéticas mencionadas, esas “modernidades”, sus proyectos modernizadores, se hallan de algún modo fuertemente cuestionados. Ahora bien, para Giorgi, aparte del tema de la crisis de la modernidad y el humanismo, lo que la insistencia en el umbral animal nos permite avizorar es la potente emergencia (de una re-conceptualización) de la vida misma, de una vida que no se deja capturar como mera biología o naturaleza en un sentido tradicional. “El animal” opera, pues, como una línea difuminada que interroga la demarcación de los contornos en sí, que se niega a figurar o representar cuerpos con miras a su organización. “El animal”, expresión de la fuerza de lo informe antes que de lo formado, abre la puerta para que irrumpa una vida que atraviesa la división entre lo orgánico y lo inorgánico, y que comprende a la propia muerte. Asimismo, añade Giorgi, en los materiales estéticos sudamericanos lo animal se presenta como un lugar por antonomasia de lo político, no como un lugar pre o a-político; en otros términos, antes que suponer un “estado de naturaleza” frente a uno propiamente social-político, antes que trazar un límite claro que contraponga los hechos y sujetos que importan (propiamente político-sociales) de aquellos que no, lo animal politiza y se erige como un espacio de crítica de las segmentarizaciones mismas, de las distribuciones de lo sensible: ¿qué cuerpos merecen vivir, a cuáles se les da muerte o se les abandona a su suerte?, preguntas como estas son las que lo animal

permite realizar, cuestiones de cuño biopolítico y que, por supuesto, afectan a los animales mismos, por ejemplo, a los animales del matadero. En este marco, y haciendo énfasis en “lo espectral”, Giorgi se adentra en el *Informe sobre ectoplasma animal* de Roque Larraquy.

Ciertamente Julieta Yelin comparte con Giorgi la fuerza de no tomar “al animal” en un sentido puramente metafórico o representacional. Yelin se niega a reducir a los animales a objetos pasivos trans-históricos que constituyen materiales de representación filosófica, artística o científica. Más aún, siguiendo la tradición anti-metafísica nietzscheana, podría asegurarse que la representación de los animales o el estudio sobre los animales mina las potencialidades de la vida misma; es preciso abandonar los enfoques *sobre* los animales para pasar a construir perspectivas-animales: filosofía animal, ciencia animal, arte animal, en suma, pensamiento animal. Un pensamiento animal que constituye, a su vez, un pensamiento ya no disciplinar, sino indisciplinado, capaz de transgredir las fronteras entre saberes y conectarlos con el afuera material que, aunque siempre presente, ha sido históricamente obliterado. El pensamiento animal, en suma, es aquél que no olvida que cualquier verdad, por excelsa que pueda parecer, constituye una singularidad afincada en los afectos, en el mundo relacional del sujeto que la enuncia, aunque éste arrogantemente se proclame su origen y fundamento. El pensamiento animal no habla acerca de los animales, reconoce al animal que estamos siendo, y por ello cuestiona la transparencia del sujeto que se identifica con su consciencia, cuestiona la identidad humana en sí. Este nuevo pensamiento, afirmador de la vida y del mundo, es un antídoto frente a los excesos del humanismo y el antropocentrismo modernos. Si la modernidad se empeñó en controlar, explotar y despreciar (incluso con la muerte masiva) todo lo animal, incluido “lo animal del humano”, el pensamiento animal re-establece un continuo vital tan creador como regenerador.

Para Yelin diferentes expresiones artísticas, y particularmente literarias, vienen propiciando esta revalorización de lo animal. Una clara muestra de ello son *Opendoor* y *Paraísos* de Iosi Havilio, textos donde lo personal –que se ha solido pensar como lo propiamente humano– y lo no personal –asociado a lo animal– se tienden a con-fundir. “El animal” es ya, desde siempre, la persona, no su exterior subordinado. En el caso de la voz narradora de *Opendoor* y *Paraísos*, la persona no se opone a la no-persona, el humano no se opone a lo animal, sólo es posible dar cuenta de “lo personal” a fuerza de la más activa des-personalización, a saber, en el acto de rastrear las líneas heterogéneas que impulsan y contienen cualquier figura individuada. Al tiempo, la voz narradora se abandona al flujo de la vida desde el momento en que, vía su sobriedad, se niega a asignar un sentido claro de lo que acontece, es decir, obstaculiza las intenciones de gobierno y control de la

vida. Lo animal, para decirlo en compañía del texto de Giorgi, es la puerta de entrada a una vida que rebasa la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, lo vivo y lo inerte, que agrieta cualquier código establecido y contribuye a vislumbrar paraísos, aunque esta vida y tales paraísos son simples ventanas a otros mundos que nunca cesan de irrumpir, no son las grandes idealizaciones o utopías que tan caras le han costado a la modernidad.

Por último, Jannia Gómez González cierra el apartado con lo que podríamos denominar una alegre escritura animal(ista). Desde el inicio del texto no duda en optar por el plural como lugar de enunciación, y por la contaminación conceptual casi como su consecuencia natural. Escribir es “agenciar” o “maquinar”, como dirían Deleuze y Guattari. Escribir es abrirse a las multiplicidades que diluyen nuestro rostro humano, es desterritorializarse y reterritorializarse cargados de animales, rocas, mierda y saliva. En ese proceso, atravesado por lo que Barthes llama el *punctum*, juega un papel crucial *Pig cycle*, conjunto de obras gráficas realizadas por Kiewert Hartmut. De *Pig cycle* Gómez destaca su potencial para atentar contra lo que Carol Adams denomina “estructura del referente ausente”, pero también su brío anti-representacional, a saber, no se trata simplemente de pintar animales en condiciones de explotación y subordinación, sino de construir figuraciones-insurrecciones en el *entre*, en el *umbral*, de un no-espacio (utopía) y de una localización material específica, ubicada en el marco de complejos diagramas de poder operantes. Gómez sitúa, así, el lugar y la ausencia de lugar de las vidas animales en la discusión biopolítica contemporánea (Foucault/Agamben), y nos muestra cómo *Pig cycle* transgrede, mediante la parodia, la normatividad que recae sobre la existencia de las diferentes singularidades vivientes en un mundo no sólo capitalista, sino especista.

Especismo y filosofía moral

Renzo Llorente abre el último apartado de *La cuestión animal(ista)* trayendo a colación una querrela entre la empresa británica Huntingdon Life Sciences Inc. (HLS) y el grupo Stop Huntingdon Animal Cruelty USA (Acabar con la crueldad de Huntingdon contra los animales). Llorente aprovecha el suceso para reflexionar sobre la justificación moral del uso de la violencia en pro de la liberación animal, pues, pese a que la filosofía animalista se ha destacado por ser una filosofía práctica, a menudo el tema de la violencia no es abordado con el rigor pertinente. Así, dicha cuestión es explorada por el autor tomando como referencia lo aducido—sin mucha precisión conceptual— por tres figuras animalistas: Peter Singer, Tom Regan y Mark Rowlands. En cuanto a los dos primeros, Llorente se propone demostrar

que su rechazo de la violencia, incluso de la que está dirigida contra propiedades y no contra seres sintientes (que es la más extendida, y la practicada por grupos como el Frente de Liberación Animal–FLA), resulta plenamente injustificado. De Rowlands, por otro lado, se afirma que, aunque discrepe con Singer y Regan en su consideración de la problemática, el concepto de violencia que emplea es cuestionable por su estrechez y, en cualquier caso, no existe en él una reflexión profunda sobre el tema. Con lo anterior en mente, Llorente lanza lo que puede ser una de sus contribuciones más relevantes: si Regan y Singer se oponen al uso de la violencia no es debido a sus respectivas filosofías, esto no constituye un corolario de las mismas, por el contrario, es posible que tal posición sea asumida en tanto, de un lado, perviven huellas de especismo (si el caso involucrara seres humanos seguramente las posturas variarían radicalmente) y, de otro, el movimiento de liberación animal no es concebido como un movimiento político, ni su violencia como violencia política (lo cual le da paso, además, a toda una discusión político-estratégica que rebasa el ámbito de la filosofía moral y que, con seguridad, otros textos contenidos en este libro contribuyen a iluminar).

De otro lado, Oscar Horta, quien se ha convertido en un referente filosófico para buena parte del movimiento de liberación animal, se propone explicar, como el mismo título de su texto lo indica, por qué defender a los animales es cuestión de justicia. Para Horta el tratamiento injusto que se le da a los animales no humanos es mejor comprendido desde el concepto de especismo. Partiendo de que todo ser que pueda sufrir o gozar –que tenga sistema nervioso centralizado– debe ser moralmente considerado y por ende considerado de manera ecuánime, todo sufrimiento o acto de subordinación y explotación que lo implique, y que sea causado y legitimado por aspectos no moralmente relevantes como la especie, el sexo o el color de la piel, se emprende con el simple propósito de generar privilegios y beneficios, razón por la cual debe ser rechazado. Así, el especismo se presenta como una categoría que permite aprehender la discriminación negativa con base en la especie, una forma de discriminación que padecen hoy en día prácticamente todos los animales no humanos, puesto que, aunque la mayoría de ellos puedan sufrir y gozar, no son moralmente tenidos en cuenta debido al hecho de hacer parte de especies diferentes a la humana. Horta agrega, además, que todos los argumentos esgrimidos con el objetivo de justificar el especismo, basados en cuestiones como la supuesta superioridad de la fuerza o inteligencia humana, de ser plenamente consecuentes, también tendrían que aceptar el dominio y la explotación de otros humanos, algo que efectivamente no sucede, lo cual convierte a esas posturas en insostenibles. El único criterio capaz de cobijar a los humanos en su totalidad es la posibilidad de sufrir y gozar, y resulta que aquél no es un criterio que aplique sólo a los humanos. Con esto en mente, el autor nos invita a adoptar un modo de vida vegano, el cual se define como un modo de vida no especista, a saber, que abandona la explota-

ción animal y por ende todo consumo de “productos de origen animal”. El veganismo, para Horta, no es sinónimo de mero altruismo, es cuestión de justicia, constituye el único modo de vida consecuente con los razonamientos descritos atrás, por ello el autor busca delinear algunos de los impedimentos centrales al momento de adoptarlo y ciertas maneras de sortearlos.

El texto de Horta condensa, de manera bastante “pedagógica” por demás, la fuerza de un conjunto de planteamientos que el autor ha venido desarrollando hace varios años y que no sólo estructuran su obra, sino que hacen parte integral de los discursos de muchas y muchos activistas y organizaciones animalistas a nivel mundial. De hecho este último acápite del libro se ve íntegramente permeado por la influencia de Horta, en tanto prácticamente todos los textos que lo componen lo referencian. Asimismo, otros textos de *La cuestión animal(ista)* se hallan en diálogo y/o tensión explícita o implícita con él, una tensión que no quisimos eliminar. Si bien me parece que mantener la heterogeneidad es vital y profundamente productivo, pues es a través de ella que podemos migrar de una posición a otra, transversalizarlas (o “transponerlas”, como sugiere Rosi Braidotti (2009)) y construir así alternativas complejas para realidades no menos intrincadas, quisiera hacer un llamado a considerar los posibles peligros, por su adscripción metafísica y humanista, implicados en muchos de los planteos en torno al especismo hechos desde la filosofía moral. En particular me preocupa lo que he llamado el criterio unívoco de respeto (sintiencia), la lógica de la inclusión, el objetivismo y la creencia en el progreso, aspectos, como ya dije, explorados en *De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa*, texto contenido en la primera sección de esta compilación.

Por su parte, Catia Faria, recordándonos rápidamente algunos marcos filosóficos a partir de los cuales se puede considerar moralmente a los (demás) animales, postula la tesis de que “desde una perspectiva igualitarista y prioritarista es también posible defender la consideración moral plena de los animales no humanos”. Con el objetivo de argumentar a favor de dicha tesis, en primer lugar, lanza una definición tanto del igualitarismo como del prioritarismo, y, en un segundo momento, colige lo que denomina la “tesis igualitarista ampliada”, común a ambos enfoques. Este recorrido argumentativo la lleva a concluir que un igualitarismo consistente desemboca en una consideración plena de los animales no humanos. De otro lado, Eze Paez, tras haber definido lo que entiende por egoísmo y altruismo, se propone responder parcialmente la siguiente pregunta: “¿cuándo tenemos la obligación moral de practicar el altruismo, es decir, de sacrificar nuestros intereses para satisfacer intereses ajenos?” Así, Paez expone cuán poco fiables son las intuiciones comunes en torno al altruismo, presenta tres enfoques comprometidos “con la consideración imparcial de los intereses de quienes se verían afectados por nuestra ayuda” (sean

humanos o no) y, tras explorar un caso genérico desde una óptica no especista, concluye que considerar los intereses de los animales no humanos “supone adoptar el veganismo y destinar parte de nuestros recursos a la erradicación del especismo”. Finalmente, Carlos Crespo esboza una apuesta por abrir radicalmente el campo de la Bioética a los animales no humanos. De este modo afirma que, si no se ha hecho, es debido a prejuicios especistas y a que el campo mismo expresa el punto de vista de los seres humanos, quienes, mayoritariamente, consideran a los demás animales como esclavos. El trabajo de Crespo se concentra en reelaborar, desde una óptica no especista, los cuatro principios básicos de la Bioética (enfoque principialista) desarrollados por Beauchamp y Childress, a saber, “no maleficencia”, “beneficencia”, “autonomía” y “justicia”.

Iván Darío Ávila Gaitán
Enero de 2016

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (2005). “Pensamiento nómada”. En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2014). *El poder Curso sobre Foucault Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Esposito, R. (2009). *Tercera persona: Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horta, O. (2008). “Términos básicos para el análisis del especismo”. En: González, M., Riechmann, J., Rodríguez, J. & Tafalla, M. (coords.). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata.

Diálogos y cartografías

Diálogo y especismo*

Ana Cristina Ramírez Barreto

Introducción

¿Qué es conversar o dialogar? ¿Cuándo empieza una conversación? ¿Qué condiciones o requisitos deben⁷ cumplir quienes toman parte en una conversación?

En este ensayo me propongo involucrar a quien me lee en una de las primeras conversaciones de que tengo memoria. Alguien me levanta en vilo hasta una altura que me da vértigo, no pierdo de vista los ojos y las orejas de la bestia; está volteando hacia mí. Mi padre me sienta delante de él, en la cabeza de la montura, me da los tientos de cada lado para que me sujete de ellos y pica espuelas al caballo que, entonces, avanza sobre el empedrado, alejándose del rancho. Recuerdo el calor, las inmensas parotas y el sonido metálico de las herraduras contra las piedras del camino. Recuerdo muy bien el miedo a caer, a ir al galope, a saltar zanjas, al sendero por el que andamos y a los otros que se ven como posiblemente transitables. Miedo y anticipación de todo lo que ahora podíamos hacer, a caballo. Entonces, siento cómo el caballo expande su pecho y proyecta con tremenda fuerza un sonido ensordecedor. Relincha. Es la voz del caballo. A la distancia, en las caballerizas del rancho que quedó atrás, otro caballo hace oír su voz. Volteo a ver a mi padre y le pregunto “¿Qué dicen?”. Sin inmutarse, me responde: “Nada. Los caballos no hablan”.

No dijimos más. No obstante ahí empezó una prolongada y discontinua conversación con él, sostenida unas horas apenas en todos los años que duró con vida, pero que no ha terminado todavía, porque con los muertos de algún modo tam-

* Ponencia presentada en el XV Congreso Internacional de Filosofía, 25-29 de enero 2010. México, DF, Unam. Agradezco los comentarios y sugerencias de Hélène Trottier, Jaime Vieyra, Guillermo Gracia Duarte y Oscar Horta. La conclusión y revisión de este trabajo fue posible gracias al apoyo del Conacyt al proyecto de estancia sabática “Charrería, relaciones de poder y cultura popular. El contexto desde el otro lado”, en el Chicano/Latino Research Center, Universidad de California, Santa Cruz.

⁷ Y qué significa aquí deber: obligación ante alguien, reconocimiento formal, limitación existencial...

bién se conversa⁸. Esto muy poco se aproxima al modelo ideal de diálogo racional, entre iguales que se reconocen como tales y que suspenden todo interés para perseguir la clarificación de todos sus supuestos con la aspiración de llegar a un consenso que pueda valer de manera universal y definitiva. Cabe describirlo, más bien, como un diálogo en la contingencia, entre diferentes en todos los sentidos posibles (corporalidad, disposición de ánimo, género, generación, ser sujeto, persona, condición de agente/paciente, jerarquía, horizonte histórico...), un diálogo sostenido con precariedad en la medianía de la cotidianidad. Nuestro diálogo ha sido sobre la comprensión como *praxis* donde convergen cuerpos y tecnologías, los alcances de la significación, de las relaciones expresivas, los marcos de referencia desde donde se declara que alguien no es X y no puede Z, o se declara que hay nada o hay algo, y, finalmente, sobre la genealogía del *derecho de captura*⁹ y dominio de otro agente.

En este trabajo sostengo que esta forma de diálogo, en la contingencia, entre diferentes, es la forma vivida y efectiva; es la que de manera más propia puede considerarse un ir conversando con otros a través de algo. Es la forma en que principalmente se juega nuestra existencia, entre la esperanza de comprensión y la decepción por los resultados, considerados magros cuando las expectativas son demasiado altas, pero sorprendentes, valiosos e importantes considerando lo efímero y contingente de nuestra vida.

Me propongo sostener lo anterior narrando brevemente dos diálogos en la diferencia, centrados en la discusión sobre los derechos de los (otros) animales ¿Existen? ¿podrían “inventarse”? ¿de qué depende que se reconozcan o se inventen?, ¿sería pertinente? Esta discusión tiene una dimensión teórico filosófica, a la que llamo “el ojo”, pero también otra, político-jurídica, a la que llamo “la garra”. Finalmente, expongo mi posición al respecto, mostrando la necesidad de hacer trabajo antropológico que aporte información sobre los contextos en los que los animales son abusados, a qué humanos se les atribuye responsabilidad, si es en calidad de individuo, grupo étnico, “cultura”, religión, clase social... Es decir, el discurso sobre derechos básicos de algunos animales tiene que modularse en función de la complejidad histórica, social y política que está en juego. Si se limita a ser una garra que somete y castiga en función de lo que un ojo ve, sin escuchar a lo que tengan que decir los responsables de presuntos abusos, no está contribuyendo a un cambio cultural fa-

⁸ Una conversación que en algún momento versó sobre las abejas en *El Capital* de Marx; los documentales de chimpancés en su medio usando varas preparadas por ellos para pescar termitas; los repugnantes *Yahoos* (parecidos a los humanos) y los racionales *Houyhnhnms* (caballos) en *Los viajes de Gulliver*; sobre la razón de ser de espuelas y azotes, su uso al montar a caballo...

⁹ Concepto que Kris Weller desarrolló en su tesis de doctorado en Historia de la conciencia, titulada “Legal Humans and Animals”, Universidad de California, Santa Cruz.

vorable para unos y otros animales. Elaboro esta posición a partir de la experiencia antropológica ganada con respecto a la campaña internacional por la abolición de las modificaciones genitales femeninas en África, prohibición que desde hace veinte años suele estar apoyada en el discurso de los derechos humanos de las mujeres.

Las intenciones de declaratorias nacionales e internacionales de derechos de otros animales indudablemente tienen puntos a su favor¹⁰, pero veo también problemas que tienen que salir a la luz y discutirse, por cuanto es una vía que criminaliza, requiere la intervención del poder judicial, afianza la cosmovisión de que tenemos “derecho a la captura” (también de humanos) y nutre esa mentira que es el sistema readaptativo/penitenciario.

El primero de dos diálogos aquí considerados lo sostiene Adela Cortina y su anónima interlocutora, según relata aquélla en su libro *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. El segundo diálogo lo tomo del libro de Paola Cavalieri, *La muerte del animal (un diálogo)*, donde intervienen dos bandos filosóficos (analítico@s¹¹/pro-derechos¹² vs. continentales/post-humanistas¹³) y el novelista John M. Coetzee¹⁴. Me propongo engarzar la visión contingente y discontinua del diálogo, arriba descrita, con diálogos reales con y entre personas dedicadas a la filosofía (o a la reflexión), mostrando los alcances y los límites de esas discusiones. Por último, recupero un elemento aportado por Coetzee con el cual queda abierta la conversación a los otros agentes, quienes permanecen sólo aludidos indirectamente. Estos otros agentes son seres humanos, que no parecen muy dispuestos a regirse por la coherencia racional y argumentativa de l@s llamad@s filósof@s analític@s o las barrocas demandas supererogatorias de los continentales. Estos otros agentes están convencidos de que sus apetitos carnales no son triviales ni eliminables, aunque desagraden a otras personas.

¹⁰ Por principio, que se reflexionen y pongan a discusión jerarquías establecidas, abusos dobles estándares morales, con la intervención de gente de literatura, derecho, política y, muy celebradamente, gente de filosofía.

¹¹ Utilizo @ (a+o) y æ (a+e) para satisfacer la voluntad de significación en femenino cuando exista al menos una mujer en el conjunto referido, evitando así el llamado “neutro” que en realidad invisibiliza a las mujeres.

¹² Paola Cavalieri y Harlan B. Miller. La primera es editora de la revista internacional *Etica & Animali*, autora de *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (2001); coeditora, con Peter Singer, del libro *Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (1994). Miller es coeditor del libro *Ethics and Animals* (1983), y autor de *The Limits of Utilitarianism* (1982).

¹³ Cary Wolfe (autor de *Zoontologies: the Question of the Animal*, 2003) y Matthew Calarco (autor de *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, 2008; con Peter Atterton, coeditor de *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, 2004).

¹⁴ Premio nobel de literatura en 2003, autor de *The Lives of Animals* (1999).

¿Es esto abrir la conversación a quienes quedarían implicados como futuros infractores de los derechos de los otros animales, es decir, sus ganaderos, pescadores, cazadores, torturadores por diversión o tradición, matanceros, consumidores de carne y piel? Todavía no. Coetzee sólo empuja violentamente una mesa de encuentro de *vegan@s* con *carnívor@s* (de la progenie de Sócrates con el populacho) al tiempo que pone bajo reflectores la intención de *l@s primer@s* de impulsar leyes (postulando “derechos de animales”) que afectan la vida de *l@s segund@s*. Así, esa mesa de encuentro también se puede convertir en arena de combate, en circo romano, en un herradero –dirían los taurinos.

“Es usted especista”

Adela Cortina, filósofa española especialista en ética y filosofía política, relata en el prólogo de su libro *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, cómo surgió la necesidad de escribirlo:

Fue al terminar mi intervención en un Congreso de Voluntariado [...] había hablado del vigor del voluntariado que le lleva a trabajar, sin coacciones exteriores, sin presiones ajenas, por esos seres valiosos por sí mismos –los seres humanos– que tienen dignidad y no un simple precio [...] Por esos seres a los que no se les debe instrumentalizar, sino que constituyen la meta de todas nuestras actividades [...] [éste es] a mi modo de ver, el núcleo de la ética moderna [...]: que la persona, el ser humano, es valioso por sí mismo, no porque sirva para otras cosas; tiene un valor absoluto y no sólo instrumental (Cortina, 2009: 11).

Cuenta enseguida que, luego de los aplausos, una mujer de entre el auditorio pidió la palabra:

Ha hablado usted [...] pensando en las personas que trabajan sobre el voluntariado social, pero no ha dicho nada para los que trabajamos en la defensa de los animales, del medio ambiente o del patrimonio artístico. ¿Podría decir algo sobre esto? [...] Le contesté en sustancia –creo recordar– que, a mi juicio, mientras haya seres humanos necesitados de ayuda, no me parecía razonable dedicar el esfuerzo voluntario a otros seres [...] A mi contestación la señora replicó acusándome de incurrir en especieísmo o especismo [...] De vuelta a casa, me prometí pensar a fondo la cuestión. Y no porque la acusación de especismo me resulte especialmente lesiva, porque esto de los ‘ismos’ ha

perdido mucha prestancia por fortuna y cada vez significan menos cuando se atiende a su contenido. Sino porque plantear a fondo estos asuntos obliga a poner en cuestión las creencias morales del mundo occidental (Cortina, 2009: 12-16).

Hasta este punto del inicio de una larga conversación¹⁵, la visión de Cortina del núcleo de la ética moderna es totalmente humanocéntrica. No digo antropocéntrica porque aquí cabrían, al menos nominalmente, los otros simios antropoides¹⁶, quienes, según Cortina, no ostentan dignidad, aun cuando apenas puede creer que también están incluidos en el género “animal” (Cortina, 2009: 13). Refleja, además, una cosmovisión dicotómica. Un tipo especial de ente en el mundo (ser humano), recortado por su pertenencia a una “especie biológica”, es el único al que sería atribuible la condición de persona, en todo momento y de manera homogénea; el *resto* de los entes son de otro tipo: no tienen dignidad, no tienen valor en sí mismos. Finalmente, refleja una visión ética y política acorde a esta cosmovisión dicotómica: *todo* es secundario e inferior frente a la necesidad humana de ayuda; en los dos peldaños de la escala del Ser, primero resolvemos los problemas del nivel superior (los miembros de nuestra especie que necesitan ayuda) y ya luego vemos qué más habría por hacer.

Cortina reconoce el valor del encuentro con su interlocutora: “me parecía tan obvio que son las personas las que merecen toda la atención [...] y que existe un abismo en relación con los demás seres, que tuvo que ser la preocupación de una persona sencilla la que diera relieve a la cuestión” (Cortina 2009: 12). Una persona sencilla que tuvo para con ella, un (bien merecido) calificativo, un “ismo” que no la calaría como insulto filosófico (Cfr. Cortina 2009: 121) pero que sí le interesó porque la llevaría a revisar sus creencias morales y políticas, y a escribir este libro, para reforzarlas.

Pocas veces se encuentra un libro cuya portada diga con toda elocuencia qué contenido encontraremos en las páginas del libro. La portada del libro de Cortina tiene esa virtud. Entre la silueta de su humano paradigmático (algo parecido a un soldado varón adulto en posición de firmes) y la alineación de siluetas de algunos animales, hay una conspicua línea punteada y, en su parte inferior, el icono de unas tijeras dándonos una indicación: “corte aquí”. Este, también, es el entendimiento básico y general del *humanismo*, un “ismo” que no pierde su fuerza retórica con los años.

¹⁵ En sentido figurado, pues la señora de ese auditorio no vuelve a aparecer como interlocutora en el libro, pero Cortina declara en repetidas ocasiones que está iniciando el diálogo con los animalistas.

¹⁶ Y varias formas ya extintas de ser algo parecido a un humano moderno; pero, para descargo del enorme trabajo de quien se dedica a la ética y la filosofía política, las formas extintas no cuentan moralmente.

Hasta este punto de la larga conversación, todo el libro de Adela Cortina no hace sino repetir el mantra de que es valioso, obvio, sensato, pensar como piensa. Los derechos humanos son sólo de humanos y de nadie o nada más. Los seres humanos están en una condición aparte, tienen dignidad (algo que nada más en el universo tiene), todos sin excepción. En esta exclusividad se funda la posibilidad, la existencia y el principio de operación de los derechos humanos.

Pero el libro de Cortina no alcanza a revelar el misterio de la dignidad, esa cualidad que hace la diferencia entre tener o no tener valor absoluto y derecho indiscutible a tener derechos. ¿En qué consiste, de qué depende? La exposición de Cortina gira en la circularidad de una tautología: los derechos humanos se derivan de la dignidad humana, la dignidad sólo es humana porque se extiende a todo ser humano por el hecho de serlo, con “anterioridad” a la formación de comunidades políticas, que así, quedan descalificadas para hacer algo con los derechos humanos como no sea reconocerlos y punto. El valor universal de las leyes (derechos humanos) depende “de que exista un tipo de seres que valgan por sí mismos” (Cortina, 2009: 75). Al hilo de la cosmovisión kantiana, Cortina cree que tiene obligación moral sólo con “seres dotados de voluntad con los que puedo entrar en relación recíproca de algún modo [...] seres que pueden sentirse igualmente obligados y que son capaces de juzgar si cumplen el deber o no lo hago” (Cortina, 2009: 71). Todos estos seres son humanos y sólo humanos –*personas*, en estricta sinonimia, según la autora–. “La persona es valiosa en sí misma, porque así lo demuestra el método trascendental [...] Tenemos deberes directos con aquellos seres que tienen conciencia de sí mismos y que, al sufrir un daño, son capaces de juzgar que se está violando un deber para con ellos. Sólo a quienes puedan tener conciencia de tener derechos es preciso reconocérselos” (Cortina, 2009: 73-75). La razón de la exclusiva dignidad de los seres humanos, es que “son ellos los que pueden proponerse fines, organizar la vida, desarrollar formas de vida política y económica, entender qué sea un derecho y en qué medida puede ser violado. Son ellos los que pueden entender qué significa una vida digna y apostar por ella. Son ellos los que pueden vivir desde la libertad” (Cortina, 2009: 177). Pero hay un problema u “objeción de los casos límite”¹⁷, que señala que esta restricción de la comunidad moral es realmente falsa, pues creemos que tenemos obligación moral con no-tan-agentes-sino-más-bien-pacientes, con quienes todavía no tienen voluntad y capacidad para juzgarnos recíprocamente (infantes que fuimos tod@s), o quienes la perdieron temporalmente (por enfermedad), o definitivamente (ancian@s que seremos tod@s)

17 Esta designación, objeción de los “casos límite”, no me parece atinada por cuanto disfraza el hecho de que el estado que queda así calificado de “defectuoso” (“incompetencia” racional y comunicativa) es general en varias etapas de nuestra vida. Tod@s hemos sido y seremos un animal, organismo y persona humana, en “caso límite”.

o quienes están permanentemente impedidos para ello. La autora enfrenta esta objeción con una sola recomendación genérica para todos los casos: hay que curarlos; su discapacidad es un defecto a corregir, en tanto sean miembros de la especie humana (Cortina, 2009: 100, 185-188 y 225).

A mi parecer, Cortina postula una singular teogonía: en el principio era el derecho humano en abstracto, el cual encarnó en una existencia no-animal, hecha a su imagen y semejanza. La historia universal (de Occidente) es la historia de su progresivo reconocimiento como tal, pero el derecho humano siempre había estado ahí, resplandeciendo para cuando los ojos se abrieran.

En suma, según Cortina, su propuesta avanza más allá de la de Martha Nussbaum (*Las fronteras de la justicia*, 2002) pues *mantiene la distinción* entre la *vida satisfactoria* (o de florecimiento de las capacidades según la norma de la especie) y la conciencia de la *vida digna*, que es exclusiva de seres humanos porque son ellos los que la necesitan para desarrollar bien sus potencialidades (Cortina, 2009: 202). Los animales no humanos pueden tener valor y ser estimados en precio, belleza o utilidad, pero las personas tienen derechos, humanos, “‘anteriores’ a la formación de las comunidades políticas” (Cortina 2009: 220). No aclara qué significa esta “anterioridad”.

Cortina tiene la creencia (fundamental para su “método trascendental”) de que los animales no humanos forman sus propias comunidades y que el humano que sustrae algún animal de ellas se hace cargo o debe hacerse cargo de él (Cortina, 2009: 121 y 189). Esto sólo se sostiene desde la reducción teórica de la omnipresente y heterogénea diversidad de las relaciones de humanos con otros animales a la mascota en el departamento vecino o al imaginario de la bestia salvaje en su hábitat natural reservado. Por el contrario, nuestras sociedades y comunidades morales son híbridos de muchos tipos de agentes, algunos no son humanos, otros incluso no son vivientes. A algunos los sacamos de su medio, otros llegaron por su propio pie, y otros más nos han hecho lo que somos. Los animales están en nuestra mesa, en nuestro organismo/persona, en nuestra historia personal, técnica, bélica e intelectual, en nuestro lenguaje. Sin misantropía ninguna, podemos afirmar que los seres humanos somos, muy dignamente, sus parásitos (Serres & Schehr, 1980).

Como inicio de una larga conversación, el libro de Cortina es, sin duda, un diálogo en la contingencia, con sesgos, distorsiones y omisiones, además de información y reflexiones. Cuenta mucho y es importante que esta mitología del derecho humano, la dignidad y la persona¹⁸ salga a relucir también en buen castellano.

18 Discusión que en estos mismos términos ya la había abonado Peter Carruthers (1992). Ver también los números de la revista *Psyche. An Interdisciplinary Journal on Research on Consciousness* publicados entre 1998 y 2000, donde él discute con Cavalieri, Shapiro, Lycan, Kaye, Browne, entre otr@s.

Dos diálogos entre la progenie de Sócrates

El libro de Cavalieri *La muerte del animal (un diálogo)*¹⁹, fue diseñado en tres “capas” o momentos temporales. La primera capa es un diálogo ficticio filosófico-literario, creado por Cavalieri para desarrollar la idea que quiere compartir, primero con sus interlocutores de la segunda capa o momento, reunidos en una mesa redonda, y luego con el resto de los lectores, que recibimos el conjunto de las conversaciones editadas como libro, prologado por Peter Singer –tercera capa o momento.

El diálogo ficticio “La muerte del animal: un diálogo sobre el perfeccionismo” transcurre en el escenario de una terraza frente al mar, en una isla griega, donde se encuentran amistosamente dos profesionales de la filosofía, a lo largo de cuatro días, en lo que podríamos suponer son las horas libres de un evento académico. Una es Alexandra Warnock y el otro es Theo Glucksman. Alexandra va desarrollando en una conversación con Theo, suavemente y sin rispidez ninguna, una posición que sostiene que una ética perfeccionada (en tanto ética) no puede seguir aceptando un atavismo al que llama perfeccionismo y que está vinculado a la abstracción metafísica que ha sido parte integral de las visiones perfeccionistas: “el animal”. Pudiendo echar mano del término gradualismo, Alexandra declara que perfeccionismo da una idea más precisa porque la gradualidad no se establece al azar, sino por el nivel de presencia de alguna cualidad o capacidad favorecida por encima de otras (Cavalieri, 2009a: 2-3). “El animal” es, así, un artificio conceptual fruto de arcaísmos filosóficos; es la base metafísica para dar una referencia nula, necesaria para la operatividad del perfeccionismo y su misma condición de existencia.

Históricamente la subyugación ha sido usualmente emparejada con su “animalización” –piensa en esclavos, mujeres, discapacitados, pueblos nativos... [...] Ahora, ¿qué tal si ha llegado el momento de borrar tan negativa noción de nuestro paisaje mental? [...] Nos deberíamos deshacer de un concepto metafísico –el animal– y deberíamos desmontar todas las nociones o actitudes éticas que, por superposición y confuso entrelazamiento, mantienen el perfeccionismo, junto con “el animal”, con vida (Cavalieri, 2009a: 4).

De ahí lo paradójico del título del primer diálogo y el libro: la muerte del animal se refiere a la muerte, para la ética, del concepto metafísico que ha legitimado el maltrato de humanos y otros animales (en plural).

El diálogo prosigue cuestionando la contraparte filosófica de las narrativas religiosas sobre la elección de Dios de hacer a los humanos a su imagen y semejanza.

¹⁹ En inglés *The Death of the Animal (A Dialogue)*. Todas las traducciones son mías.

Con Nietzsche, critica filosofías que, encastradas en tradiciones religiosas de las que supuestamente se habían independizado, no pueden menos que reproducirlas, pero ahora apelando a una verdad trascendente (Cavalieri, 2009a: 6). Aquí pasa por las armas Heidegger y su mito filosófico –el lenguaje es la Casa del Ser, la lagartija asoleándose en la roca “no tiene acceso a la piedra en tanto piedra”– justo antes de uno de los pasajes en donde la ética como disciplina teórica, filosófica (pensémosla como un ojo), se entrelaza con el impulso a “regresar al mercado” con una norma que proteja al vulnerable (pensemos este impulso como una garra):

Alexandra: [...] Imagina que eres un animal no humano. Desde un punto de vista heideggeriano, podrías ser asesinado con toda ligereza, puesto que tú no morirías [*die*], sino simplemente perecerías [*perish*]. Y esto porque, para Heidegger, “el hombre” no es solamente un ser vivo que posee lenguaje, sino que vive dentro del lenguaje, el cual es el lugar del Ser, mientras que los no-humanos, careciendo de lenguaje, son “pobres-en-mundo” y perennemente “capturados”.

Theo: Ahora me queda claro, Alexandra, bastante claro. Una aceptable moralidad en sentido restringido²⁰ debería deshacerse de estos mitos, no importa cuán grandiosos puedan ser. Por supuesto, los individuos no pueden quedar a merced de jerarquías metafísicas idiosincráticas...

Alexandra: ...y el valor de sus vidas e intereses no puede ser degradado o anulado sobre la base de arbitrarias interpretaciones perfeccionistas del universo. Mientras que la ética como disciplina sigue lastrada por un pasado respecto al cual no logra su autonomía, la moralidad cotidiana está empezando a entender esto (Cavalieri, 2009a: 11).

El asunto central es, pues, la crítica al entrelazamiento del ojo y la garra que ha prevalecido hasta ahora: ciertas creencias atávicas (los humanos somos la especie elegida por Dios) refuncionalizadas en mitos filosóficos que pretenden dar cuenta de la diferencia entre humanos y el resto de los animales en términos de lenguaje, conciencia, autoconciencia o valor intrínseco (el ojo) están *siníestramente* entrelazadas con la legitimidad de captura y violencia sobre aquellos que no están marcados por esta distinción (la garra). Cavalieri enfatiza el carácter siniestro de este montaje en las dos teorías principales en ética: en la contractualista, por cuanto requiere la reciprocidad de las obligaciones para ser admitido en la comunidad moral; y en

²⁰ NT: Traduzco *narrow morality* como moralidad en sentido restringido. El diálogo aclara en páginas previas que ésta se refiere a la norma positiva o moralidad social, que es del orden del *derecho*, las regulaciones y las obligaciones, y no del orden del *bien* o la conducta virtuosa supererogatoria, a la que caracteriza como moralidad en sentido amplio (*morality in the broad sense*) (Cavalieri, 2009a: 9-10).

la teoría de la virtud, por cuanto ha nacido con una perspectiva aristocrática y ya antes ha animalizado a individuos para legitimar o naturalizar su sufrimiento. La diferencia en términos de valor intrínseco o absoluto es seriamente criticada y queda expuesto el hecho de que, ni aún en Kant, el autor de referencia obligada en esta doctrina, está claro en qué consista el valor intrínseco o el ser un fin en sí mismo. La idea del valor absoluto de la especie enraizada en la idea de subjetividad es redundante, pero separada de ella da por resultado que el valor absoluto dependa de metafísicas arbitrarias. Es, pues, necesario poner en marcha correcciones al ojo y ampliar la garra. En palabras de Alexandra: “No podemos rechazar el sexismo y el racismo al tiempo que defendemos el ‘especismo’” (Cavalieri, 2009a: 36).

La ética perfeccionada que se perfila en el Epílogo de este diálogo ficticio superaría estos arcaísmos desde un marco teórico dotado de las siguientes ventajas: autonomía de la ética (independencia de criterios religiosos, metafísicos o científicos); método analítico, caracterizado por la claridad y argumentación explícita; y un par de ideas sustantivas concernientes una, al rechazo de la arbitrariedad de las creencias generalizadas cuando lo que está en juego es el trato moral básico, y otra, “el reconocimiento de que la clase de seres que merecen protección moral no coincide lógicamente con la clase de seres que pueden actuar moralmente”²¹, pues la consideración del estatus moral se daría de manera inmediata e incontrovertible a sujetos [*subjects*] “caracterizados por una prescripción básica, igualitaria: no me hagas daño” (Cavalieri, 2009a: 38). Este marco teórico ya existe y es universalmente aceptado entre las doctrinas éticas contemporáneas: es la teoría de los derechos humanos.

Según Cavalieri, si bien en sus versiones de manifiesto político la teoría de los derechos humanos aparece lastrada por reminiscencias kantianas al concepto de dignidad, “en su mejor fundamentación filosófica [...], lejos de encarnar la tradicional noción metafísicamente orientada del valor intrínseco [...] [lo reelabora] viéndolo solamente en algo tan propio del sujeto como la satisfacción de intereses fundamentales de seres intencionales [y además] garantiza igual valor intrínseco para la satisfacción de estos intereses, pues reconoce que son igualmente vitales desde la perspectiva subjetiva de quien los posee” (Cavalieri, 2009a: 39). La teoría de

21 Cavalieri establece una diferencia entre agente moral, quien puede reflexionar moralmente sobre sus actos y dar cuenta de ellos, y paciente moral, cuyos intereses deberían ser considerados y protegidos al decidir cómo actuar, si bien no se espera que éste actúe moralmente y dé cuenta de sus actos. Según la autora, la ética se convierte en una burla cuando se restringe a un asunto interno reservado sólo a los agentes morales, y además, establece una valoración existencial que hace “mejor” a quien puede actuar moralmente, aunque decida no hacerlo (dignidad como libertad), por encima de quien no puede actuar moralmente (Cavalieri, 2009a: 12-18).

los derechos humanos conjuga la atención directa a una forma amplia de subjetividad (tener interés por la propia vida sin daño) con la universalidad en su aplicación.

Al hilo de mi metáfora, Cavalieri propone articular este ojo corregido a una poderosa garra de dragón que ya cuenta con legitimidad, consenso político, fuerza vinculante y estructuras para captura y sanción. Lo que hace falta es matar la abstracción, “animal”, y al perfeccionismo que la acompaña. Sólo así se podrá dar la liberación de los animales, avanzar hacia “...una sociedad donde ningún individuo no humano sea legalmente confinado o asesinado” (Cavalieri, 2009a: 40).

Ahí concluye el diálogo ficticio. En el camino fue exponiendo algunas maneras de categorizar las creencias de los adversarios. La primera es *perfeccionismo moral*, casi una enfermedad infecciosa (Cavalieri, 2009b: 104) cuya versión más patente –el especismo–, es agudamente deplorado:

el especismo no sólo es [...] inconsistente con nuestro marco moral sino que también, ya que hablamos de arcaísmos, nos devolvería a una de las más ancestrales de nuestras ideas morales –la siniestra noción del significado sagrado de “sangre y raza”... Ninguna ética que merezca este nombre puede aceptar esto (Cavalieri, 2009a: 40).

Como vemos, arcaico, ancestral y arbitrario quedan también bajo un signo negativo, el cual denota no sólo antigüedad cronológica sino carácter absoluto, indiferenciado, algo que nos hace pensar en una mezcla de confusión, totalitarismo y estancamiento.

En contraste con el transcurrir dulce y suave del diálogo ficticio, la mesa redonda donde conversan filósofos continentales (Wolfe y Calarco), analític@s (Cavalieri y Miller) y el novelista Coetzee, se desarrolla con refutaciones, categorizaciones duras, crudas y abiertas confrontaciones. Los filósofos continentales coinciden plenamente en que la posición perfeccionista, atacada en el diálogo ficticio, es insostenible y reconocen la claridad de la exposición lograda por Cavalieri/Warnock. Sin embargo, no son complacientes con las categorizaciones adjudicadas a “su tradición” y reclaman que ésta sea vista con otros ojos. Si la filosofía de Levinas, Heidegger o Derrida no conducen al reconocimiento de derechos para los otros animales, esto no se debe tanto a que tengan un compromiso con el orden metafísico establecido, sino precisamente a que rechazan la metafísica que se oculta en el discurso y los axiomas de los derechos humanos (Calarco, 2009a: 76), la fijación esencialista y etnocéntrica de tales o cuales rasgos como modelo de lo humano y la conversión del tema de la justicia y la ética (también debida a los animales) en trámite jurídico. Los continentales sostienen una posición abiertamente post-humanista (Wolfe, 2009a: 56-58; Calarco, 2009b: 137-138) y, en consecuencia, anti-especista, al tiempo que califican de engañada la

posición de l@s analític@s: “[este procedimiento] quiere ser anti-especista, pero como ya es humanista, en realidad no puede serlo” (Wolfe, 2009a: 58); al parecer “proceden estableciendo nuevas series de exclusiones que son tan perniciosas y dogmáticas como las exclusiones que buscan vencer” (Calarco, 2009b: 138).

Vemos, pues, que en el actual debate en inglés sobre los derechos de los animales, desde la posición analítica se da la siguiente descripción lapidaria de la continental: no apoyan la extensión de los derechos fundamentales a los otros animales debido a sus “compromisos metafísicos;” les falta claridad conceptual, argumentativa, están gustosamente enredados en barroquismos especulativos; son anti-ciencia, anti-evidencia empírica; dicen que son radicales y críticos tratando de impulsar una transformación más profunda, pero en realidad son conservadores “atrapados en la retícula de la teoría” (Miller, 2009a: 60) que reinstalan la conformidad con el perfeccionismo moral y sacan las naves de curso con sus viejos cantos de sirenas (Cavalieri, 2009b: 96). Además de la lagartija de Heidegger (que “no accede a la piedra en tanto piedra”), el caso más emblemático es la incapacidad de Levinas para reconocer el rostro del perro que los recibe amigablemente, prisioneros judíos en un campo de concentración nazi (Cavalieri, 2009b: 103). Estos dos últimos señalamientos de limitaciones en Heidegger y Levinas son difíciles de refutar –reconocen los continentales involucrados en el diálogo en el libro (Wolfe y Calarco).

Pero en general, la defensa y el contraataque de los continentales es, a mi parecer, del todo sólida y clara: el discurso de los derechos está lastrado por la metafísica humanista, se alía a algunas formas de poder establecido en vez de criticarlas, eleva un modelo de filosofía, un modelo de vida coherente y un modelo de entender lo humano a parámetros universales, cometiendo injusticia con las tradiciones filosóficas y las “formas arbitrarias del pensar el mundo”, a las que les niega un espacio de legitimidad y, finalmente, evade su exposición en una arena de complejidad moral (Wolfe, 2009a: 47, 51-52).

Ahora bien, siendo esto cierto, el punto a discusión más fructífero ya no es la idea que mutuamente tienen de sí los continentales y l@s analític@s, sino si para defender a pacientes/agentes vulnerables cuya existencia está amenazada (extinción de poblaciones, muerte individual, sufrimiento gratuito) la vía dura y expedita de los derechos (la que proponen Cavalieri y Miller) funciona mejor o peor que la vía tipo “arqueología que limpia con pincel”, quizá efectiva a largo plazo, y que plantea una revolución pacífica, filosófica, estética, cultural, propuesta por Wolfe y Calarco.²²

²² En esta segunda vía cabría la propuesta que Calarco borda a partir de Levinas: un agnosticismo ético que renuncia a darle nombre al Otro y a hacer el registro de requisitos para tratarlo generosamente (Calarco, 2009a: 79-81; 2009b: 138). De igual forma, cabría la propuesta que recupera Wolfe de Derrida, de un proyecto de “proporciones revolucionarias que podría cancelarse si pre-

Yahoos a la vista

En el diálogo sobre el perfeccionismo, la participación de Coetzee resulta de lo más enigmática. En los comentarios a ella vertidos en el mismo libro, prevalece la interpretación de que Coetzee enfatiza la animalidad de los humanos, pues dice que hay gente que encontrará el asunto de reconocerles derechos a los animales muy adecuado para la prole de Sócrates, intelectuales abstemios y frugales, pero incompatible para quienes viven plena y carnalmente sus apetitos, vociferando, embriagándose y cogiendo [*brawling and guzzling and fucking*] (Coetzee, 2009a: 86)²³. A mi modo de ver, Coetzee subraya una línea de diferencia que había sido eclipsada por las conversaciones filosóficas reales e imaginarias, que es la diferencia antropológica, etnográfica, entre estilos de vida humanos. En la mesa redonda donde tod@s dicen estar de acuerdo pero quieren hacer tal o cual matiz, Coetzee arroja la carne palpitante de los otros estilos de vida de la gente. Al hacer esto pareciera dejar colgada la pregunta: ¿creen que van a convencer a esa gente de vivir de otro modo con diálogos filosóficos?

La respuesta de Singer en el Prólogo es *sí*. La de Cavalieri y Miller es *no*. Est@s últim@s sostienen que no sólo se debe actuar con persuasivos diálogos y novelas (como la de Coetzee), sino también con la fuerza coercitiva que ya está instalada. Cavalieri sostiene que a la mayoría de la gente se le compelió a aceptar que mujeres y esclavos debían ser ciudadanos, y tuvo que alterar sus hábitos y actitudes. Según ella, la doctrina de los derechos humanos universales previene de perseguir su placer a los humanos que consideran placentero violar y asesinar mujeres. “¿Por qué en el caso de los animales deberíamos esperar hasta que el último humano sea ‘convertido’²⁴, suponiendo que esto pudiera pasar?” (Cavalieri, 2009b: 108-109).

Vemos así que se empalman las movilizaciones políticas que tienen trasfondos lógicos e históricos semejantes. Las esperanzas de lograr transformaciones en las relacio-

maturamente se ajustan las demandas de la ‘cuestión animal’ dentro del marco jurídico-político existente” (Wolfe, 2009a: 55). Esta formulación me recuerda las amonestaciones de los socialistas para que las demandas de las mujeres no contaminaran la lucha a la cual ellas estaban integradas; cuando hubiera una sociedad sin clases podría pensarse en su emancipación e igualdad, pero no antes, pues comprometía la revolución social y, si fallaba, sería culpa de las mujeres.

²³ En su primera intervención Coetzee satiriza la posición de l@s filósof@s con el subtexto de *Los viajes de Gulliver*, la diferencia entre el refinado pueblo de los caballos y los bestiales *Yahoos*. La respuesta de Miller es inquietante: “Aunque las vidas de los caballos y los miembros del Talibán me resulten opacas en muchos modos, no dudo que estas criaturas *tengan* vidas, que sean capaces del goce y el sufrimiento, y que esto importe (al menos en el caso de los caballos)” (Miller, 2009b:106). Lamentable etnocentrismo y misantropía se cuelan entre paréntesis.

²⁴ El término de “conversión” fue introducido por Coetzee en su segunda serie de comentarios en este libro, vinculándolo a una idea de Levinas sobre la experiencia de la mirada del Otro.

nes opresivas que los humanos mantienen con los animales también se nutren de estas historias de avance civilizatorio. Pero nuestro optimismo tiene que estar documentado con precisión; tenemos que conocer en qué contextos el discurso de los derechos ha sido una garra efectiva y atinadamente usada, y en qué otros ha empeorado la situación de los agentes vulnerables a quienes pretendía proteger o hacerles justicia, y por qué.

La prohibición de la modificación genital femenina (gruesamente entendida acá en “Occidente” como mutilación del clítoris) bajo el esquema de violación de derechos (humanos) universales es un buen contra-ejemplo para sus entusiastas promotoras. Hay trabajos antropológicos (antropología médica, social y cultural) que enfocan el problema desde un panorama histórico amplio y con fina atención a los detalles de escala local y personal. Encuentran que esta práctica cultural no ha desaparecido, a pesar de que, al 2007, la campaña internacional ha logrado su prohibición en la legislación de quince países africanos. Se ha vuelto clandestina, eventualmente peligrosa y dañina (sin haber evidencia de que antes lo fuera), ha nutrido corrupción policial, ha castigado penalmente a las ancianas, madres e hijas más vulnerables económica y socialmente (Catania *et al.*, 2007), y ha contribuido a que las organizaciones locales que impulsan otros posicionamientos y posibilidades de las mujeres en esas sociedades (uno de cuyos puntos se refiere a la modificación genital, pero no el único ni el más sustancial), sean percibidas como agencias extranjeras, neo-coloniales, dificultando así su ya penoso trabajo (Shweder, 2002; Shell-Duncan, 2008; Ahmadu & Shweder, 2009).

Las propuestas de estos estudios no piden que individuos o países “civilizados” dejen de preocuparse por lo que consideran abominables prácticas salvajes, o que se rechace por completo el discurso de los derechos humanos, sino que se privilegie la vía de la cuidadosa deliberación, el diálogo intercultural y, sobre todo, el reconocimiento de los agentes locales en las razones que tienen para hacer lo que hacen y para impulsar estrategias integrales de cambio, atendiendo a los significados sociales y el valor que una práctica pueda o no tener, si se modifica o se descarta, pero en relaciones de interlocución cultural simétrica, de mutua contaminación intercultural (Shell-Duncan, 2008).

Así, es importante ver y saber cómo se imagina el rostro de quién dice que una práctica se va a la lista de violaciones a los derechos (humanos), cuya sola existencia nos indigna y que debemos combatir “...con todo el privilegio y el poder que tengamos a nuestro alcance hasta que haya desaparecido para siempre”²⁵. ¿Quién es aquí “nosotr@s”? ¿y quiénes son, real e imaginariamente, l@s *Yahoos* que la practican?

²⁵ Martha Nussbaum hablando de la modificación genital femenina en 1999, citada por Shell-Duncan (2008: 233).

Anticipo una posible objeción a mi argumento: a diferencia de las mujeres a quienes se les practicó alguna modificación genital (cuya victimización es polémica en varios sentidos), la victimización de animales no humanos sí es definitiva, clara e irrefutable, puesto que ninguno de ellos se somete voluntariamente a un daño físico ni encuentra ninguna retribución económica, cultural o simbólica tras el tormento que recibe. Esto hace incomparable el caso de la crueldad hacia los otros animales con cualquier otro caso en donde un humano opte por realizar una práctica dolorosa o riesgosa para su integridad, ya sea una modificación genital, tatuaje, box o fútbol americano. Sin embargo, es preciso analizar más a fondo al menos dos aspectos: si tenemos la información completa sobre lo que “los otros animales” hacen o no hacen y si, de haber evidencia en uno u otro sentido, se sigue de ahí algo lógico y jurídicamente. Esto es, en el supuesto de que busquemos y hallemos algunos otros individuos animales no humanos que también perseveren en un comportamiento a riesgo de dolor o sufrimiento ¿derivaríamos de ahí la suspensión de consideración moral (derechos o algo parecido) para el resto de los animales o, por el contrario, la aplicación cruda y brutal de la norma universal?

La objeción no es válida en el aspecto que me parece más relevante considerar: nuestras existencias diferenciadas y nuestros poderes también diferentes están anudados en líneas entreveradas, en patrones complejos. Cuando un orden superior en fuerza y autoridad se propone a cañonazos salvar a las víctimas insertas en una población heterogénea (donde ellas cohabitan con sus verdugos), es previsible que el costo de las maniobras sea muy alto, la efectividad sea baja, y que quienes quedan instalados como autoridad para tomar decisiones tengan pocas intenciones de evitar el sufrimiento de humanos y otros animales, porque sus intereses son otros. El ojo debe tener una corrección más, y ser capaz de ver quiénes acompañan a los animales y qué significa para ellos hacer lo que hacen. No se puede proteger a seres vulnerables sin la participación y disposición de los seres humanos que están con ellos. El ojo debe atender a cómo son representados los seres humanos, pues la salud de estos animales (los humanos) también se teje con los hilos de *qué se dice* de ell@s²⁶.

²⁶ Los resultados de Catania *et. al.* (2007) muestran que las mujeres circuncidadas en el contexto de países europeos (Italia) son quienes reportan disfunciones sexuales y falta de orgasmo, justamente en la medida en que han asumido que su cuerpo ha sido mutilado y es feo, que les han quitado “algo” indispensable para disfrutar eróticamente. Las mujeres circuncidadas en su contexto sociocultural reportan una vida sexual plena, con orgasmos (incluso más frecuentemente que las no-circuncidadas “blancas” europeas), confianza en sí mismas y en la belleza de su cuerpo, lograda precisamente tras el ritual que las hace mujeres adultas, como la circuncisión del pene hace adultos a los varones.

Volviendo al tema de algo parecido a “derechos” para etiquetar la consideración moral de animales no humanos: no veo mayores problemas cuando se trata de cuestionar a científicos, primatólogos, criadores y comerciantes de simios para laboratorios, estudios académicos y espectáculos, si sus prácticas pueden y deben ser éticamente auditadas. La mayoría acepta que antropoides tienen “derechoides”, incluyendo quienes, como Franz de Waal, no suscriben el Proyecto Gran Simio²⁷ pero han hecho notables contribuciones al conocimiento de la vida ética y política de los otros simios. En este caso la vía de los derechos puede ser efectiva y no contraproducente, por tratarse del grupo vulnerable de que se trata, porque l@s Yahoos patrullad@s ya son gente de papeleo, registros y rendición de cuentas, porque los simios se ubican en un territorio que acepta estas convenciones, y porque el diálogo con l@s activistas, contingente, discontinuo y eventualmente violento, sí se ha intentado²⁸.

Los otros campos de ganadería, caza, pesca y demás formas en que los humanos y nuestras mascotas parasitamos a los otros animales también pueden tener sus mejoras bioéticas, reformas o aboliciones, dependiendo de los agentes e intereses que se confronten²⁹. El reto mayor estará en aquellas “mesas de diálogo” donde la progenie de Sócrates no se anima a sentarse si antes la policía o el ejército no han neutralizado a l@s Yahoos para que escuchen lo que les tienen que decir sobre sus prácticas salvajes y se enteren de las nuevas sanciones a que se exponen... si l@s agarran y no tienen con qué sobornar a la justicia. Este, desde luego, es el peor enfoque posible. Resulta contraproducente al corto y largo plazo.

²⁷ Movimiento, libro y propuesta de documento para la aprobación en la ONU de una declaratoria que nos conciba a los humanos como simios y que, por ende, extienda nuestros derechos (humanos) básicos (a la vida, a no ser enjaulados y a no ser torturados) a los otros simios (Ramírez, 2009: 61-72).

²⁸ Desde luego, falta evaluar y discutir los resultados. Marks (2006) dice que l@s activistas han provocado un retroceso en el bienestar de los chimpancés (*Pan troglodytes*) en Estados Unidos de Norteamérica, porque con tantas regulaciones, vigilancia, etc., los criaderos y comercializadores de esta especie ya no “producen” su mercancía como antes.

²⁹ Las zootecnias industriales están siendo confrontadas con el poder que tenemos los consumidores para optar por productos que consideren y den evidencia del bienestar animal, la salud humana, las buenas prácticas laborales/sindicales y el comercio justo. Ver www.thematrix.com. La posición liberacionista (vegana) cuestiona este reformismo porque les resulta contradictorio hablar de bienestar animal en la matanza. Esta posición liberacionista, muy difícil de compartir por la mayor parte de la población, es del todo respetable y de gran relevancia para el progreso de las conversaciones que habrán de venir; la posición liberacionista aporta las gotas de la práctica crítica más radical, y a ella debemos agradecer el oleaje transformador que nos empieza a envolver.

Conclusión: todas las gotas cuentan

Las conversaciones narradas aquí nos muestran que está a debate el entendimiento sobre la dignidad humana, la indignidad del resto de los animales y las formas de proceder ética, política y jurídicamente. Los conceptos de humanismo y post-humanismo, especismo y anti-especismo, muestran su pertinencia, alcances y límites, en el estrecho horizonte de la discusión sobre qué sería “lo humano”, en qué radica su valor excepcional (de tenerlo) y si cabe seguir procedimientos que protejan a los sujetos vulnerables de manera universal e independientemente de creencias arbitrarias (tradicción, ocio, negocio o lo que sea), castigando a los humanos responsables del daño causado. Las exposiciones filosóficas, de gran riqueza, sin duda, muestran sus límites cuando se trata de ver problemas reales, que, contrariamente a lo que sostiene Cavalieri, a pesar de tener formulaciones teóricas simples, no tienen soluciones igualmente simples (Cfr. Cavalieri, 2009b: 94).

El discurso de los derechos (humanos) aplicado a otros animales se presta tanto a un rechazo por atentar contra una esencia básica y natural (la dignidad de los miembros de una especie, posición defendida por Cortina), como a un rechazo por refrendar la metafísica humanista, subjetivista, pudiendo seguir otras vías, por ejemplo, la crítica a la sobrevaloración del sujeto. De total interés son las conversaciones por venir, aquellas entabladas con quienes hasta ahora no han sido debidamente convocad@s, a veces por llana soberbia (¿qué saben?, ¿a quién importa?), a veces porque pasamos por alto que es importante escuchar a quien “habla” de otro modo. En esto, el trabajo antrozoológico resulta fundamental, porque enlaza aspectos históricos con atención a los contextos globales y a las historias personales. Lamentablemente, no está llegando con la oportunidad debida. En el mundo se despliega un intrincado tejido de placeres y sufrimientos, de agentes diversos que tienen sus maneras de decir “no me hagas daño”, pero que están entreverados, afectiva y vitalmente, con los agentes a quienes una visión simplificadora reduce a la condición de victimarios a perseguir y castigar.

El texto de Adela Cortina analizado antes nos proporciona una imagen de escalera de dos peldaños, el de los humanos y el del resto de los entes, de la cual la autora deriva una política de “primero lo primero” (Cortina, 2009: 226), y no nos distraigan con otras causas de movilización o voluntariado. Contrariamente a esto, estoy convencida de que una aproximación al tema ontológico vinculado al ético y político concibe la existencia como un fluido en vez de una escalera. Ninguno de los grandes problemas de nuestra historia reciente ha esperado a que los otros estuvieran resueltos para aparecer en escena y exigir atención. El tema de la cuestión

animal, tan fácil de trivializar como parece, tan ajeno a los asuntos de bienestar humano y ambiental (humano), en realidad es muy relevante. Su atención no posterga los asuntos humanos; cae como una gota y moviliza ese espacio fluido en el que existimos, reverberando e intensificando las movilizaciones abolicionistas, emancipatorias, de conciencia y por justicia social. La confluencia de insurgencias múltiples, la movilización por muchas causas que se encuentran y fortalecen en puntos específicos y no se descalifican mutuamente, está en marcha. Aquí, todas las gotas cuentan; las que aporta el especismo de Cortina no menos que las de los ambientalistas (eventualmente dispuestos a despreciar a los individuos y centrarse en las poblaciones), feministas, LGBT, abolicionistas... la causa que asuma quien responda a un sentido de cuidado que es múltiple y difícil de fijar en una sola y ordenada fila.

El “no me haga daño”, al que efectivamente debemos poner atención, no es solamente la directa expresión de un sujeto, humano o no humano, sino que requiere hermenéutica, apertura a las creencias arbitrarias (tradición, ocio, negocio o lo que sea), crítica y sentido común. Escucharlo debidamente requiere que entendamos cómo el ojo teórico lo ha silenciado y juzgado bajo un doble estándar moral, pero que también veamos que la garra del procedimiento penal que se privilegia en el discurso de los derechos *puede ser* un instrumento ciego, autónomo, perverso y difícil de controlar una vez que se inicia. Ésta es sólo una posibilidad que depende del contexto concreto: a quién protege y a quién castiga, por órdenes de quién.

Las conversaciones reales aquí mostradas han sido contingentes, discontinuas, con sesgos y roces. Sus participantes se han arriesgado sinceramente a mostrarse con sus razones, nos han llegado publicadas, y esto es ya motivo de celebración. Es preciso afirmar que así es, así se dialoga. Mostrando dientes y garras al tiempo que palabras y razones. Ser “especies en compañía” (Haraway, 2003) nos hace ser también entrañables compañías con fricciones. No tenemos garantía de que quien argumenta se imponga valiéndose únicamente de la pacífica y férrea coerción de la razón, y que quien no ve el problema de hacer lo que hace comprenda las buenas razones (i.e., que vivía en un error) u obedezca las malas (i.e., que evite sanciones). Es preferible hacerse a la idea de que la conversación va para largo sin desesperarse. Que los otros animales tengan o deban tener derechos no es una verdad que resplandece ante quien abre los ojos. Finalmente, la vía de la criminalización de formas de vida humanas es totalmente contraproducente. No hay más camino que seguir ajustando palabras, insultos/categorías y aceptar sentarse a la mesa donde las normas y su cumplimiento pueden ser transparentadas y discutidas.

Bibliografía

- Ahmadu, F. & Richard, S. (2009). Disputing the myth of the sexual dysfunction of circumcised women. Ahmadu entrevistada por Shweder. *Anthropology Today* 25 (6): 14-17.
- Calarco, M. (2009a). Toward an agnostic animal ethics. En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 73-84.
- _____. (2009b). Between life and rights. En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp.135-138.
- Carruthers, P. (1992) *The Animals Issue: Moral Theory in Practice*. Cambridge England; New York, NY: Cambridge University Press.
- Catania, Lucrezia, Omar Abdulcadir, Vincenzo Puppo, Jole Baldaro Verde, Jasmine Abdulcadir y Dalmar Abdulcadir. (2007). Pleasure and Orgasm in Women with Female Genital Mutilation/Cutting (FGM/C). *Journal of Sexual Medicine* 4: 1666-1678.
- Cavalieri, P. (2009a). The death of the animal: a dialogue on perfectionism. En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press.
- _____. (2009b). Pushing Things Forward. En *The death of the animal: a dialogue*, edited by P. Cavalieri. New York: Columbia University Press, pp. 93-110.
- Coetzee, J. 2009a. Comments on Paola Cavalieri, "A Dialogue on Perfectionism". En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 85-88.
- _____. (2009b). On Appetite, the Right to Life, and Rational Ethics. En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 119-122.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Londoño, C. (2009). Anthropology, Liberalism and Female Genital Cutting. *Anthropology Today* 25 (6): 17-19.
- Marks, J. (2006). Save the Apes From the Ape Rights Activists! *Anthropology News* 47 (9): 4-5.
- Miller, H. (2009a). No escape. En: *The death of the animal: a dialogue*. P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 59-72.
- _____. (2009b). Distracting Difficulties. En: *The death of the animal: a dialogue*. P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 111-118.

- Ramírez Barreto, A. C. (2009). Simios, derechos y torceduras. En: *De humanos y otros animales*, A. C. Ramírez Barreto (ed.). México: Driada, pp. 83-93.
- Serres, M. & Lawrence R. S. (1980) 2007. *The Parasite*. University of Minnesota Press ed. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Shell-Duncan, B. (2008). From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention. *American Anthropologist* 110 (2): 225-236.
- Shweder, R. A. (2002). What about “Female Genital Mutilation”? And Why Understanding Culture Matters in the First. *Daedalus* 129 (4, The End of Tolerance: Engaging Cultural Differences).
- Singer, P. (2009). Foreword. En: *The death of the animal: a dialogue*, P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. ix-xii.
- Wolfe, C. (2009a). Humanist and posthumanist antispeciesism. En: *The death of the animal: a dialogue*. P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 45-58.
- _____. (2009b). “On a certain blindness in human beings”. En: *The death of the animal: a dialogue*. P. Cavalieri (ed.). New York: Columbia University Press, pp. 123-134.

De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa*

(Seguido de: Ética, política y animalismo)

Iván Darío Ávila Gaitán

Nosotros estamos avergonzados de pertenecer a la Humanidad. Nos repugna tener dos orejas, dos patas y los otros pares de cosas, y pensar que por este solo hecho uno está condenado a identificarse con la inmunda condición humana.

Para que el hombre no sea aniquilado, para que el Espíritu no sea sentado en la Silla Eléctrica, para que un resto de dignidad animal no nos sea arrebatado por esta Civilización de acero, nosotros prometemos hacer un arte de ignominia que consista en aplastar al hombre sobre un Water Closet, hasta que se eleve como por encima de un pedestal en sus propios excrementos, y sienta que todo eso perfumado que llamaba “Los Valores”, no era más que un montón de mierda.

Es verdad que nosotros no tenemos razón, ni pretendemos imponerle a usted una razón de vivir. Simplemente nadie tiene razón, porque no hay razones. Pero se trata de vivir, de no presumir, de recordar que la vida es un inventico estupendo.

Y la prueba de que no hay “razón de vivir” es que la Razón es mortal. No lo dude: mírese al espejo y verá el horrendo espectáculo de su máscara de asesino.

Mire en torno de su adorado universo y no verá más que cadáveres sacrificados por la Justicia, el Amor, la Libertad, la Paz, y las demás porquerías de la Razón humana.

Gonzalo Arango, *Manifiesto Nadaísta al Homo Sapiens*, 1965

* Texto leído el 25 de febrero del año 2015 en el marco del conversatorio “Resistencia animal: una mirada desde la filosofía continental”. El evento se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Colombia.

I. Situándonos

El año 2015 inició con una noticia poco alentadora: la Corte Constitucional colombiana ordenó la reapertura de la plaza de toros La Santamaría en Bogotá, dándole prioridad así, según argumentan, al libre derecho a la expresión artística y cultural sobre el deber de protección animal. De la misma manera, las corralejas llevadas a cabo en los departamentos de Sucre y Bolívar fueron noticia al expandirse viralmente videos que mostraban cómo se descuartizaba un caballo y, a manos de una turba exaltada, se asesinaba lentamente un toro con piedras, patadas y puñales. ¿Qué tienen en común ambos casos? En términos jurídicos podría asegurarse, como efectivamente sucedió, que no ha ocurrido crimen o delito alguno; que, de hecho, el Estatuto de Protección Animal exceptúa, entre otras actividades, las corralejas y las corridas de toros, y el Código Civil concibe a los animales como bienes muebles, es decir, meros objetos. En esta ocasión no quisiera hablar sobre el estatus legal de los animales, ni sobre las controversias y disputas alrededor del tema en ese ámbito. Antes bien, me gustaría considerar lo mencionado como *sintomático*, como expresiones singulares de problemas mucho más amplios. Esto, por supuesto, no le resta importancia a dichas expresiones singulares, simplemente las inserta en un terreno que, de no contemplarse, nos conduciría a simplificarlas. Parto, pues, de que es preciso hacer siempre filosofía de manera situada, aunque a contrapelo, o, como diría Friedrich Nietzsche, intempestivamente, en los bordes de lo imaginable de nuestra época.

Los casos mencionados revelan con facilidad que, por lo menos en el ordenamiento jurídico, los animales son objetos, propiedades al servicio de los seres humanos. Tan al servicio que incluso constituyen medios o materiales para la expresión artística y cultural. Es necesario resaltar que la Corte Constitucional trabaja con, y quizá depende de, nociones de arte y cultura cuestionadas tanto en el campo del Arte como en el de la Antropología, sus principales marcos de referencia. Las artes, con la irrupción y explosión de las llamadas vanguardias (Bürger, 2010), han dejado de considerarse una esfera separada de la vida cotidiana, ya no es posible reducirlas a actividades u objetos “bellos” para contemplar. Hélio Oiticica, artista brasileño conocido mundialmente por sus trabajos revolucionarios, aseguraba que el arte podía ser definido sólo como “estados de invención”, y que éstos tenían lugar en el mundo de la vida cotidiana (invención de ambientes sonoros, visuales, sensibles... vitales). Oiticica apuntaba perspicazmente que el arte confinado en galerías, museos, teatros y plazas era un arte envejecido, estancado, y se hacía la pregunta: ¿podemos seguir llamando arte a un arte que ha caído en el mundo de la monotonía,

de la repetición, del cual no se entrevé su función central: la creativa? De otro lado, las discusiones alrededor de la trans y la interculturalidad (Novoa, 2014), y del concepto de cultura mismo (Grimson & Semán, 2005), han señalado las insuficiencias de asumir la cultura como si fuera, similar al arte, una esfera con unas características que la definirían de una vez y para siempre. A este respecto, Gloria Anzaldúa (1987), teórica feminista chicana, hacía referencia a las “culturas que traicionan”, a cómo es posible impugnar aspectos de la propia cultura cuando éstos se vuelven problemáticos en términos ético-políticos. Además, en cualquier caso, la cultura es siempre un entramado heterogéneo y dinámico.

Ciertamente la Corte Constitucional, sin importar la posición ideológica de quienes la componen, se sirve de una base científica y epistemológica conservadora, lo cual es necesario enfrentar sin titubeos. Nos debería ofender, por ejemplo, que esa misma Corte se valga del poder de la Psicología para sustentar decisiones que afectan a grandes segmentos de la población; pienso ahora específicamente en la llamada adopción de parejas del mismo sexo³⁰. ¿Por qué?, ¿qué relación guarda esto con la cuestión animal? Ya lo veremos. También es cierto, por supuesto, que en el ámbito jurídico resuenan todas las batallas (y privilegios) que tienen lugar en el resto de espacio social, pero, en sí, su función es eminentemente estabilizadora, conservadora. De otro lado, lo que suele ocurrir en este horizonte con las voces animalistas, por lo menos con aquellas que poseen visibilidad mediática e institucional, es que prefieren, y resulta en parte comprensible, plantear estrategias legales empleando las fichas que el orden jurídico ofrece. A lo sumo, como es el caso de las corridas, proponen “invocar al pueblo soberano por medio de una consulta popular” –mecanismo con implicaciones políticas discutibles–, o plasmar en el orden jurídico una nueva concepción moral donde sean todos los seres *sintientes* el centro de atención y no solamente los seres humanos. Al tiempo, se suele escuchar que el uso de los animales para satisfacción humana, en particular su uso artístico, deportivo y cultural, es algo del pasado, algo bárbaro, no civilizado, pre-moderno, como aquella turba que asesinó al toro en Bolívar. A continuación defenderé la tesis de que, aunque ubicadas en lugares diferentes, tanto la turba incontrolable, como la Corte Constitucional y las voces animalistas comparten una misma *episteme*, un mismo orden discursivo que, para el caso de las voces animalistas especialmente, condiciona excesivamente sus posibilidades de acción.

³⁰ Por ese entonces la Corte Constitucional colombiana se había pronunciado negativamente frente a la llamada adopción por parte de parejas del mismo sexo.

II. La metafísica occidental como régimen discursivo y el ascenso del Hombre

¿Cuál es la *episteme*, u orden o régimen discursivo, que condiciona las posibilidades de acción? Pese a lo abstracto que en un primer momento pueda parecer, filosóficamente hablando este régimen no es otro que el de la metafísica occidental; régimen denunciado por Nietzsche en el siglo XIX y nuevamente en el siglo XX por autores y autoras como Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Luce Irigaray y Donna Haraway, y más recientemente con la extraordinaria obra de Rosi Braidotti (especialmente remito a los textos *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (2005), *Transposiciones sobre la ética nómada* (2009) y *Lo posthumano* (2013)). No es casual, a su vez, que todas y todos estos autores retomen con fuerza la reflexión sobre los animales y la animalidad, conceptos como animote (Derrida, 2008), devenir-animal (Deleuze & Guattari, 2012; Braidotti, 2005) y especies compañeras (Haraway, 2008) lo confirman. A grandes rasgos, como bien apuntó Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos* (2011a) y en otros textos, la metafísica occidental, por lo menos la dominante (podríamos considerar excepcional el caso, por ejemplo, de Baruch Spinoza (2001)), se caracteriza por el desprecio de todo lo terrenal o mundano frente a lo ideal o inteligible, que constituye el lugar del Ser. De este esquema, el esquema inteligible/sensible o, en suma, ser/no-ser, se desprenden un conjunto de dicotomías concatenadas que hoy continúan vigentes aunque seriamente comprometidas: teoría/práctica, verdad/mentira, masculino/femenino, universal/particular, bueno/malo, racional/sensible, cultural/natural, y así sucesivamente, incluyendo la dicotomía que aquí más nos interesa: humano/animal.

El mundo moderno-colonial (Ávila, 2014; Dussel, 1992, 2000; Mignolo, 2000), que se constituye con el encuentro, saqueo y ocupación de *Abya Yala*, luego llamada América, universalizará la metafísica y, progresivamente, pondrá en el centro al Hombre, hará de él su fundamento o *arkhé*. Este Hombre, con mayúscula y en masculino, será entendido como (auto)conciencia trascendental, para lo cual los puntos de referencia obligados son René Descartes (1987) e Immanuel Kant (2002), y dueño de un destino que construye autónomamente. Será un Hombre que se distingue del resto del mundo, que se plantea una independencia absoluta que le permite conocer, comprar, vender, manipular y explotar su realidad exterior. El Hombre, renovada expresión del *logos*, del espacio de lo inteligible, de ahora en adelante dominará la tierra que tiene bajo sus pies, a sus pies. Pero mucho cuidado, lo anterior, que es el famoso tema de la subjetividad en filosofía, no puede ser disociado de la

figura de un ideal normativo en torno a lo humano. Lo humano es, en primer lugar, racionalidad autónoma y creadora, pero también, ante todo, un ideal de sujeto masculino, propietario, cuerdo, letrado, blanco, sano y heterosexual (pensemos en el Vitruvio de Da Vinci). Es a esta historia a la que llamamos *humanismo*. El humanismo es antropocentrismo, pero hay quienes no se percatan de ello y conservando taras humanistas pretenden superar el antropocentrismo. Quisiera reiterar aquí un aspecto crucial: el Hombre del humanismo es el mismo soberano de la familia nuclear heterosexual y del sistema de género moderno-colonial (Lugones, 2008), es el educado ciudadano con derechos, deberes y dignidad, es el ideal de la piel blanca y el cristiano piadoso (sea religioso o no). El humanismo es antropocentrismo, pero también sexismo, heterosexismo, racismo, etnocentrismo, clasismo, etcétera. Es perfectamente viable aseverar que el Hombre, en tanto ideal normativo, constituye un lugar de resonancia de múltiples posiciones de privilegio.

Las implicaciones de lo dicho son hondas, lo anterior conlleva que, quíerese o no, las luchas animalistas, ecologistas, feministas, *queer*, lgbti, étnicas, anti-capitalistas, etcétera, deberán de alguna forma sincronizarse o estarán destinadas a fracasar. Al Hombre, para emplear diferidamente la expresión de Michel Foucault, no se le puede “matar por partes”. Éste, con el objetivo de afirmar un lugar soberano, traza sus fronteras distinguiéndose de lo animal y de la naturaleza, pero también de los seres históricamente sub-humanizados como las mujeres, los “homosexuales”, las personas racializadas, los “locos”, los niños, los enfermos, etcétera. Lo que Nietzsche teorizó en *La genealogía de la moral* (2011b) como “domesticación del ser humano” y Michel Foucault como gubernamentalidad, biopoder, biopolítica y anatomopolítica, no es otra cosa que la historia de cómo, mediante una serie de dispositivos como la escuela, el hospital o la cárcel, u otros más dispersos integrados con estos últimos, se pretende forjar humanos mientras su “animalidad” es despreciada, contenida y transformada. De hecho, el régimen biopolítico en Colombia (Pedraza, 2004) –no exclusivo de este país– ha incorporado elementos de la teoría evolutiva –los cuales se introducen de manera simplificada y transfigurada–, postulando de este modo que el perfeccionamiento de lo humano, la humanización misma de los animales-humanos, debe considerarse en el marco de la lucha inter-específica, a saber, a costa de las demás especies. ¿Por qué, por ejemplo, se insiste en el consumo de carne?, coloquialmente hablando, “por salud”; porque, se supone, “sin proteína animal el ser humano se enferma o no explota su potencial”. Sin embargo ese potencial y esa salud son “logrados” a costa del asesinato de millones de animales diariamente. Esto hace eco del mito de que el ser humano devino tal, de que su cerebro llegó a ser uno verdaderamente humano, gracias al consumo de carne, es decir, a partir del sacrificio animal. Basta con imaginarse la historia de la evolución para que a nuestras

cabezas llegue la imagen de un varón blanco que arriba a su máximo desarrollo dejando atrás su primitiva animalidad (Ramírez, 2009): del “pequeño mono” al gran Hombre occidental, del primitivo animal al civilizado ciudadano.

Por supuesto, la idea de “animalidad” es tan ficticia como el ideal normativo que es el Hombre, pero esa idea está detrás del control tanto de los seres humanizados, como de los subhumanizados y de las singularidades vivientes que son capturadas bajo la categoría de “animales”. Si existe un ideal normativo de lo humano —el Hombre—, existe otro para lo animal, y, en consecuencia con la metafísica occidental (ser/no-ser), el animal es definido como compuesto por todo lo que no es humano: es irracional, dependiente, instintivo, corporal, sensible, etcétera. El animal es a-propiado en el sentido más estricto de la palabra, carece de toda propiedad que lo defina, pues es el reverso del Hombre, y, a su vez, es objeto de apropiación. ¿Quiénes más han sido caracterizados y caracterizadas así? Los niños, las mujeres, “los homosexuales”, los “locos”, los “bárbaros”, los indígenas, los “negros”, etcétera. Si las luchas en torno a la despenalización del aborto son parte central y prácticamente consenso en el feminismo contemporáneo es, justamente, porque los cuerpos femeninos han sido expropiados, han sido considerados como el lugar de la reproducción de la nación, de una nación de ciudadanos ideales que hacen eco del ideal de Hombre, y en general imaginados a disposición de este último. Apropiación que no se detiene allí, sino que se expande a cuestiones como, por ejemplo, las investigaciones médicas realizadas sobre cuerpos racializados y generizados (judíos, negros, mujeres, indígenas, personas pauperizadas, y todas las combinaciones posibles de dichas categorías) para “beneficio de la humanidad” (entiéndase del Hombre). Por esa misma razón no es casual que el Movimiento de Liberación Animal haya históricamente aparecido como una profundización de luchas feministas y antirracistas.

No se trata sólo de que todas son “formas de discriminación”, sino de que históricamente tienen conexiones explícitas difíciles de ignorar, aunque a veces no se entablen o se pierdan de vista. A manera de ejemplo, o para continuar con los ejemplos, Carol Adams (1990) ha mostrado la forma en que los cuerpos animales y femeninos son fetichizados y dispuestos para el consumo masculino; Charles Patterson (2002) tiene un libro que ilustra la continuidad entre la construcción de mataderos estadounidenses y campos de concentración nacionalsocialistas; todos y todas conocemos la versión simplista que tienen las humanidades de los animales y su papel en empresas coloniales; Claude Oliver-Doron (2013) ha estudiado la importancia de la transferencia de técnicas de control y explotación animal (zootecnia) para la construcción del moderno biopoder; y son además de sobra conocidas las estrategias de dominación, a menudo colonial, sobre poblaciones y pueblos enteros que han conllevado primero su animalización, infantilización y feminización. En síntesis,

sis, el Hombre del humanismo ha trazado sus límites, se ha afirmado, a través del establecimiento de unos Otros a los que subordina. No obstante, esos Otros sobre los cuales se ha ejercido un estricto control biopolítico se han rebelado, han resistido y afirmado su particular potencia vital. Es así como la crisis del humanismo se produce a la par que la irrupción e insurrección de sujetos heterogéneos, lo que ha obligado a hablar de Nuevos Movimientos Sociales, de la re-conceptualización del sujeto revolucionario en la teoría política contemporánea (por ejemplo Hardt & Negri (2004a, 2004b); Laclau & Mouffe (2004), de políticas de la identidad, de multiculturalismo, de campos de estudio enteros como los estudios de género, culturales, subalternos, etcétera. Todas estas cuestiones envuelven apuestas diferentes, incluso antagónicas, pero confluyen en que se erigen, por lo menos parcialmente, contra el ideal de humanidad que hemos abordado aquí. Las diversas perspectivas ecologistas constituirían la radicalización de la rebelión de los Otros del Hombre, pues reivindican la preponderancia de lo material en un sentido amplio, y recordemos que lo material, el devenir de los cuerpos y sus interacciones, es el primer objeto de subordinación de la metafísica occidental. La llamada “naturaleza” es el gran Otro del Hombre y del *logos*.

III. El Hombre en aprietos

En este panorama complejo, de batallas diseminadas alrededor del globo y no siempre compatibles del todo, la reivindicación de los animales y la animalidad constituye una suerte de bisagra que comunica a los seres humanos históricamente sub-humanizados con la Tierra, Otro extremo del Hombre y principal elemento despreciado por ese ingente régimen discursivo llamado metafísica occidental. Expresado en términos de las luchas políticas, se podría afirmar que actualmente los animales son un especial punto de indeterminación: a veces los ecologistas los reclaman para sí, pero otras veces los animalistas se distancian de éstos y prefieren entablar un continuo de discriminación entre sexismo, racismo y lo que llaman “especismo”, es decir, la discriminación con base en la especie. Concomitantemente, como bien apunta Donna Haraway (1995), los desarrollos tecno-científicos en campos como la informática, la biología molecular, la robótica, la electrónica, etcétera, hacen temblar distinciones otrora estables. En particular Haraway llama la atención sobre la imposibilidad de mantener intactas las dicotomías físico/no-físico, humano/máquina y humano/animal. Para confirmar lo anterior basta con que pensemos en populares películas de ciencia ficción como las recientes *El origen*

del planeta de los simios o *Her*, o bien podemos pensar en la ya llevada a cabo práctica de los xenotrasplantes (trasplantes de material biológico entre especies diferentes), en el reconocimiento jurídico de los delfines en India como personas o, siguiendo los estudios de Giorgio Agamben (2004) y Judith Butler (2006), en la alarmante cantidad de espacios de excepción –el caso de la prisión de Guantánamo es arquetípico aquí– donde diversos sujetos son animalizados y despojados de derechos.

Sea como fuere, el Hombre se halla en aprietos. Ante esta situación se han propuesto figuraciones como el sujeto nómada (Braidotti, 2000), el cyborg (Haraway, 1995), las especies compañeras (Haraway, 2008) o las redes de actantes (Latour, 2004). Lo que tienen en común estas propuestas es el reconocimiento de la crisis del humanismo y, en ese marco, la invención de nuevas maneras de considerar la subjetividad, o incluso de pensar allende las nociones de subjetividad, sujeto e identidad. Más aún, hay quienes apelan a filosofías no-occidentales para abordar las complejidades de nuestro tiempo y encontrar alternativas al humanismo. Recordemos que muchas de estas filosofías son profundamente críticas del yo racional y propugnan por un fundirse del ser humano en el mundo, algo que encontraremos también, por ejemplo, en los últimos trabajos de Martin Heidegger (1960). Lo crucial aquí radica en que, tras el desmantelamiento de las dicotomías humano/animal y humano/no-humano en general, lo que queda es hacer referencia a singularidades vivientes, dinámicas, constituidas por elementos variopintos y no distinguibles absolutamente unas de otras. La muerte del Hombre le abre paso a una heterogeneidad incontenible de singularidades tecno-bio-físico-sociales en devenir, a lo que yo prefiero llamar formas-de-vida. Quizá el mayor reto artístico y cultural hoy no sea conservar corralejas y corridas de toros, ni inundar con libros y escuelas a los niños y las niñas para que devengan “buenos ciudadanos verdaderamente humanos”, sino reconfigurar nuestras relaciones para edificar existencias que le hagan frente a los desacreditados mecanismos biopolíticos de humanización y animalización. Porque así como existen mecanismos de humanización que pueden llegar a ser tremendamente dolorosos, también los hay de animalización: bioterios, granjas industriales, zoológicos, etcétera. En todos estos sitios operan tecnologías de especificación que se basan en una envejecida zooantroponormatividad (Ávila, 2013), es decir, que insisten en moldear las existencias con base en la desacreditada dicotomía humano/animal. Aquel reto, el de construir formas-de-vida posthumanas, ya era prefigurado por el artista brasileño Hêlio Oiticica, de quien, aunque muerto hace más de treinta años, sus palabras deseamos revivir:

La época del racionalismo dominante llega a su fin; de aquí en adelante el intelecto es parte de una concepción de la vida y del mundo como totalidad, en la cual el arte se

presenta como el impulso creador latente de la vida. No se trata entonces del “arte” como objeto supremo, intocable, sino de una creación para la vida, como un regreso al mito, de manera que ocupe un lugar predominante en esa totalidad. Ese mito estaría regido por una sucesión de “estados creativos” en el individuo y en la colectividad. Así, no se pretende un “objeto arte” sino, más bien, un “estado”, una predisposición a las vivencias creativas, un incentivo a la vida (Oiticica, 2013: 46).

En contra de la proclamada independencia del Hombre, en contra de su supuesta autonomía racional, es necesario re-integrar a los llamados seres humanos al continuo vital que, aunque nunca han abandonado en sentido estricto, han negado hasta la saciedad. Si la metafísica tiene algo pernicioso es crear divisiones nítidas y jerarquías en un entramado vital donde sólo hay, en realidad, intensidades y singularidades híbridas y en movimiento. Ante la metafísica se levanta, pues, como alternativa, un materialismo inmanente que no deja en pie ni esencialismo ni dicotomía alguna. Las robinsonadas, que separan al Robinson Crusoe civilizado del Viernes Salvaje, que ignoran la inmersión de Robinson en un conjunto relacional abierto y en continua transformación, incluyendo el sistema productivo como se percató Karl Marx hace más de un siglo, están viendo su ocaso. Sin embargo la crisis del humanismo no significa el suicidio, la autoliquidación, del Hombre. Éste, pese a su actual inestabilidad, se presenta más vigoroso que nunca. De hecho vivimos una época caracterizada por el individualismo exacerbado, donde formas de solidaridad y seguridad social son sistemáticamente desmanteladas, y donde el control de los seres humanos sobre la naturaleza penetra hasta los genes.

Hoy, en una paradójica sobreabundancia de lo humano, los individuos son producidos como empresarios de sí (Bauman, 2003; Vásquez, 2005), amos y dueños de su futuro y de todo lo que les rodea. Lo que los obliga a educarse continuamente, a entrenarse para soportar inestabilidad laboral, a controlar sus pasiones mediante textos, audios y videos de auto-ayuda, a gestionarse su propia salud y mejoramiento corporal, en suma, a humanizarse ya no simplemente por medio de grandes espacios de encierro como la escuela, sino a través del mercado y sus nuevas tecnologías. El Hombre del humanismo clásico no se ha ido, está en crisis pero se debate entre un nuevo híper-humanismo –el de los individuos híper-posesivos, egotistas y paranoicos contemporáneos, que reniegan del entramado relacional que les posibilita vivir (no resulta extraño que esta sea la época del *selfie* y los rostros)– y una serie de posthumanismos que plantean la constitución de formas-de-vida ya no contra lo mundano sino, como diría Braidotti, “en alianza con *zoé*”, incorporadas a lo no humano. No obstante la arrogancia de los nuevos híper-humanos, de ese nuevo ideal normativo de Hombre que no es más que una radicalización del clásico, de aquellos

que creen poderlo todo prescindiendo de toda dependencia (Mies & Shiva, 1997), no dejan de re-aparecer, como espectros, los Otros que constituyen siempre su condición de posibilidad, y el primer Otro que reclama su lugar es la Tierra: la época de lo híper-humano e híper-moderno es, asimismo, la época de la debacle ambiental. Y así como emerge una híper-humanización, surge una híper-animalización que linda con la más simple cosificación; actualmente, por ejemplo, los animales son criados y asesinados en cantidades y de formas cada vez más escandalosas.

IV. Animalismo revisitado

Volvamos a nuestra problemática inicial. ¿Por qué habría de afirmarse, entonces, que desde diferentes lugares tanto la turba incontrolable, como la Corte Constitucional y muchas de las voces animalistas comparten esa gran *episteme* llamada metafísica occidental y su entenado, el humanismo? De la Corte y la turba no habría que dar mayor explicación, basta con ver la forma en que abrazan la distancia que separa al humano del animal y la supuesta incontrovertible dignidad y superioridad del primero frente al segundo. Empero, si las y los animalistas revalorizan a los animales, ¿dónde estaría la dificultad?, ¿cuál sería la expresión de su pertenencia a esta *episteme*? Es posible señalar cuatro ámbitos interconectados: el criterio de respeto, la lógica de la inclusión, el objetivismo y la creencia en el progreso. A continuación los describiré de manera sucinta y, en un segundo momento, expondré los puntos problemáticos.

El primer ámbito tiene que ver con resonancias del utilitarismo en el discurso activista, aunque no sólo del utilitarismo. Básicamente la pregunta relevante para la mayor parte del animalismo contemporáneo es si un ser puede sufrir. Si puede sufrir, y disfrutar, entonces merece ser considerado moralmente, pues posee como mínimo el interés de no ser dañado. El criterio de respeto, sin adentrarnos en el concepto de respeto, es entonces la *sintiencia*. La *sintiencia* delimitaría una nueva comunidad moral que deberá tener consecuencias en el plano legal, sólo así podría pensarse en derechos para los animales. De ahí se deriva la insistencia de varias y varios activistas en reformar el Código Civil. El propósito sería dejar de entender a los animales como objetos o bienes muebles para reconocerlos como seres *sintientes*. Lo anterior nos catapulta hasta nuestro segundo ámbito, la lógica de la inclusión.

Como podrá verificarse, lo que el nuevo criterio de respeto o consideración moral trae consigo es la ampliación de la comunidad que merece ser tenida en cuenta. Una ampliación que continúa dejando en el fondo a ese ideal normativo llamado

Hombre. Esto ha ocurrido anteriormente. Basta con pensar, por ejemplo, en las luchas de la llamada primera ola del feminismo (disputas por el voto, por acceso al espacio público en general, etc.) o en la lucha por los derechos civiles de la población afro-estadounidense. Todas son luchas tendientes a la inclusión, a la ampliación de la comunidad ético-política. En conexión con lo anterior aparece nuestro penúltimo ámbito: la línea que delimita la nueva comunidad moral, la *sintiencia*, es sustentada con trabajos científicos que afirman que ésta se encuentra ligada al sistema nervioso y el cerebro. Seres que carezcan de tal configuración biológica deberán, por tanto, ser descartados, empezando por las plantas. En suma, los discursos animalistas se valen de la objetividad científica, sin la cual su moral y su política se desmoronan. Pero el objetivismo también se expresa en otra idea, la de que la reflexión moral realizada es neutra. Si –afirman– los animales son incluidos, si son ahora tenidos en cuenta, es porque la reflexión moral racional nos lo ordena, porque dado el criterio de *sintiencia* –único criterio fiable (otros como el lenguaje, la racionalidad, etc., dejarían incluso a la mitad de la población humana de lado)– resultaría *absurdo* seguir excluyéndolos. Para sintetizar, llamamos objetivismo a la creencia en la neutralidad de la reflexión moral al estilo de autores como Peter Singer (1999), y a la creencia en la neutralidad de la ciencia.

Finalmente esto nos envía hasta el último ámbito problemático, la filosofía del progreso. Las voces animalistas predominantes suelen aseverar que, como su reflexión es neutra, racional, constituye un *absurdo* no aceptar sus planteamientos, los cuales sencillamente son un escalón más en el camino a hacernos más civilizados, como ocurrió ya con las batallas por la abolición de la esclavitud humana o contra la exclusión de las mujeres. Es, conscientemente o no, desde una filosofía del progreso, de la perfectibilidad lineal, que se caracteriza al Otro como bárbaro, incivilizado o irracional: así ha sido efectivamente adjetivada la turba exaltada que asesinó al toro y la que descuartizó al caballo. También es sabido, en esa misma línea, que la Corte ha sido criticada por mantener una idea retardataria, incluso feudal, de lo que es una expresión cultural. La verdadera cultura, se escucha, vendría a ser la de la civilización occidental desarrollada, la cultura de la música, la pintura, la danza, la literatura, etcétera.

Pasemos a revisar con detenimiento cada ámbito y a analizar cuánto humanismo y metafísica remolcan. En primer lugar, el establecimiento de la *sintiencia* como criterio de respeto introduce una dicotomía (sintiente/no-sintiente) que excluye gran parte del mundo orgánico y a todo el llamado mundo inorgánico. La construcción de un límite que define y afirma un polo en detrimento de otro es, como ya explicamos, la operación típica de la metafísica occidental (ser/no-ser). En términos políticos, sería para mí imposible comulgar con un animalismo prácticamente ciego a la

vitalidad de plantas, rocas y máquinas. Además esto tiene un sustento práctico. Como lo recordaba Haraway, la misma tecno-ciencia ha puesto en entredicho las dicotomías humano/máquina y físico/no físico; también, añadiríamos ahora, ha puesto en entredicho la dicotomía vegetal/animal. En el actual contexto global, donde la metafísica tiembla y el Hombre trata de mantenerse en pie hiperbolizándose, afirmar una nueva dicotomía jerárquica no es justamente la mejor estrategia. Lo que el animalismo gusta llamar “especismo” es, desde mi perspectiva, una realidad que se sustenta en la dicotomía jerárquica humano/animal, y ésta resulta indisoluble de otras dicotomías como racional/irracional, heterosexual/homosexual, masculino/femenino, etcétera. Por consiguiente, aunque valorizar la *sintiencia* y reclamar derechos para los animales implique, de una u otra manera, desestabilizar el ideal de Hombre por cuanto éste es considerado el poseedor de derechos por antonomasia, tal desestabilización pierde potencia al trazar una nueva delimitación inclinada más a la reforma que a la desestructuración del patrón normativo, o “mayoritario” como lo llaman Deleuze, Guattari y Braidotti. ¿Por qué ser radicales?, ¿por qué apuntarle a la desestructuración?, existen varios motivos, pero principalmente porque lo que está comprometido es la reproducción de la vida en el planeta, nada menos, esa es justamente la fuerza de la crisis ecológica.

Sin embargo no nos proponemos revivir la clásica distinción entre reforma y revolución, con las correspondientes purgas y sanciones políticas. Nuestra intención es mostrar que, aunque estratégicamente estemos obligados a hablar de derechos o *sintiencia*, no podemos perder de vista que el blanco es la metafísica y su humanismo, y, en efecto, todas las lógicas y aparatos de subordinación, explotación y sujeción en los que se encuentra incardinada. Espero, de paso, haber contestado con esto al porqué del rechazo de la lógica de la inclusión. Por otro lado, el objetivismo resulta pernicioso en tanto, de entrada, exalta la razón y desprecia los sentidos. Muchos animalistas, como Gary Francione (2000) o Peter Singer (1999), son famosos por defender férreos postulados racionales que se predicán objetivos, y que se proponen con-vencer a sus adversarios en el duelo dialéctico. Básicamente para tales perspectivas no ser animalista es *absurdo* o *irracional*. Ante esta actitud, autoras como Deborah Slicer (2014) y Josephine Donovan (2014) han remarcado la relevancia del campo de las impresiones sensibles y de la afectividad en general para la lucha animalista. De hecho, antes que discusiones racionales, la principal arma que tenemos a nuestro alcance es la de las intervenciones culturales, la de la construcción de sensibilidades a través de imágenes, audios, performances, etcétera.

Carol Adams, por ejemplo, invita a impugnar la “estructura del referente ausente” –la disociación continua del proceso de aniquilación de diferentes singularidades vivientes de su finalidad, a saber, el plato de comida “exquisita o nutritiva”–,

objetivo que no se logra con una discusión racional, sino con cada video obtenido a partir de infiltraciones en laboratorios, mataderos y demás dispositivos especistas. Lo que suelen producir esos videos son afecciones corporales, impresiones sensibles que modelan la subjetividad y, con suerte, contribuyen a desestructurar los dispositivos. Ahora bien, el tema de los afectos es realmente complejo y aquí sólo podremos resaltar su relevancia sobre el imperante incentivo de los debates lógico-rationales, que no son otra cosa que un privilegio del Hombre. Antes que el “descubrimiento de verdades racionales” o que el con-vencimiento, es preciso optar por la producción de contra-discursos y la constitución de sensibilidades. Antes que depender de supuestamente objetivos límites científicos entre el vegetal y el animal, o el sintiente y el no sintiente, es preciso cuestionar el ímpetu objetivador del conocimiento sobre la Tierra –incluidos los animales y los cuerpos humanos– y todos los mecanismos de autorización que le otorgan una dignidad especial frente a los llamados saberes no expertos. La dicotomía *episteme/doxa*, verdad/mera opinión, es quizá la más vieja artimaña metafísica, ¿debemos las y los animalistas ceder otra vez ante ella?

Finalmente, la filosofía del progreso introduce los aspectos más peligrosos que se desprenden del discurso de muchas voces animalistas. Ya mencionamos la manera en que aspectos de la teoría evolutiva son reciclados por el humanismo y el híper-humanismo con el fin de justificar la perfectibilidad a costa de Otros, empezando por los animales. Desde el punto de vista del *progreso*, el Hombre civilizado es la culminación de una Historia que parte de “lo natural”, lo cual es paulatinamente dejado atrás. Si utilizamos estos lentes, indisociables de la depredación ambiental y colonial, los pueblos subdesarrollados deben por fuerza alcanzar a los desarrollados, los indígenas son parte del pasado de la humanidad y los animales se encuentran a la retaguardia de la evolución, además de ser otras especies sacrificables en la lucha por la vida y su perfectibilidad. Una vez más aclaro aquí que la teoría evolutiva no necesariamente coincide con este imaginario, antes bien, podemos, como lo han hecho Deleuze y Guattari, Donna Haraway y Jacques Derrida, invocar al darwinismo para acabar con la linealidad, la delimitabilidad absoluta de lo humano y, por supuesto, su excepcionalidad frente al resto del mundo natural. No obstante, lo cierto es que el imaginario esbozado opera, tiene efectos contundentes en el espacio social. Es por esta razón que invito a las voces animalistas a que abandonen o transformen su jerga progresista, y que eviten bestializar o primitivizar a quienes se muestran contrarios a sus planteamientos, a menos de que sea una animalización afirmativa, que logre retorcer los discursos dominantes, como ocurre cuando nos reconocemos como animales o cuando específicamente muchas y muchos activistas *queer* y trans-feministas se identifican como zorras, cerdas y perras (Álvarez, 2014). La metafísica se expresa en una historia lineal, que distingue el pasado del presente y el presente

del futuro, y que suele actuar teleológicamente; sin lugar a dudas el humanismo está enterado de esto, por lo que no tarda en asegurar que el Hombre, ese ser supuestamente separado de las redes de interdependencia, con su voluntad absoluta hace historia, deja atrás a la naturaleza y se perfecciona.

En conclusión, lo que nos queda es establecer alianzas transversales con todos los Otros excluidos por ese ideal de humanidad que es el Hombre y por la metafísica occidental; enfrentar sin ambages los dispositivos y las tecnologías de domesticación humana, de dominación animal y de explotación de la Tierra; valorizar los diversos modos de afectación entre cuerpos heterogéneos; poner a rodar contradiscursos y sumarnos a la insurrección de los saberes no expertos; tejer redes de interdependencia (formas-de-vida) que potencien a las singularidades involucradas, sean estas “humanas” o no; y, finalmente, marcar umbrales de sustentabilidad y velar por la reproducción del conjunto involucrado. Soy consciente de lo generales o abstractos que pueden parecer estos elementos, pero constituyen todo lo contrario: antídotos contra la abstracción metafísica y humanista. Simplemente dependerá de cada quien, o mejor, de cada *posición* particular, cartografiar sus propios espacios de intervención y de acción política. El camino está abierto.

V. Addendum

Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha)³¹

*Y antes de encontrar
el paraje deseado
destruiremos a los que como animales nos han negado*
Niñx Debacle³²

A partir de la segunda mitad del siglo XX, o quizá un poco antes, finalizando la Segunda Guerra Mundial, se empezaron a fraguar y estallaron diferentes luchas alrededor del globo: movimientos por la descolonización, feministas, *queer*, anti-racistas, anti-psiquiatría, ecologistas, indígenas, contra las prisiones, en pro de la

31 Texto publicado originalmente por el periódico *Desde Abajo* el 28 de octubre de 2014 con ocasión de la celebración del día mundial del veganismo.

32 Grupo musical anarco-insurreccionalista.

no escolarización y en defensa de nuevas formas de educación, etcétera. Al mismo tiempo, las clásicas organizaciones orientadas a impulsar procesos de transformación social se fueron transfigurando, relegando o, en cualquier caso, estuvieron sometidas a diversas críticas. De la primacía de estructuras centralizadas, jerárquicas y territorializadas, se pasó a optar, en muchos contextos, por el trabajo horizontal en red, la intensificación transnacional de la comunicación, la comprensión de las relaciones de poder como multisituadas/imbricadas (atravesando desde el Estado y las organizaciones supraestatales hasta la familia) y la rápida alternancia de delegados/as y liderazgos. Además, la economía (o mejor, el economicismo) y el obrero o trabajador perdieron su preponderancia paulatinamente, abriéndole paso a otras problemáticas y sujetos. En términos generales es posible afirmar que hubo un devenir libertario, incluso anarquista, de la praxis revolucionaria.

Es justamente en dicho escenario que debemos ubicar la aparición del veganismo; no del animalismo en general, sino de las prácticas veganas. Resulta, pues, poco extraño que quienes en 1944 empezaron a utilizar el término, lo hayan definido como un arte de vivir al margen y en contra de la explotación y la esclavitud animal. Tampoco es raro que, para esa misma época, se haya remarcado especialmente la continuidad entre el fin de la esclavitud humana y la animal, en un claro posicionamiento anti-autoritario que conducía a repensar la alimentación, la vestimenta, las formas de entretenimiento, entre muchos otros aspectos. En lo que resta del presente escrito, me gustaría rescatar el espíritu libertario, creativo y positivo que está presente en la emergencia del veganismo. Propondré que, tal y como ha sucedido con otras luchas, actualmente existe un veganismo *mainstream* institucionalizado o en vías de institucionalización, es decir, un veganismo de carácter conservador, afín a las dinámicas del capitalismo, tolerado por el Estado y congruente con diversas estructuras de poder, a tal veganismo lo llamaré, por razones que explicitaré, “moderno-colonial”. Asimismo, expondré cómo su talante conservador se deriva de un entendimiento pobre de la dominación animal y presentaré una propuesta política (ya en marcha) divergente.

Especismo antropocéntrico

“Especismo antropocéntrico” es probablemente la etiqueta más elaborada para hacer alusión a la problemática de la dominación animal (estado permanente de subordinación, explotación y sujeción). No podemos permitirnos definir de ninguna manera el veganismo sin antes comprender la complejidad del fenómeno confrontado. Es apenas lógico que en 1944 bastara con denunciar la existencia de “esclavitud”, “dominación” o “explotación” animal, términos que se presentaban y pre-

sentan aún hoy en muchos círculos como indiferenciados, para luego proponer un conjunto de prácticas allende el vegetarianismo, prácticas que, por principio, eran alternativas al consumo de cualquier “producto de origen animal”. Sin embargo, es claramente impertinente y nocivo seguir manteniendo la misma vaguedad conceptual más de medio siglo después. Lo que otrora fue revolucionario actualmente podría constituir un arma en nuestra contra, nos podría conducir a emprender acciones cándidas e infructuosas. En los albores del nuevo milenio poseemos herramientas teórico-políticas y memorias de lucha (no sólo animalistas) que, bien articuladas, nos arrojan una excelente cartografía de la cuestión animal. Si nos negamos a percibir la complejidad de los fenómenos a los cuales nos oponemos, sencillamente terminaremos calcando empresas anacrónicas y descontextualizadas con nefastos resultados. ¿Qué es, entonces, el especismo antropocéntrico *hoy*?

En primer lugar, el especismo antropocéntrico es una máquina³³, una máquina jerárquica, que mantiene sistemáticamente unas posiciones de privilegio y pone unos de sus componentes continuamente al servicio de otros. La *máquina de jerarquización especista antropocéntrica* (que, abreviando, llamaremos especismo o especismo antropocéntrico), por supuesto, no es una simple máquina técnica (como un celular o una computadora), es el nombre de un conjunto de elementos tecno-bio-físico-sociales ensamblados, es, en suma, como le llamamos a un orden de alcance global que re/produce regularmente la subordinación, explotación y sujeción animal. Subordinación: atañe a una ficción narrativa con efectos reales que implica la superioridad de los seres humanos sobre los animales (construcción de superioridad e inferioridad). Explotación: relativa al entendimiento de los animales en tanto recursos utilizables. Sujeción: modelamiento de los animales para que “autónomamente” logren ciertos comportamientos, y en el caso de algunos cierta *comprensión de sí mismos*, provechosos para los seres humanos. Entre los componentes de la máquina especista podemos citar los zoológicos, las granjas tradicionales e industriales, saberes, formas de hablar, relacionarnos y comportarnos, entre muchos otros aspectos.

En segundo lugar, el componente fundamental del especismo es la dicotomía humano/animal: la construcción compulsiva, reiterada, de lo “propriadamente humano” en contraposición a “lo animal”. En otras palabras, la máquina sólo funciona a condición de diferenciar lo que es humano (sea el genoma, la racionalidad, el lenguaje, la libertad, etc.) de lo que es animal. Esto es verdad incluso para la biología contemporánea en sus distintas vertientes, la cual postula, en principio, que los humanos también son animales, pero no deja de preocuparse por ha-

³³ El concepto de máquina se lo debemos *parcialmente* al trabajo de los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari.

llar (construir) eso que supuestamente hace a los animales-humanos diferentes de otros animales.

En tercer lugar, el especismo conserva en el centro un *ideal* de “lo humano”, contra el cual se define “lo animal”, que tiene las siguientes características: 1) “lo humano” remite ante todo al “alma” o la “racionalidad”, no a una “realidad corporal” (en ese sentido el ser humano es exterior a la naturaleza, una exterioridad que le permite gobernarla y mercantizarla); 2) “lo humano” es libre y autosuficiente, es por ello que puede diseñar una historia personal, una gran Historia social y tomar sus propias decisiones (los “seres humanos” actúan, hacen, no simplemente repiten o reaccionan); 3) “los humanos” son individuos, “yoes” coherentes que se diferencian entre sí, que poseen una identidad; y 4) “lo humano” se proclama universal pero, en sentido estricto y como mínimo, es (racialmente) blanco, masculino, heterosexual, cristiano, propietario, sano, productivo (trabajador), letrado y adulto. Entre más lejos esté una singularidad viviente de dicho *ideal de humanidad* —un ideal forjado globalmente a lo largo de siglos y siglos— menos privilegios tendrá y estará expuesta potencialmente a mayores niveles de subordinación, sujeción y explotación. Sólo entendiendo esta realidad, este *ideal de humanidad*, es viable trazar alianzas y líneas transversales de continuidad entre, por ejemplo, mujeres, locos, pobres, gays, lesbianas, trans, analfabetos, indígenas, ociosos, negros, animales, plantas, ríos y bosques. El especismo, como vemos, no opera únicamente sobre “los animales”, sino sobre *la animalidad*; el especismo tratará de controlar, subordinar e incluso eliminar todo lo que hay de *animal* en los “seres humanos” y, para tal efecto, pone en marcha *tecnologías de especificación* (es decir, tecnologías orientadas a hacer a “los humanos verdaderamente humanos”) como los cuarteles, la familia, las escuelas, las prisiones, los hospitales y los manicomios. Pues bien, si el veganismo no es capaz de afrontar este reto, el reto de dinamitar la dicotomía humano/animal y por ende el *ideal de humanidad*, su propósito —abolir la subordinación, explotación y sujeción animal— nunca será alcanzado. “La revolución será animalista y posthumana o no será”.

Veganismo moderno-colonial³⁴

Actualmente está en boga una noción de especismo proveniente de la filosofía moral, soportada por múltiples organizaciones y activistas animalistas de diversos países. Es, sin lugar a dudas, una definición pacata que tiene como correlato un veganismo liberaloide y autoritario. De acuerdo con esta perspectiva, el especismo

³⁴ Acápite inspirado en la teoría poscolonial, los trabajos de la Red Modernidad/Colonialidad (Escobar, 2003), el eco-feminismo (Mies & Shiva, 1997) y la epistemología feminista (Haraway, 1995).

no es más que una “forma de discriminación” de un individuo o un conjunto de individuos con base en la especie. Simplificando, quienes apoyan esta definición por lo general parten del presupuesto de que la comunidad moral, aquella que merece consideración moral, es la comunidad de seres *sintientes*: animales con la capacidad de sentir placer y dolor. En concordancia, si excluimos a los animales, si los discriminamos, es por puro prejuicio, ya que, en tanto *sintientes*, deberían ser tenidos en cuenta. No deseo extenderme en esta descripción, sencillamente añadiré que el veganismo que se deriva de la noción de especismo mencionada, queda a menudo (no siempre) estancado en el rechazo del consumo de “productos de origen animal” o de la participación en cualquier acción que involucre la discriminación de seres *sintientes* tan solo por no pertenecer a la especie humana (o a una especie considerada prioritaria por los seres humanos).

¿Cuál es el problema con todo esto? El principal escollo consiste en que tras la reflexión racional asociada a la filosofía moral, escuetamente esbozada atrás, tanto organizaciones como activistas emprenden toda una cruzada para convertir el mundo en una utopía vegana. Amparados por la lógica y la Razón, y soportados con frecuencia por ciertos saberes científicos, asumen la “heroica” tarea de educar a los/as demás para que se percaten de sus prejuicios especistas y abandonen todo uso y consumo de animales. Pese a las buenas intenciones, resulta que el especismo, como fue expuesto en el acápite anterior, se fundamenta justamente en la entronización, incluso deificación, de la Razón: la característica más adorada por el humanismo moderno. La Razón y el Progreso (idea implicada en la misión de alcanzar un mundo vegano, más civilizado, menos bárbaro) suponen el *ideal de humanidad* que es hoy la piedra angular del especismo.

Huelga incluso recordar que los no-rationales no son sólo los históricamente contruidos como animales, esa también ha sido una característica asignada a los locos, a las mujeres (estereotipadas como seres emotivos), a las llamadas minorías étnicas (cuyos saberes supuestamente no alcanzan la sofisticación del logos y se quedan en el mito), a los niños y las niñas (quienes sólo con la escolarización y cierta formación del carácter pueden acceder a la “mayoría de edad” y ser tenidos en cuenta), a muchos/as campesinos/as, a las masas empobrecidas (“incultas”), etcétera. No es casual que algunas feministas veganas se hayan levantado contra esta hegemonía de la Razón heteropatriarcal, especista, y hayan reivindicado la importancia de lo afectivo al abordar la cuestión animal. En síntesis, el anterior es un veganismo moderno-colonial porque, influenciado por la ilustración europea, y en general por una modernidad que es indisoluble de una historia de subordinación y expoliación de una multiplicidad de sujetos ya nombrados, de los animales, de la naturaleza y de los “pueblos no modernos” (colonizados), pretende conquistar el

globo. Adicionalmente, este veganismo se halla ligado a la elaboración de grandes programas de “incidencia política”, concibe a alguien como vegano cuando cambia su “estilo de vida”, coquetea con las empresas para que vendan “productos veganos” y se deleita cuando la organización animalista o uno de sus líderes adquieren gran visibilidad mediática.

Los veganismos o la configuración de formas-de-vida

Si el veganismo es un conjunto de prácticas vitales alternativas y opuestas al especismo, como se esbozaba ya por 1944, entonces el veganismo moderno-colonial no está a la altura de los desafíos. ¿Qué nos queda? Nos quedan los veganismos. Los veganismos son siempre plurales, incluso cuando por economía del lenguaje hablemos en singular. Éstos constituyen *prácticas heterogéneas y contextualizadas* orientadas a la creación de formas-de-vida³⁵ no especistas, aunque no se definen exclusivamente por oposición al especismo. Cuando nos referimos a una forma-de-vida no estamos remitiéndonos a seres humanos con un “estilo de vida” determinado. Una forma-de-vida, de hecho, conlleva la implosión de “lo humano”, es un ensamblaje tecno-bio-físico-social, un compuesto de elementos heterogéneos relativamente estable pero lo suficientemente móvil para no ser capturado y re-codificado. Al tiempo que la máquina especista estalla, brotan en su interior, como musgo entre adoquines agrietados, formas-de-vida sustentables pacientemente elaboradas, basadas en el cuidado y el apoyo mutuo³⁶. Formas-de-vida que permiten el potenciamiento de cada uno de sus componentes. Podrán plantearse los grandes programas políticos que se deseen pero todos fracasarán, los veganismos actúan por contagio, rizomáticamente, son experimentales, pululan en donde menos se espera pero golpean sin piedad, a muerte, pues van instituyendo otros mundos. El veganismo, por ende, no consiste en la nefasta y liberaloide idea de un sujeto que cambia su dieta o su vestimenta. El veganismo es un hacer, un conjunto de haceres; en sentido estricto nadie *es* vegano o vegana. El veganismo es más verbo que sustantivo y siempre se está efectuando.

Los veganismos, esas prácticas antagónicas al especismo, son muchos: estás “veganizando” o “veganizando” (o, en últimas, “siendo” vegano/a) cuando, por ejemplo, elaboras alimentos que no descansan sobre la explotación animal y modelas tu sensibilidad para disfrutarlos; cuando cambias tus relaciones de mascotaje e interactúas con un compañero no-humano de tal manera que sepas que no está ahí

³⁵ Concepto retomado *parcialmente* del filósofo italiano Giorgio Agamben (2001) y de Tiquun (2008), el órgano de relación en el seno del Partido Imaginario.

³⁶ Debo estas ideas a la ética feminista del cuidado (Tronto, 1993) y a la perspectiva anarquista del “apoyo mutuo”, teorizada por Piotr Kropotkin (1970).

para tu entretenimiento o satisfacción; cuando transformas tu manera de hablar y, verbigracia, no te refieres a los animales como propiedades o, inclusive, cuando te identificas como animal para intentar resquebrajar la dicotomía humano/animal; cuando objetas hacer una vivisección; cuando encuentras una paloma herida y la ayudas a recuperarse para que algún día vuelva a abrir sus alas y salga volando; cuando inventas tecnologías que potencian las habilidades de animales “discapacitados”; cuando aprecias y exploras cuestiones históricamente denostadas como el poder de la afectividad; cuando incendias un matadero y boicoteas un McDonald’s; cuando exploras las potencialidades de tu cuerpo, de sentidos como el gusto, el tacto, el olfato y, mejor aún, cuando con ellos produces conocimiento; cuando descubres formas de sociabilidad y convivencia con no-humanos; cuando expones la falsa objetividad de los saberes que se levantan sobre el especismo y contribuyen a perpetuarlo; cuando en lugar de intentar humanizar a las poblaciones animalizadas o subhumanizadas, trazas líneas de continuidad y alianzas entre todo lo que queda por fuera del *ideal de humanidad*; en fin... ¡a experimentar!

El veganismo, pues, no es ningún “estilo de vida” fácilmente aprehensible y mercantilizable. Nadie sabe cuántos veganismos están en marcha ahora ni cuándo se encontrarán. Lo cierto es que si se piensa que el veganismo es algo elitista o de unos cuantos sectores privilegiados, es debido a que seguramente se está haciendo alusión al veganismo moderno-colonial. Los veganismos, por definición, no son compatibles con las posiciones de sujeto privilegiadas, pues atacan el corazón del especismo: el *ideal de humanidad*. En otras palabras, atacan el privilegio de la ciencia, de la masculinidad, del cristianismo, de la piel clara, de la cordura, de la heterosexualidad, de la productividad, etcétera. Ser animalista actualmente, si tomamos la tarea con la radicalidad que merece y comprendemos las relaciones entre lo que no cabe en el *ideal de humanidad*, implica subvertir casi todo lo que nos rodea y tejer puentes con los “elementos más inmundos y despreciados de la sociedad”. Probablemente los veganismos sean una de las mejores formas de actualizar esas enigmáticas y provocadoras palabras que tantas y tantos ácratas hemos citado una y otra vez: “Mientras exista una clase inferior, perteneceré a ella. Mientras haya un elemento criminal, estaré hecho de él. Mientras permanezca un alma en prisión, no seré libre”.

Ética, política y animalismo³⁷

Entrevista a Iván Darío Ávila Gaitán

¿Cuál es la postura ética de un animalista y en qué difiere de otros tipos de posturas éticas?

En primer lugar es necesario problematizar la pregunta, pues no existe, en abstracto, ni “el animalista” ni “la postura ética”. Es decir, hay un conjunto heterogéneo de prácticas y perspectivas que atienden a contextos específicos y que son imposibles de homogeneizar aunque, de una u otra manera, haya cierta convergencia en la preocupación, valoración o defensa de lo(s) animal(es). Ahora bien, si analizamos con detenimiento la anterior afirmación, resulta relativamente sencillo entrever que ésta ya trasluce una postura ético-política orientada a evitar las lógicas de la representación. Debemos tener presente que un primer paso para dirigir algo desde el exterior, para hacerlo gobernable, es reducir su multiplicidad. Si aseveramos: “un animalista se define como...”, nos estamos situando inmediatamente en un lugar de trascendencia, incluso de soberanía, con relación a los/as demás.

Otro aspecto problemático de la pregunta radica en la asociación entre ética y animalismo. A menudo se establece tal conexión debido al empeño, que ya es político así no se enuncie explícitamente, en ver a “los/as animalistas” como sujetos preocupados principalmente por cuestiones ligadas al “respeto”, a la “consideración moral”, etcétera, y no directamente políticas, o sólo políticas en cuanto hay una relación con el Estado. Expulsar algo del terreno político y encerrarlo en el ámbito de la ética es una vieja estrategia sobre todo, aunque no exclusivamente, liberal. Así, para dar un par de ejemplos, el pensamiento de Nietzsche, un pensamiento profundamente anti-estatal, “más que anarquista”, fue contenido por los liberales bajo la premisa de que era “a-político” y le apuntaba a “lo individual”. Muchas feministas también han rehusado la visión liberal del mundo y han puesto de manifiesto que las problemáticas referidas al sexo/género/sexualidad son políticas en sí mismas, de ahí que surjan conceptos como “(hetero-) patriarcado” o “sistema de género”.

Pese a lo dicho, o mejor, considerándolo, es posible realizar una pequeña cartografía de las perspectivas y prácticas ético-políticas “animalistas”. Aquí retomo la noción de cartografía usada por Gilles Deleuze, Félix Guattari y Suely Rolnik, donde lo importante no consiste en trazar un mapa objetivo, una suerte de taxonomía, sino en generar un plano hecho 1) en movimiento, 2) para el movimiento (juego,

37 Entrevista realizada el 04 de noviembre del 2013, publicada inicialmente por el periódico *Desde Abajo* en: <http://www.desdeabajo.info/colombia/item/23143-%C3%A9tica-pol%C3%ADtica-y-animalismo.html>.

por supuesto, con el doble sentido de la palabra: “movimiento político” y “desplazamiento, flujo, transformación”) y 3) desde una perspectiva específica, situado, a saber, sin hablar por otros/as e impugnando el “ojo de Dios”, que todo lo ve pero que jamás es visto. Cabe advertir, además, que usaré la etiqueta “animalistas” por pura economía del lenguaje, pero no estoy seguro de que sea la mejor o la más pertinente.

Generalmente se asume que existen dos grandes corrientes animalistas: la abolicionista y la bienestariasta. Mientras la segunda está orientada a enmendar situaciones de crueldad y a procurar que el uso de los animales hecho por los humanos sea “responsable”, la primera cuestiona el uso mismo de los animales, su estatus de propiedad, y le apunta a acabar con la dominación animal. Personalmente me adscribo a la corriente abolicionista, aunque me distancio en ciertos sentidos del discurso que muchos/as activistas reproducen. El abolicionismo o “Movimiento abolicionista de liberación animal”, como lo he llamado en otros lugares, suele 1) criticar el especismo antropocéntrico, 2) adherirse al veganismo y 3) basarse en una ética sensocéntrica.

En analogía con términos como racismo o sexismo, “especismo” denota una forma de discriminación basada en la especie. Si privilegiamos, por ejemplo, a un perro en contraste con una gallina, por el simple hecho de que el perro es perro y la gallina es gallina, a saber, porque pertenecen a “especies” diferentes, estaremos actuando de manera especista. No obstante, las formas de especismo suelen ser extensiones del “especismo antropocéntrico”: la discriminación de individuos animales por su no pertenencia a la “especie humana”. Ahora bien ¿por qué debemos tomar en consideración a los (demás) animales?, ¿por qué incluirlos en la “comunidad moral”? La respuesta generalizada radica en una ética sensocéntrica: porque ellos también son seres sintientes, también tienen la capacidad de sentir placer y dolor; la cuestión entonces no es si poseen lenguaje, racionalidad, cultura, etcétera, sino si pueden sufrir y gozar. Una vez entendido todo esto, la mayoría de activistas ponen en marcha un “estilo de vida” vegano, definido inicialmente como el rechazo de cualquier producto que esté asociado con el especismo, que provenga de la industria cárnica, lechera, peletera, etcétera.

Particularmente, junto con otros/as compañeros/as, no abandono la perspectiva abolicionista pero me alejo del sensocentrismo y redefino los conceptos de “especismo” y “veganismo”. Todo esto ocurre, en parte, porque siento más afinidad con los estudios políticos y la teoría política que con la filosofía moral, también ocurre porque me interesa entablar ciertos enlaces entre los postulados “animalistas” y los postulados (post-/trans-)feministas, (neo-/post-)anarquistas, (neo-/post-)marxistas, entre otros. Por ende, considero que el especismo no es simplemente una forma

de discriminación, sino todo un orden tecno-bio-físico-social, un entramado histórico de relaciones que tiene como elemento fundamental la dicotomía jerárquica humano/animal (la producción continua de lo “propriadamente humano” en contraste con, y en contra de, “lo animal”).

El orden especista está compuesto por grandes dispositivos como las granjas industriales, los laboratorios, los zoológicos y las universidades, y define, a su vez, formas inter-específicas de actuar, maneras de hablar, entre otros aspectos. Voy a dar un ejemplo. La Zootecnia se empieza a consolidar, popularizar y desarrollar fuertemente en Colombia a partir de la finalización de la Segunda guerra mundial. Si se analizan los textos de “zootecnia general”, donde se encuentra el objeto de estudio de esta ciencia, es decir, el “animal doméstico”, podrá constatarse que este animal tiene la particularidad de que sus funciones se han convertido en su ontología: ¡no hay vacas que den leche sino “vacas lecheras”, no hay ganado que sea asesinado y descuartizado para el consumo de su carne sino “ganado de carne”! Nótese aquí cómo las palabras configuran realidades radicalmente diferentes. Convertir funciones en ontología significa pensar que los “animales domésticos” no tienen vida más allá de su relación, de dominio y apropiación, con los “seres humanos”. En últimas, lo que deseo resaltar es que el especismo se encuentra incardinado, remite a técnicas, tecnologías y dispositivos específicos, no es una mera “actitud discriminatoria individual”. “Especismo” es el nombre de un orden concreto de poder hoy de dimensiones mundiales.

Consecuentemente, me adhiero al veganismo pero como práctica política, no como “estilo de vida”. “Veganismo” sería entonces la manera de denominar esa heterogénea aparición de prácticas orientadas a resquebrajar y abolir el orden especista antropocéntrico, lo cual pasa por cuestionar y crear maneras de vestir, hablar, sentir, relacionarnos, etcétera. No hay, vale añadir, ni espero que surja aunque es un peligro que debemos siempre conjurar, un “comité central vegano” que nos diga lo que podemos o no hacer. Si el veganismo se convierte en un “estilo de vida” llamativo por su dieta cien por ciento vegetariana, en un “estilo de vida” fácilmente aprehensible, lo que habremos hecho es crear una nueva línea para el mercado capitalista, e incluso una cuasi-religión, sin que eso conlleve abolir el especismo. Diferencio aquí, pues, entre “estilos de vida” y formas-de-vida, las segundas surgen a partir de la práctica política que es el veganismo, pero difícilmente se pueden delimitar, empaquetar y vender como una opción entre otras, son mucho más imperceptibles, lo que no acontece con los “estilos de vida”. Igualmente, las formas-de-vida son siempre colectivas, arrastran mundos, relaciones, multiplicidades que rebasan “lo humano”, mientras los “estilos de vida” a menudo se basan en el fetichizado “cambio de conciencia individual”.

Finalmente, me distancio del sensocentrismo puesto que no me interesa delimitar ninguna “comunidad moral”. La dicotomía seres sintientes/no-sintientes traza una línea que instituye otra jerarquía, una operación característica de la misma metafísica dominante que hoy involucra de manera sistemática la subordinación animal. Mi postura ético-política, de raigambre anarquista, es más “vitalista”, e inclusive “eco-céntrica”, que sensocéntrica. Puede sonar raro, pero actualmente constituye casi que un deber transformar nuestras relaciones con el vasto mundo tecno-bio-físico-social, un reto imposible de responder desde el sensocentrismo.

¿Qué tipo de ciudadanía construyen desde su identidad e interés?

Efectivamente hay “animalistas” que le apuestan a la construcción de una nueva cultura ciudadana en donde los animales sean tratados con mayor benevolencia y respeto, podría afirmarse que la alcaldía de Gustavo Petro en la ciudad de Bogotá representa, hasta cierto punto, esta línea. Considérense, por ejemplo, el cese de actividades en la otrora Plaza de torturas, las transformaciones en el Centro de zoonosis, la sustitución de los denominados vehículos de tracción animal y, más recientemente, la simbólica entrega de las llaves de Bogotá a la etóloga Jane Goodall. Por otro lado, muchos/as “animalistas” le apuestan a una redefinición de la ciudadanía misma y reivindican la inclusión de los animales en esta categoría. Es bien sabido que existen iniciativas de todo tipo para otorgarles derechos a los animales, y recordemos que la relación entre derechos y ciudadanía es muy fuerte. Pese a lo anterior, particularmente prefiero no insistir mucho en la noción de ciudadanía, a no ser que se la empiece a pensar, como se ha propuesto ya, desde lo post-nacional, post-estatal y post-antropocéntrico. Sería una “ciudadanía total”, como asevera Beatriz Preciado, definida por compartir las técnicas, los fluidos, las semillas, el agua, los saberes, en suma, por la relacionalidad tecno-bio-físico-social.

Frente a la cuestión de la identidad, prefiero hablar de des-sujeción, devenir y des-identificación. Si algo hemos hecho los/as “animalistas” es poner en duda múltiples formas de identidad, empezando por la identidad humana. Lo que es un “ser humano” se ha consolidado, y se ha consolidado en nosotros/as, en detrimento de quienes son categorizados históricamente como “animales” (y en general como Otros). De ahí que la mayoría de “animalistas” abolicionistas se “identifiquen”, a lo sumo, como “animales humanos” y que hablen de “animales no-humanos”, tras un proceso de des-sujeción y des-identificación. Existe el peligro, por supuesto, de convertir el acto político de asumirse como “animal humano” en una nueva identidad, con sus propias delimitaciones y jerarquías, lo que sucede también con el “veganismo” como mencioné atrás. En suma, creo que el animalismo radical, abolicionista, le debe apuntar, y algunos/as lo hacemos constantemente, a desestructurar el ideal

normativo de lo humano que se ha ubicado en el centro del mundo moderno/colonial: un humano varón, racional, blanco, heterosexual, burgués, entre otras características... El mismo humano que presupone la noción de ciudadanía y que genera, o está involucrado en, la mayoría de adhesiones identitarias.

¿Cuáles son las principales estrategias de acción para la defensa de los animales?

Las estrategias son variadas y dependen, de nuevo, de la clase de “animalista” que uno sea. Simplemente mencionaré algunas (sin importar si las comparto): boicots, rescates de animales (sean abiertos o no), legislación, adopción de dietas, experimentación afectiva/relacional (por ejemplo redefinición de la noción de “familia” a partir de una nueva concepción de “lo animal” y, concretamente, de “la mascota”), intervención en la producción de conocimiento (verbigracia lo que mencioné sobre la Zootecnia), construcción de santuarios, música, video, investigaciones que muestran las condiciones de vida de animales confinados en diferentes espacios (muchas personas empezaron a preocuparse seriamente por la cuestión animal después de ver el documental *Earthlings*), entre otras.

¿Cuáles son los retos que enfrentan los animalistas como colectivo ciudadano en su cotidianidad?

Teniendo en cuenta todo lo mencionado, es imposible que responda a esta pregunta como “colectivo ciudadano”. Sólo quisiera destacar que, sea cual fuere el conjunto de estrategias empleado, resulta vital tejer alianzas políticas (y, como quedó expuesto, lo político no es sinónimo de lo estatal), además de encontrar puntos de contacto entre múltiples formas de subordinación, exclusión, explotación y sujeción. ¿Cuáles son, por ejemplo, las relaciones entre globalización capitalista, Estado, hetero-patriarcado, racismo/racialización y especismo antropocéntrico? ¿Estamos delineando formas-de-vida alternativas y antagónicas a dichas relaciones? ¿Cuáles son los elementos que nos impiden hacerlo en espacios concretos? ¿Qué afinidades nos potencian? ¿Cómo luchar sin que la lucha se convierta en algo “pesado” sino que sea producto de la afirmación y la alegría?

Bibliografía

- Adams, C. (1990). *The sexual politics of meat*. New York: Continuum.
- Agamben, G. (2001). “Forma-de-vida”. En: *Medios sin fin Notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2004). *Estado de excepción: Homo Sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Álvarez, C. (2014). *La cerdx punk Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista y antiespecista*. Valparaíso: Trío Editorial.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands / La frontera: The new mestiza*. San Francisco : Spinsters Aunt Lute.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/ animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo Ediciones.
- _____. (2014). “Antropo-poder y Modernidad/Colonialidad”. En: Novoa, E. (Comp.). *Ensayos de política y cultura*. Bogotá: Unijus-Unal.
- Donovan, J. (2014). “Participatory epistemology, sympathy, and animal ethics”. En: Adams, C. et al. *Ecofeminism Feminist intersections with other animals & the earth*. New York: Bloomsbury.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2005). *Metamorfosis Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- _____. (2009). *Transposiciones Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity press.
- Bürger, P. (2010). *Teoría de la vanguardia*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Butler, J. (2006). *Vida Precaria: El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2012). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2010). *De la gramatología*. México: Siglo veintiuno editores.
- Descartes, R. (1987). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Doron, C. (2013). *Biopolítica y Zootecnia*. Historia y sociedad, N. 25, julio-diciembre, Medellín.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.

- _____. (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En: Lander, E. (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Escobar, A. (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, N. 1: 51-86, enero-diciembre.
- Foucault, M. (1997). “Clase del 17 de marzo de 1976”. En *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Grimson, A. & Semán, P. (2005). “Presentación: la cuestión cultura”. En: *Etnografías contemporáneas*. Año 1, N° 1. Buenos Aires: Unsam
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- _____. (1999). “Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”. En: *Política y sociedad* N. 30.
- _____. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004a). *Imperio*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- _____. (2004b). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Heidegger, M. (1960). *Serenidad*. En: Eco. *Revista de la cultura de Occidente*. Vol. 1, N. 4. Bogotá.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Tecnos.
- Kropotkin, P. (1970). *El apoyo mutuo: un factor de evolución*. Buenos Aires: Protección.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Latour, B. (2004). *Politics of nature How to bring sciences into democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género”. En: *Tabula Rasa*, N° 9, jul–dic, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- Mies, M. & Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Mignolo, W. (2000). *Local histories/global designs*. Princeton: University of Princeton Press.
- Nietzsche, F. (2011a). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (2011b). *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Gredos.
- Novoa, E. (2014). “El caleidoscopio de la multi, inter y transculturalidad”. En: Novoa, E. (Comp.). *Ensayos de política y cultura*. Bogotá: Unijus-Unal.

- Oiticica, H. (2013). *Materialismos*. Buenos Aires: Manantial.
- Pedraza, Z. (2004). “Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia”. En: Castro-Gómez, S. (Ed.). *Pensar el siglo XIX Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the holocaust*. New York: Lantern Books.
- Ramírez, A. (2009). *De humanos y otros animales*. México: Driada.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Slicer, D. (2014). “Joy”. En: Adams, C. et al. *Ecofeminism Feminist intersections with other animals & the earth*. New York: Bloomsbury.
- Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Tiqqun (2008). “La guerra civil, las formas-de-vida”. En: *Introducción a la guerra civil*. España: Melusina.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: A political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.
- Vásquez, F. (2005). “Empresarios de nosotros mismos: biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad liberal”. En: Ugarte, J. (Comp.). *La administración de la vida: estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.

Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo

Eduardo Rincón Higuera

Esta mañana me han llevado a dar una vuelta en coche por Waltham. Parece un pueblo muy agradable. No vi nada horrible, ningún laboratorio donde se experimente con fármacos, ninguna granja industrial y ningún matadero. Y, sin embargo estoy segura de que están ahí. Han de estarlo. Simplemente no se anuncian. Están a nuestro alrededor en estos momentos, solo que en cierto sentido no sabemos de su existencia. Déjeme decirlo abiertamente: estamos rodeados de una industria de la degradación, la crueldad y la muerte que iguala cualquier cosa de que fuera capaz el Tercer Reich, incluso la hace palidecer, dado que la nuestra es una industria sin fin, que se autorregenera, que trae al mundo conejos, ratas, aves de corral y ganado con el único propósito de matarlos. Y para ser puntillosa, afirmar que no hay comparación, afirmar que Treblinka era, por decirlo de algún modo, una empresa metafísica dedicada exclusivamente a la muerte y la aniquilación, mientras que la industria cárnica está dedicada en última instancia a la vida (una vez sus víctimas han muerto, al fin y al cabo, no se las convierte en ceniza ni se las entierra, sino que, al contrario, se las corta, se las refrigera y se las empaqueta para que pueda ser consumida en la comodidad de nuestros hogares), serviría de tan poco consuelo a sus víctima como habría servido (y perdón por el mal gusto de lo que sigue) pedir a las víctimas de Treblinka que perdonaran a sus asesinos porque necesitaban grasa corporal para hacer jabón y su pelo para rellenar colchones. [...] A los animales solamente les queda su silencio para enfrentarse con nosotros. Generación tras generación, heroicamente, nuestros cautivos se niegan a hablar con nosotros.

J. M. Coetzee

Los animales también pueden tener una buena o mala vida. Excluir a los animales del universo moral, o degradarlos a objetos morales de segunda categoría, con el mero pretexto de que no pertenecen a la especie humana, es tan arbitrario como la exclusión o degradación de negros con el pretexto de su raza o de mujeres con el pretexto de su sexo. El especieísmo, especicismo o prejuicio de especie es tan inaceptable como el sexismo o el racismo.

Jorge Riechmann

*No soy carne
soy una mujer.
No soy carne
soy un ser humano.
No soy carne
soy una ternera, soy un cerdo, soy un salmón.*
Jorge Riechmann

Las relaciones en el interior del animalismo, contrariamente a lo que mucha gente podría pensar, no siempre son las mejores. No todos somos “animalistas” en el mismo sentido y guiados por los mismos principios. Las motivaciones, políticas y estrategias de acción son múltiples y diversas. Muchas de las “disputas” que se dan internamente tienen que ver con el tipo de relación que pretendemos tener con los animales no humanos, con los métodos para lograr “resultados” con respecto a la vida de los animales y con el marco socioeconómico en el que se pretenden alcanzar los objetivos globales de un ejercicio de preocupación por la vida de los animales no humanos. Esto se debe, en parte, al aislacionismo y provincianismo de muchos movimientos animalistas, así como a la tendencia de resistirse a la inter y transdisciplinariedad y a cerrar el diálogo desde posturas radicales y obtusas que se niegan a la revisión y la hibridación.

El presente texto sugiere una invitación a tender puentes entre diversas posturas del animalismo sobre la base de la crítica ecosocialista al capitalismo como sistema extractivista y promotor de la sobreproducción y el sobreconsumo. La mayoría de las formas de maltrato y explotación animal tienen un trasfondo económico promovido por un sistema que sobrepasa los límites biofísicos del planeta y cuya dinámica cosificadora convierte a los animales en mera materia prima. Es una llamada al diálogo y a reflexión sobre la necesidad de tejer alianzas revolucionarias: la lucha en contra de la explotación de los animales es también una lucha social por la justicia, la emancipación y en contra de la desigualdad y la cosificación. Son luchas socioecológicas.

No dañar a los seres que pueden ser dañados

Poner al dolor como criterio para definir la moralidad o inmoralidad de un acto puede dejarnos una buena cantidad de quebraderos de cabeza, sobre todo, en ciertos casos en los que el acto perpetrado no produce dolor, y aun así a algunos

nos parece que allí hay algo que no está bien. Si producir dolor, en cuanto afección negativa al sistema nervioso central contraria al placer, es un acto inmoral, bastaría con que la acción perpetrada evitara a toda costa provocarlo, y así podríamos sentirnos tranquilos con la aceptabilidad del acto. Sería suficiente entonces, en el caso de los animales, que al momento de ser “sacrificados” bien sea para usar su carne, su piel o luego de experimentos “científicos”, el método empleado sea indoloro y rápido. Con ello, estaría justificada un tipo de ganadería intensiva que, gracias a los desarrollos tecnológicos, utilizara métodos “humanitarios” de sacrificio; también justificaría el uso de animales en la investigación científica si se refinan los procedimientos “eutanásicos” una vez finalizadas las jornadas de experimentación. Se justificarían también muchos espectáculos en que los animales son usados como objetos de entretención si se asegura que no serán “maltratados” y no se les infligirá dolor.

Tales formas de “maltrato”, asociadas generalmente con formas productoras de dolor en nuestra relación con animales no humanos son denunciadas con cierta amplitud: el maltrato animal en la ganadería intensiva, en los laboratorios, en la industria militar, en los circos, en la tauromaquia, en las peleas de perros, de gallos, etc. Y, generalmente, ante una forma de maltrato, entendido como un trato mediado por el dolor, se proponen reformas que pretenden disminuir o refinar los métodos dolorosos: sustitución de succionadoras mamarias en las vacas por dispositivos más amables, aplicación de las 3R en lo que tiene que ver con experimentación animal (reemplazar, reducir y refinar), corridas de toros incruentas, comités de verificación del estado de salud de los animales en los circos, etc. No obstante, ¿hay algo más allá del dolor en nuestro juicio sobre la inmoralidad de un acto?

Más allá de sentir dolor y de sufrir, esto último en el caso de aquellos que tengan cierto grado de complejidad cognitiva que les permita reflexionar sobre el dolor o volver sobre experiencias que les causen angustia o ansiedad, los animales tienen otras capacidades para desarrollar, por lo tanto, producirles daño –entendido como frustrar el desarrollo de capacidades y de las potencias de autorrealización– constituye un elemento de reflexión sobre su aceptabilidad moral. Para Riechmann –reformulando la clásica sentencia de Bentham según la cual la cuestión no es si los animales hablan o razonan, sino si pueden sufrir– la pregunta es si un ser puede ser dañado, por lo que “el comportamiento ético consistiría en no dañar a aquellos seres susceptibles de ser dañados, cada uno de ellos en formas específicas (que dependen del conjunto característico de capacidades y vulnerabilidades de tal ser vivo)” (2012b: 176).

Sin duda, este criterio debe llevarnos a repensar aquello que entendemos por maltrato animal, que no se limita sólo a la provocación de dolor, sino que va más allá

de la sintiencia, afectando integralmente el desarrollo de seres que pueden desarrollarse. Así las cosas, no basta con evitar el uso de métodos crueles que incrementen el dolor de un animal, sino que hemos de ir más allá y cuestionar el uso mismo de su vida como materia prima. Estar encerrado, aislado de los miembros de su propia especie, impedido física y psicológicamente para desarrollar habilidades y capacidades propias de su especie, hace que un animal sea dañado: sus formas de vida buena, es decir aquellas que contribuyen al desarrollo de su vida dentro de las condiciones normales de su especie, se ven frustradas e impedidas por nuestro autoritarismo sobre ellos y por el desconocimiento de la suma de sus vulnerabilidades y capacidades.

Que un animal sea capaz de llevar una vida buena, no es un intento de antropomorfización ni mucho menos, pues al referirme a vida buena hablo de la posibilidad que tiene un ser de perseguir su propio desarrollo. La clave de lo que quiero decir es que también los animales tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual cada individuo de cada especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades. En ese sentido, ya no deberíamos considerar moralmente a un animal sólo por su capacidad de sentir dolor (meras reformas para reducir el dolor o refinar métodos no bastan) sino porque, además, es capaz de desarrollar habilidades y capacidades que se verán frustradas cuando los humanos intervenimos autoritariamente en dicho proceso. Si el principio es “la opción de no dañar al otro que se halla en la base de toda ética” (2012b: 176), entonces tendremos la obligación moral de respetar el desarrollo de capacidades de un ser y no impedirlo.

Nos encontramos, cada vez más, con sorprendentes datos sobre las vidas de los animales y la complejidad de sus organizaciones individuales y colectivas. En primer lugar, encontramos el hecho biológico que indica que compartimos un 98,7% de información genética con los chimpancés, un 97,7% con los gorilas y un 96,4% con los orangutanes y que, además, existen:

[...] sorprendentes semejanzas en la estructura del cerebro y en el sistema nervioso central de simios y humanos, al igual que en su conducta social y capacidades cognitivas. De hecho, tanto los chimpancés como los otros grandes simios demuestran tener muchas habilidades que pensábamos que eran exclusivamente humanas. Se comunican por medio de llamadas distintas, así como por posturas y gestos como besar, abrazar, coger de la mano, hacer cosquillas, pavonearse, lanzarse contra otros, amenazar con el puño, pegar puñetazos, etc. Son capaces de sentir compasión y de comportarse de modo altruista, pero, como nosotros, tienen también un lado oscuro en su naturaleza y pueden mostrar verdadera brutalidad, incluso algunos chimpancés llegan a organi-

zar una especie de guerras primitivas. A pesar de no haber desarrollado un lenguaje hablado como el nuestro (y no poder hablar a causa de las diferencias anatómicas en su laringe), cuentan con capacidades cognitivas que les permiten aprender (en cautividad) una variedad de lenguajes humanos, como el Lenguaje de Signos Norteamericano. Pueden realizar abstracciones, generalizar y utilizar símbolos cuando se comunican unos con otros; algunos individuos cautivos disfrutaban dibujando y pintando (Goodall & Bekoff, 2003: 27).

Bien puede leerse entonces que algunos animales, en este caso los chimpancés, tienen la capacidad de desarrollar emociones, sentimientos de afiliación, vida y salud corporal. Pero adicionalmente tienen la capacidad de utilizar medios para conseguir fines:

Los primatólogos de campo han observado diferencias en el uso de herramientas y en la comunicación entre las poblaciones de una misma especie. Por lo tanto, puede ocurrir que en una comunidad de chimpancés todos los adultos partan las nueces con piedras y que en otra desconozcan dicha técnica por completo. Se ha documentado tanto en los bonobos como en los chimpancés signos y hábitos específicos de un grupo concreto. Cada vez más, los primatólogos explican estas diferencias como tradiciones aprendidas y transmitidas de generación en generación. (De Waal, 1997: 271)

Ahora bien, dichas capacidades no son exclusivas de nuestros parientes simios, en otras especies animales son evidentes algunos rasgos de transmisión cultural y el desarrollo de capacidades complejas:

[...] Las hembras de las orcas pasan años enseñando a sus crías a cazar focas elefante según los métodos tradicionales del grupo. De hecho, los investigadores han compilado una lista de casi veinte patrones conductuales de delfines y ballenas que están influidos por la tradición local y muestran variaciones culturales. Las madres de algunas hembras de leopardo enseñan a sus hijas el peligroso arte de cazar y comerse puerco espines, y éstas, a su vez, transmiten esta habilidad a sus cachorros (Goodall & Bekoff, 2003: 28).

Dentro del ejercicio de transmisión cultural, la capacidad del juego también se practica y, de hecho, cumple un papel fundamental en el desarrollo cognitivo del animal como individuo y fortalece la conformación de lazos sociales y comunitarios:

El juego social es una actividad que muchos animales disfrutaban enormemente. Los chimpancés jóvenes y otros animales a los que se hicieron pruebas en un laboratorio

preferían jugar en vez de comer, siempre que no estuvieran realmente hambrientos. [...] Cuando los individuos se meten de lleno en el juego, no parece que persigan una meta concreta; sólo desean jugar. Sin embargo, el juego es importante para el desarrollo físico, social, neurológico y cognitivo, y puede servir también para preparar a los animales ante situaciones inesperadas. [...] Muchos animales sólo juegan cuando son jóvenes, pero los grandes simios, los perros, las ballenas, los delfines, los loros y los cuervos, entre otros, siguen jugando con regularidad también de adultos –igual que nosotros los humanos (Goodall & Bekoff, 2003: 28).

Finalmente, también los animales tienen la capacidad de manejo de su propio entorno, al establecer comunidades políticas y jerarquías que facilitan su supervivencia y que, sorprendentemente, generan condiciones de bienestar para los miembros del grupo:

Las características más importantes de los sistemas políticos humanos, como las alianzas que desafían el *statu quo* y los tratos “ojo por ojo” entre un líder y sus seguidores, han sido observadas por otros primates. Por consiguiente, además de ser peleas físicas, las luchas por el poder también son auténticos concursos de popularidad (De Waal, 1997: 272).

En ese sentido, apuntándole a una postura que va más allá del mero sensocentrismo y del trato humanitario hacia los animales, la idea de no dañar a los seres que pueden ser dañados apela a consideraciones de justicia hacia los animales, basada en un principio simple: no es justo impedir el desarrollo de capacidades de un ser vivo que tiene todas las herramientas naturales para hacerlas florecer. Plantear consideraciones de justicia complementa la exigencia de consideración moral. Ello implica realizar transformaciones políticas profundas y apuestas educativas integrales para que la obligación que genera la ley esté acompañada de convicciones éticas y de la conciencia de que permitir el desarrollo de las capacidades de otro ser contribuye al florecimiento de mis propias capacidades, este punto lo ampliaré cuando aborde la segunda idea.

Exigir condiciones de justicia necesariamente marca una ruptura con algunos planteamientos estrechos sobre consideración moral de los animales. Si bien la capacidad de sentir dolor, la sintiencia en general, es el marco inicial para la consideración moral, los animales no son solamente sensibles, sino que además tienen una serie de habilidades sociales y de afiliación que trascienden su capacidad de sentir dolor y placer.

Una postura meramente sensocéntrica diría que un animal es un ser valioso, no en la medida en que razona de alguna manera, persigue fines o desarrolla habilidades, sino en la medida en que siente. No obstante, esta mirada se queda corta frente a la sofisticación de las formas de maltrato que ahora definimos como formas de *explotación* para ir más allá del dolor. La amplitud de esta otra perspectiva está motivada por “desear ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es” (Nussbaum, 2007: 344). Una actitud que difiere de posturas que creen que sólo merecen consideración y preocupación aquellos seres que son enteramente racionales y que, al mismo tiempo, difiere del mero sensocentrismo pues no sólo se consideran los intereses de sentir placer y huir el dolor, sino las capacidades que tienen las formas de vida. En suma, se trata de una “preocupación ética porque las funciones de la vida no se vean impedidas y porque la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada” (Nussbaum, 2007: 344).

En coherencia con lo anterior, una de las consideraciones de justicia que complementaría la exigencia de consideración moral hacia los animales sería un principio de justicia ecológica: el principio de mitad y mitad.

El hecho fundamental a partir del cual surge la necesidad de reconfigurar una justicia ecológica es que vivimos en un “mundo lleno”, esto es, que nuestros sistemas socioeconómicos y tecno-industriales han saturado y quebrantado los límites biofísicos del planeta. Una de las cuestiones clave es que esos sistemas son humanos y se han apropiado de la tierra ignorando, de manera voluntaria o no, que no somos los únicos habitantes de la biosfera.

Así pues, al plantearnos cuestiones de justicia, al tratar de dar lo adecuado a quienes identificamos como receptores de justicia, no sólo tendríamos que pensar los conflictos distributivos de los recursos y las asimetrías sociales entre humanos, sino que, además, no podríamos olvidar los serios conflictos distributivos entre seres vivos humanos y no humanos. Riechmann lo plantea como una distribución no sólo sincrónica, sino también diacrónica de bienes y males ambientales en términos de sustentabilidad y viabilidad ecológica (esto es, la posibilidad de que nuestros sistemas económico-sociales y tecno-industriales se prolonguen en el tiempo, sin que ello cause un insoportable deterioro de los ecosistemas en los que los primeros tienen su asiento).

Sustentabilidad es, en ese sentido, respeto a los límites y justicia intergeneracional, pensar en el mañana. Pero no sólo eso, pues reconocer que compartimos el planeta con otros seres vivos que persiguen el bien de su propia especie, que ese desarrollo también tiene asiento en la biosfera, y que un principio ético fundamental en nuestra relación con ellos es no dañar a los seres que pueden ser dañados, nos hace pensar entonces que también hablaremos de justicia interespecie: tener en cuenta en nuestros proyectos de sustentabilidad el valor asignado a la vida y al desarrollo de los todos los seres vivos, incluidos los no humanos.

El incremento de la huella ecológica humana sobre la tierra y la colonización permanente del espacio ambiental, esto es, la cantidad de recursos naturales que podríamos usar de manera ecológicamente viable a lo largo del tiempo, provoca que la desigualdad de acceso a las fuentes vitales para la supervivencia sea cada vez más inequitativa. Grandes diferencias en cuanto al consumo de energía por parte de un africano y de un americano, colonización de las fuentes acuíferas por parte de inmensos conglomerados empresariales que la mercantilizan y monopolizan, la conquista minera por parte de transnacionales en el Tercer Mundo, son entonces una muestra de esa injusticia social ecológica.

La expansión de la colonización y expropiación capitalista de áreas productivas para proveer recursos y desechar residuos es cada vez mayor: áreas crecientes para el monocultivo de palma utilizado en la producción de biocombustibles, cultivos de soya, trigo y maíz para la alimentación de los animales en la ganadería intensiva, el incremento de proyectos de explotación petrolera y minera, en tierra y mar, en parques naturales y áreas marítimas de reserva para alimentar la “locomotora minera”, son apenas algunos ejemplos evidentes de la injusticia socioecológica que en este caso no sólo victimiza a grandes grupos humanos sino también a grandes grupos animales que ven destruido y colonizado su hábitat y se ven obligados a adoptar formas de supervivencia que perjudican sus capacidades. Sumado a ello, las condiciones de hacinamiento y las estrategias de explotación a las que son sometidos los animales en granjas y criaderos intensivos no sólo terminan con su vida de manera cruel, sino que hacen de su estadía en dichos campos una experiencia desagradable –cuando no atroz–, allí sistemáticamente se ve frustrado el florecimiento de sus capacidades y son sometidos a condiciones de sufrimiento y daño. Para ellos no hay tierra ni interacción con miembros de su propia especie en condiciones normales.

La sustentabilidad, entonces, amparada en la idea de justicia intergeneracional e interespecie, va de la mano con un movimiento de solidaridad y con la conciencia de que la posibilidad de producir daño o de permitir el florecimiento del otro es mi límite: alteridad y autolimitación.

Sin un movimiento de autolimitación no hay forma de dejar existir al otro

No sólo los animales humanos somos capaces de alcanzar una vida buena, también los animales no humanos, por lo menos algunos, sobre la base de sus capacidades y vulnerabilidades, pueden perseguir algo que los realice y los desarrolle.

Responder a la pregunta *¿qué es la vida buena?* desde una perspectiva crítica, nos hará cuestionarnos también qué será la vida buena para un animal no humano, y para responder tendremos que recurrir a la transdisciplinariedad, enriquecernos con los estudios y adelantos que la zoología, la biología, la etología, la ecología, entre otras, nos han dispensado sobre las vidas de los animales. Los animales humanos son *otros* con quienes co-habitemos la tierra, entonces *¿cómo vivir con los otros?*

La ética, en cuanto filosofía práctica, es un asunto de encuentros y desencuentros. La alteridad, el otro, sobreviene a nuestro encuentro en el espacio co-habitado y plagado de cosmovisiones, interpretaciones, marcos conceptuales, esquemas de representación y visiones plurales que hacen del juego de la interacción una especie de milagro conversacional. ¿Qué significa hablar con el otro? ¿Qué significa ir más allá del lenguaje con el otro? ¿Quién es el otro?

Aquel momento coyuntural de finales de los años sesenta e inicios de los setenta del siglo XX constituye, sin duda, un punto de inflexión clave en lo que consideramos como la alteridad. La suma de reivindicaciones feministas, civiles, afrodescendientes, estudiantiles, etc., ponen sobre la mesa la discusión de la inclusión del otro en la comunidad moral de consideración: una especie de círculo artificioso y dinámico al que entran y del que salen seres y sujetos que, al estar adentro, se hacen merecedores de respeto, trato digno y “derechos”. Dicha comunidad moral, dinámica ya lo he dicho, ha empezado a ampliarse gracias a las demandas de grupos sociales y a los esfuerzos de movilizaciones humanas que han abogado por un trato respetuoso a los animales y al conjunto de la naturaleza.

Pero, ¿en qué consiste ese trato respetuoso? ¿Tiene que ver con evitar maltratar a los animales, en el sentido mencionado en el primer apartado? ¿Tiene que ver con evitar arrojar basuras a los ríos para que nuestra agua no se contamine? Ya vimos que el daño, muchas veces irreparable, atenta contra el desarrollo integral del ser que es susceptible de desarrollarse, perseguir fines o autorrealizarse, por lo que no basta con adquirir ciertos “hábitos conscientes” para ser “respetuosos con el medio ambiente”, por demás una lectura que resulta ser bastante antropocéntrica y que no tiene en cuenta el principio ecológico de mitad y mitad. Es probable que si nos preocupamos por las reservas de agua existentes estemos pensando en cómo la distribuiríamos entre los humanos.

Lo que quiero decir es que evitar dañar a los seres que pueden ser dañados no sólo es un principio ético “restrictivo” o “normativo” que nos obligaría a evitar acciones que redunden en perjuicio de los seres susceptibles de daño. Dicho principio también tiene un componente movilizador fundamental, pues no dañar a los seres que puedan ser dañados supone también procurar y posibilitar que su potencia de desarrollo, vida buena y autorrealización pueda llevarse a cabo (aunque no del to-

do, una cosa no se infiere de la otra sin más). No dañar al otro significa dejar que exista, pero no de cualquier manera, sino que exista desarrollando las potencias propias de su especie. Descubrir que somos individuos con alteridad supone entender que no es posible que el otro exista si yo frustro repetitivamente sus posibilidades de desarrollo. Así las cosas, sólo autolimitándome (cambiando mis formas de vivir, producir y consumir) dejo existir al otro. Y que no se entienda esta fórmula como un paternalismo o un autoritarismo a través del cual yo “otorgo” un permiso benevolente al “otro” para existir; todo lo contrario, debería entenderse más bien como un movimiento de reconocimiento de la existencia del otro mediado por una reflexividad que me permite entender que tanto él como yo somos seres susceptibles de florecimiento y que, al co-habitar en un mundo cada vez más lleno en el sentido en que ya hemos descrito (saturación ecológica), mi relación con él debe estar motivada por un trato justo y equitativo. Descubrir que hay otro fuera de mí en relación conmigo y que, a su vez, yo soy un “otro” para alguien más.

Esa relación de alteridad se da en un contexto particular. No estamos hablando de una sociedad armónica en la que convivamos pacíficamente con nuestros semejantes y nuestros “extraños morales”; tampoco estamos hablando de una sociedad cuyo sistema socioeconómico sea justo, incluyente, democratizado, equitativo, potenciador del desarrollo humano; tampoco estamos hablando de una sociedad cuyo sistema tecno-industrial promueva la sustentabilidad, la conciencia del límite y el pensamiento en el mañana.

Nuestro contexto particular, en el cual estamos hablando hoy de *alteridad*, es el contexto de un capitalismo tecno-industrial sobreproductivista, energívoro, sobreextractivista y sobreconsumista que en su andar por la tierra arrasa con las formas de vida de los seres, frustrando el desarrollo de las capacidades esenciales e imponiendo unas artificiales que encajan en su modelo; que expropia de sus tierras a humanos y animales obligándolos a desplazarse, a morir en medio de la pobreza y la escasez de recursos; que se apropia de los animales y de la tierra como materia primera para satisfacer la demanda caprichosa de consumidores somnolientos que han olvidado su labor vital de autorrealización.

Los seres humanos contemporáneos son “otros”, las generaciones futuras son “otros”, los animales no humanos existentes y futuros son “otros”, la tierra en la que habitamos, la única, aquella de la que dependemos completamente, es un “otro”. El asunto ético y político (que nunca están desligados) de la *alteridad* no es menor, el asunto de la autolimitación es el motor de la auténtica alteridad.

Autolimitarme supone, ante todo, reconocermelo como un ser natural, finito, vulnerable y contingente. Asimismo, supone entender que vivimos en un plano de inmanencia y que nuestro horizonte, sobre el cual accionamos nuestros principios

éticos y comportamientos morales, es eminentemente terrenal. El gran tema de la ecología es el límite, la conciencia del límite como pensamiento ecológico es la capacidad de “vivir dentro de la vida”:

Los animales no humanos –aprender de un lobo no es tan sencillo, pero cualquiera que haya convivido con un perro lo sabe– *viven dentro de la vida*. En cambio los seres humanos, marcados por el lenguaje y el tipo de conciencia que éste posibilita (y a la vez impone), sólo vivimos a medias dentro de la vida. De ahí que para describir nuestra condición abunden metáforas como las del “centauro ontológico” [...] Creo que un elemento muy importante de la vida buena es ser capaces de retornar –o más bien avanzar– hacia ese “vivir dentro de la vida” en tramos importantes de nuestra existencia. Filosofías orientales como el taoísmo hicieron de esta cuestión su eje central (Riechmann, 2011: 39).

El principio ético de la autolimitación va más allá de la razón instrumental, el enfoque en los medios con descuido de los fines, y de las decisiones meramente técnicas. Por el contrario, le apunta a una valoración de la racionalidad moral, política y social: “Hay que cambiar los objetivos, los valores. El valor no es ya producción de bienes, sino de vida” (Sacristán, 2003: 472).

Esta producción y reproducción de vida es amplia e incluye el cambio de paradigma: más allá de la mercantilización y el *marketing*, más allá de la cosificación de los animales y la tierra, más allá del expansionismo a toda costa. Son precisamente las capacidades expansivas que hemos desarrollado en los últimos años el motor de la colonización de nuestra especie sobre el espacio de la Tierra. Ello incluye la invasión de hábitats animales y de terrenos vírgenes, marítimos y terrestres, que son arrasados por los modos de producción extractivista que mandan la parada en la economía. Esa es una de las razones por las cuales el animalismo contemporáneo no puede aislarse y hacer oídos sordos al llamado, al clamor de las luchas sociales que demandan justicia económica y verdadera democracia.

Un animalismo consecuente no podrá desentenderse de los conflictos distributivos ecológicos y sociales, ni de la lucha contra el capitalismo. Al mismo tiempo que el animalista descubre que el animal humano con el cual co-habita la tierra es “otro”, debe caer en cuenta del contexto donde se co-habita. No basta con considerar moralmente a los animales y con emprender acciones y campañas asistencialistas, proteccionistas y reformistas si no existe una conciencia plena de la necesidad de dar un giro radical más allá del capitalismo. El lugar y estatus de los animales no humanos en las sociedades tecno-industriales contemporáneas no va a ser otro que el de objetos animados de valor instrumental y de cambio, valiosos como materia prima y como

recurso secundario para la supervivencia humana. Ser animalista consecuente hoy requiere comprender que dentro del capitalismo, tal y como se ha descrito, no cesará la invisibilización de los animales como seres sintientes, dueños de su propia vida, con ansias de florecimiento y susceptibles de ser dañados. *Al interior del capitalismo no es posible reajustar el metabolismo entre la humanidad, los animales no humanos y la biosfera.*

Riechmann concibe que la autolimitación debe darse como autolimitación de las capacidades expansivas humanas, aquellas sobre las que está basado el sistema socioeconómico imperante:

- A. Autolimitación en la exploración imprudente e incontrolada de posibilidades tecnocientíficas (como las abiertas por los avances en biología molecular o en nanotecnología durante el último medio siglo, sin ir más lejos).
- B. Autolimitación en el uso de energía exosomática y en la apropiación de recursos naturales.
- C. Autolimitación en el transporte a larga distancia de personas y materiales.
- D. Autolimitación del comercio y la actividad productiva.
- E. Autolimitación en la ocupación de ecosistemas (reservando espacio ambiental suficiente para los demás seres vivos con quienes compartimos la biosfera).
- F. Autolimitación en el crecimiento de la población humana. (Riechmann, 2004: 152).

Al final, se trata de autolimitación en la producción de daño, pues no sólo los humanos y los animales son susceptibles de ser dañados, también los ecosistemas y la biosfera en general ven frustradas sus posibilidades de autorrealización con nuestra dinámica energívora y extractivista.

En el caso del animalismo, dado lo anterior, tendremos que preguntarnos cuál es nuestro papel sociopolítico en el marco de la crisis de nuestra civilización, una crisis global. Al tener esa característica en perspectiva, la globalidad, no estamos enfrentándonos a meros desajuste locales y temporales; pensar de esa manera es lo que provoca ese “reformismo” constante y busca aliviar desordenes que se consideran “coyunturales”, “temporales”, “aislados”, “ocasionales”. Más allá, nos encontramos en crisis socioecológica, acompañada de una crisis cultural –fruto de los esfuerzos de homogeneización y de livianización del pensamiento–, una crisis donde los imperativos de valorización del capital prevalecen sobre las posibilidades de florecimiento y desarrollo, derechos y supervivencia de animales humanos y no humanos (Riechmann, 2012a).

No bastará con concienciar a la gente sobre la necesidad de no maltratar a los animales sin que antes haya una concienciación sobre la manera en que, ya lo he dicho, vivimos, producimos y consumimos. Y ello incluye a los animales no humanos.

El tipo de relaciones que hemos creado con los animales no humanos, especialmente con los domésticos, a veces pasa por relaciones de simpatía y de afecto. Tanto que algunas personas conciben a los animales que les acompañan como miembros de su familia, dispensándoles todo tipo de cuidado y consideración. No obstante, a la sombra de ello, nos encontramos con una estrategia mercantil asombrosa y un nicho de mercado impresionante en el que la comida para mascotas, elementos de aseo, de entrenamiento y entretenimiento, de moda, entre otros, abarcan un importante y creciente sector empresarial. Y es aún más preocupante el incremento de “granjas reproductoras” en donde las hembras son “máquinas productoras de crías” o de “juguetes”, para definir con mayor claridad el estatus que tienen los cachorros en el mercado.

La forma en que vivimos con los animales puede verse definida por el tipo de relaciones que entablamos con ellos. Si bien podríamos recordar la forma en que nuestros abuelos se relacionaban con “sus” vacas, cerdos, pollos, etc. (una relación mediada incluso por el agradecimiento por proveerles alimento y otros recursos), los métodos actuales de crianza y explotación de estos animales no nos dejan pensar que allí hay relaciones de afecto, cercanía o agradecimiento: por el contrario, es una relación mediada por el afán empresarial de obtener el máximo beneficio de un recurso, de una materia prima:

En 1923, en la Península Delmarva (Delaware-Maryland-Virginia), un ama de casa de Ocean View, Celia Steele, sufrió un leve y casi divertido accidente, que inició la moderna industria avícola y el nacimiento global de las granjas industriales. Se cuenta que Steele, que se ocupaba de un pequeño corral de pollos, recibió un pedido de quinientos pollos en lugar del de cincuenta que había solicitado. En lugar de librarse de ellos, decidió probar a tenerlos encerrados durante el invierno. Con la ayuda de los últimos avances en comederos, las aves sobrevivieron, y la mujer aumentó sus experimentos. Hacia 1926, Steele tenía 10.000 aves, y en 1935, 250.000. (La media de las granjas de Norteamérica seguía siendo sólo de 23). Apenas diez años después de la innovación de Steele, la Península Delmarva era la capital avícola del mundo. El condado de Sussex Delaware produce ahora más de 250 millones del pollo al año, casi el doble que cualquier otro condado de Estados Unidos. La producción avícola es la principal actividad económica de la región, y la principal fuente de su contaminación. (Los nitratos contaminan un tercio de todas las aguas que surcan las zonas agrícolas de Delmarva).

Amontonadas y privadas durante tantos meses tanto de ejercicio como de la luz del sol, las aves de Steele nunca habrían sobrevivido de no haber sido por los beneficios recientemente descubiertos de añadir vitaminas A y D a la comida de los pollos. Ni Steele

habría podido pedir más crías de no haber sido por la reciente aparición de criaderos provistos de incubadoras artificiales. Múltiples fuerzas (generaciones de tecnologías acumuladas) convergían y se amplificaban unas a otras de formas inesperadas.

En 1928, Herbert Hoover prometía “un pollo en cada cazuela”. La promesa se cumpliría con creces, aunque no de la forma que nadie hubiera imaginado. A principios de la década de los treinta, entraron en el negocio arquitectos de las emergentes granjas industriales, como Arthur Perdue [¿Purdue?] y John Tyson. Contribuyeron a cimentar la floreciente ciencia de la ganadería moderna, creando una serie de “innovaciones” en la producción avícola alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Un híbrido de maíz, producido con la ayuda de subvenciones gubernamentales, proporcionaba comida barata que rápidamente fue incorporada a las cadenas de alimentación de las granjas. Se inventó la amputación del pico, que habitualmente se realizaba arrancando los picos de las crías con un filo caliente y que luego se automatizó (el pico es el principal instrumento de exploración de las crías). Las luces y ventiladores automáticos hicieron posibles mayores densidades y dieron lugar finalmente a la manipulación del crecimiento a través del control de la iluminación, que es hoy la práctica común. (Safran Foer, 2009: 134).

Tal tipo de relación, entonces, no está motivada solamente por algún tipo de desprecio individual hacia la vida de los animales, sino que hace parte de la dinámica expansiva del capitalismo productivista y mercantilizador. La forma de civilización que este ha producido, expansiva y sin límite, se basa en una relación de dominio sobre la naturaleza, incluidos los animales no humanos. Ello se ve reflejado, como en la extensa cita anterior, en los métodos de “producción” de las granjas industriales, donde la tecnificación conduce al deterioro irreversible de la calidad de vida de seres que persiguen su propio florecimiento y que son susceptibles de ser dañados. Ante ese gesto devorador, el ecosocialismo le apunta a la sustitución del capitalismo por un orden sociopolítico más justo y sustentable, negándose a caer en la socialdemocracia, por tratarse de un socialismo con prácticas neoliberales que siguen ejerciendo un dominio de valorización sobre animales humanos y no humanos. Se trata, por el contrario, de una reformulación antiproductivista de las ideas más potentes de la izquierda que se apropia y le hace frente a los nuevos desafíos de nuestra civilización, especialmente al gran desafío ecológico.

Se propone una revisión del metabolismo entre nuestras demandas productivas y los límites biofísicos del planeta, junto con la capacidad de florecimiento de los seres vivos susceptibles de ser dañados. Se trata del abordaje integral de la conversión capitalista de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas que arrojan graves perjuicios para la vida de los seres que co-habítamos la tierra.

Ya no se trata sólo de cómo vivimos, entre nosotros y con los *otros* animales, sino de cómo producimos, y de cómo los animales no humanos entran desprevénidamente y ante nuestra indiferencia en la cadena mercantil. El ecosocialismo aboga, en ese contexto, por un modo de producción y organización social ecológicamente sostenible; no bajo la figura de un capitalismo verde que con “paños de agua tibia” nos ha acostumbrado a las reformas ambientales que no ponen coto a la producción, sino que la disfrazan como sostenible para conseguir beneficios económicos.

No es posible el capitalismo verde, así como, ya lo hemos dicho, no es posible reconfigurar el metabolismo entre humanos, animales no humanos y naturaleza al interior del capitalismo. Se necesita tomar decisiones democráticas con criterios ecológicos, más allá de un sistema que mercantiliza el trabajo y lo mide todo en términos de valor de cambio y aumento del *marketing*, la producción y el consumo. Se tratará entonces de un ecosocialismo que abogue por la autolimitación, entendida como el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad y no el dominio humano de la naturaleza, rememorando la clásica sentencia de Benjamin, y con principios éticos que, en la voz de Riechmann, nos lleven más allá de la moral capitalista de poseer y consumir: la de vincularse y compartir.

El animalismo contemporáneo debe “lidiar” con el hecho de que, en ese sistema capitalista que he descrito, los animales y la naturaleza, junto con el trabajo humano, son mercancías y su dinámica está configurada al amparo de la idea de un mercado global autorregulador. Ello le quita el poder de decisión a las autoridades locales, municipales, estatales sobre sus propias políticas públicas. Si bien algunos sectores del animalismo trabajan estrechamente con sectores políticos para la creación de ese tipo de políticas públicas, las dinámicas económicas parecen escapar siempre a la conciliación y al debate. La existencia de ese mercado global y del capitalismo productivista parecen ser un presupuesto que no resiste crítica o debate, se asume como la base mínima, fuera de la cual nada puede ser negociado.

Ese “límite” a la crítica, al cuestionamiento y a la transformación ha de ser sustituido por otro pensamiento de los límites, un pensamiento ecológico que ponga límites a los mercados, un pensamiento del límite que tenga como ideario la autocontención (*enkráteia*) y la autolimitación y que además presente, como alternativa al sometimiento de la naturaleza a los imperativos de valorización y mercantilización del capital, la integridad ecosistémica. Esto, de la mano con el recuerdo de que somos inter- y ecodependientes, de los principios de precaución y deliberación pública para la toma de decisiones, y del principio de biomimesis como mecanismo de evaluación del impacto ambiental y social del uso de tecnologías que involucren a seres susceptibles de ser dañados.

En el marco del pensamiento de los límites Jorge Riechmann ha detectado cinco rasgos problemáticos de nuestra época, nuestro *Zeitgeist*. Frente a cada uno de ellos, propone unos principios alternativos de solución, todos ellos más allá del capitalismo y en el marco del ecosocialismo. El animalismo puede tomar atenta nota de este diagnóstico y empezar a revisar críticamente el rol de los animales no humanos en dicho análisis y los compromisos éticos, políticos y sociales que un animalista debe asumir al respecto con el ánimo de ser coherente. A la siguiente tabla del propio Riechmann³⁸, sumo una columna a la derecha, en la cual formulo observaciones que pueden ser punto de partida de posibles reflexiones al interior del animalismo:

³⁸ La tabla está en Jorge Riechmann, *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2006, pp. 42 y 43. El tratamiento de esos principios y el desarrollo amplio, informado y riguroso de los mismos, el lector los encontrará en su *Pentalogía de la autocontención*, una serie de cinco libros, que inicialmente eran tres, ordenados de la siguiente forma y todos ellos en la Editorial Los Libros de la Catarata: 1. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (1ª edición, 2000; 2ª edición, 2005) 2. *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención* (2006) 3. *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación* (2004) 4. *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención* (2009) 5. *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (2005).

Problema	Descripción	Principio alternativo	¿Animales
De escala	Hemos “llenado el mundo” (saturación ecológica)	Principio de suficiencia o de gestión generalizada de la demanda	La ganadería intensiva provoca la “sobreproducción” de animales, multiplicando el daño y demandando inmensas cantidades de tierra y agua para el cultivo de maíz, soya y trigo que los “alimentarán”, lo que a su vez contribuye a seguir llenando y saturando el mundo. Por ello el veganismo es más que un asunto dietario y se constituye en una decisión ética, política y económica. Dejar de consumir carne no sólo constituye una praxis ética de respeto a la vida de los animales, sino un ejercicio de justicia ambiental, interespecie e intergeneracional.
De diseño	La tecnosfera está mal diseñada	Principio de biomímesis	Al aprender de los sistemas económicos de la naturaleza para implantarlos en nuestros sistemas socioeconómicos no sólo estamos adoptando economías de ciclo cerrado, de base solar, centradas en la eficiencia y no en la acumulación, sino que ampliamos nuestra noción de alteridad y nos nutrimos de información relevante que puede ser la base de la reorganización de nuestras sociedades sobre la base de relaciones de cooperación, solidaridad y altruismo. Aprender de la naturaleza, aprender de los animales (con remembranzas indigenistas incluso) puede ser la piedra de toque para la reconstrucción de conceptos y valores sociales perdidos.

			Al aprender de las vidas de los animales, una biomimesis moral, podemos reconstruir nuestras propias moralidades.
De eficiencia	Somos ineficientes en el uso de la energía y los materiales	Principio de ecoeficiencia	El uso de los animales en la experimentación cosmética, farmacéutica, militar y en la ganadería intensiva no escapa a la dinámica energívora y extractivista del capitalismo productivista. El uso de métodos alternativos de experimentación demanda cantidades inferiores de energía y en la relación costo-beneficio hay ganancias. Las colosales cantidades de energía que demanda la cría intensiva de ganado son evidenciadas en el consumo de fuentes acuíferas, el procesamiento y refinamiento de "materias primas", el transporte del "material procesado", el almacenamiento, refrigeración y distribución del mismo, entre otras. La producción agrícola, sin uso de transgénicos y reevaluando la producción local por encima de la dinámica importadora/exportadora global, por encima de la ganadería intensiva, se apropia de la energía de manera más eficiente y descentralizada. Abolir formas de experimentación con animales, y abolir la ganadería intensiva es un ejercicio de sustentabilidad y de justicia socioecológica.

Fáustico	La tecnociencia está descontrolada	Principio de precaución	Hemos de hacer las paces con la naturaleza y ello implica autocontención en nuestras formas de vivir; producir y consumir y contención de los límites y alcances de la tecnociencia, revisión crítica sobre el grado de invasión en nuestra vida y sobre los principios éticos que mueven la investigación, su eficiencia y la revisión de alternativas que prevengan o disminuyan el daño a los seres que son susceptibles de ser dañados. En medio del descontrol fáustico de la tecnociencia hemos de fiscalizar y abolir si es necesario el uso de los animales en la investigación científica sobre la base de su sintiencia, su susceptibilidad al daño y el daño ecológico que supone el uso de productos quimizados al extremo y provocadores de efectos secundarios.
De desigualdad	La desigualdad, inequidad e injusticia es global	Principio de igualdad social	La mayor parte de las formas de explotación animal están ancladas a problemas de daño ecológico y a cuestiones de injusticia social. El animalismo, al preocuparse por el florecimiento de las formas de vida de los animales, incluye en sus preocupaciones vitales el desarrollo humano. Sólo en un contexto de sustentabilidad y justicia socioecológica el humano desarrollará sus potencias y florecerá. Ello implica, nuevamente, un orden socioeconómico justo y democratizado, no mercantilista ni productivista, sino más bien centrado en el desarrollo de la calidad de vida.

	I	Reconstruir las relaciones con los animales no humanos, ya no una relación de apropiación y explotación, sino más bien una de simpatía y cooperación, es un potenciador del desarrollo de un ser humano con conciencia de límite. Es necesario un orden justo más allá del capitalismo que fomente la igualdad y altruismo por encima de la competencia y la apropiación.
--	---	---

Al autolimitarme, al autocontenerme, cambiando mis formas de vida, consumo y producción de manera sustentable, dejo vivir al otro, al otro con el que cohabito el planeta. Se trata entonces de “recalibrar” los tiempos y los ritmos de la naturaleza con los de nuestros sistemas socioeconómicos de producción, marcados por el sino de la sobreexcitación, la velocidad y la sobreexplotación, tratando de rescatar el tiempo para la vida:

Cerca y lejos, rápido y lento, son cuestiones candentes en nuestra época: el mundo de los siglos XX y XXI. Cabe mostrar que algunos de los aspectos más sobresalientes de la crisis ecológica mundial, y de los problemas ambientales locales, han de verse como dificultades con el tiempo: desajustes y conflictos temporales. Por otro lado, intensos debates contemporáneos como los que versan sobre el desarrollo sostenible, reciclado de materiales, moratorias tecnológicas, energías renovables, irreversibilidad de los daños a los ecosistemas o reducción del tiempo de trabajo, pensados a fondo no son sino debates sobre nuestra relación con el tiempo. [...] La falta de tiempo (por culto a la velocidad, la aceleración de los ritmos, la compartimentación de la vida cotidiana, la dilatación de los trayectos que se recorren cada día en las aglomeraciones urbanas, la centralidad del trabajo asalariado y de un ocio mercantilizado, etc.) se ha convertido, en los países del Norte rico del planeta, en algo así como una enfermedad cultural –que tiende a contagiarse al mundo entero–. Un dicho africano señala que todos los blancos tienen reloj, pero nunca tiempo. (Riechmann, 2004: 196)

El tiempo para la vida, la autolimitación, el encuentro con la alteridad, el principio de no dañar a los seres que pueden ser dañados, deben hacernos abrir las perspectivas sobre lo que significa el animalismo y su papel en el marco de la crisis

socioecológica global. Es además, una declaratoria sobre nuestra hermandad con los animales no humanos, co-habítamos con ellos la tierra y hacen parte de nuestra sociedad; lo que hemos de reconstruir es nuestra forma de habitar la tierra junto a ellos y el lugar que ocupan en nuestras configuraciones sociales, económicas y políticas. Es la reconfiguración de la cultura ecológica de la lentitud y del entrañamiento, ya no extrañamiento, con el otro: “*cultura ecológica de la lentitud* versus *cultura capitalista de la rapidez*. [...] La instantaneidad del usar y tirar se opone frontalmente a la duración y la perdurabilidad que caracterizarían a una sociedad ecológicamente sustentable. Preservar, restaurar, cuidar exige tiempo y esfuerzo” (Riechmann, 2004: 213).

Es el tiempo para el conocimiento y la praxis, para las actividades que contribuyan al propio desarrollo sin desmedro del desarrollo del “otro”. No se trata de una concepción paradisíaca de la armonía y de tiempos de paz perpetua, se trata de la confianza en que la revolución sigue siendo posible y que hay algo más allá del capitalismo, en que hay valor intrínseco más allá de los animales humanos, en que hacer las paces con la naturaleza no supone volver a un antiguo fatalismo determinista, sino el restablecimiento de relaciones de codependencia que hemos cercenado con el extractivismo y el productivismo. Volver al encuentro con el otro, el otro animal, poder ver sus ojos mirando directamente a los nuestros y tener la tranquilidad de que su vida será respetada con la dignidad con la que se respeta una vida humana. Y algún día, poder replicar con muchos animales la experiencia de Jane Goodall al mirarse con un chimpancé macho de la selva de Gombe:

Le miré a los ojos, grandes y relucientes, muy separados; de alguna manera parecían expresar toda su personalidad, su tranquila seguridad en sí mismo, su dignidad. [...] Me había enseñado que mientras le mirara sin arrogancia, no había ningún problema. Y a veces me devolvía la mirada, como aquella tarde. Sus ojos parecían ventanas que me invitaban a mirar el interior de su mente. (2000: 91).

Bibliografía

- Coetzee, J. M. (2006). *Elizabeth Costello*, México: Random House Mondadori.
- de Waal, F. (1997). *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona: Editorial Herder.
- Goodall, J. (2000). *Gracias a la vida*, Barcelona: Random House Mondadori.
- Goodall J. & Bekoff, M. (2003) *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Sacristán, M. (2003). *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, Barcelona: Los Libros del Viejo Topo.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- Riechmann J. (2004). *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y auto-limitación*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- _____. (2005). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- _____. (2006). *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención*, Madrid: Los libros de la Catarata.
- _____. (2011). *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Madrid: Los libros de la Catarata.
- _____. (2012a). “Reflexiones ecosocialistas sobre capitalismo y crisis ecológica” en *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialistas*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- _____. (2012b). *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Proteus, Barcelona.
- _____. (2012c). *Poemas lisiados*, Madrid: La Oveja Roja.
- Safran Foer, J. (2009). *Comer animales*, Barcelona: Seix Barral.

Identidades y especismo antropocéntrico: Notas para su articulación

Alexandra Navarro

Hace algunos años ha comenzado en distintas partes del mundo a darse impulso a los Estudios Críticos Animales (ECA), campo de estudio dedicado a la abolición de la explotación animal y ecológica, la opresión y la dominación. Los ECA reconocen la violencia sistemática del especismo, y se oponen a toda forma de discriminación, jerarquía y opresión, construyendo iniciativas radicales de transformación social, política y económica. Su objeto de estudio no se clausura únicamente en los animales no humanos, sino más bien se abre a las relaciones entre éstos y la sociedad humana; a partir de las cuales explora cómo las vidas de los seres humanos, identidades e historias, están íntimamente relacionadas con las de otros seres sintientes, que a su vez poseen inteligencias, formas de comunicación y culturas que el ser humano, al menos de momento, y sobre todo en las culturas occidentales, no reconoce. Con interés en este campo emergente, aunque por el momento en Argentina la Filosofía participe de manera más activa en estas discusiones, se propone trabajar a continuación algunas claves para reflexionar sobre la relación entre seres humanos y animales desde la perspectiva de identidad/es.

En Argentina existe gran desconocimiento sobre el especismo y el antiespecismo por constituir categorías emergentes, actualmente de dominio únicamente de activistas y algunos autores especializados. El *especismo*, en palabras de Horta (2008: 108), es *la discriminación de aquellos que no son miembros de cierta/s especie/s así como el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a cierta/s especie/s*. A veces, se lo define como un trato desventajoso (o una consideración desigual) basado únicamente en la pertenencia a la especie, o un trato o consideración que favorece a los miembros de una cierta (o de varias) especie/s en función de factores que no tienen que ver con sus capacidades individuales. Según este autor, antropocentrismo y especismo no son la misma categoría: la primera, en sentido moral, “es la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos; porque es una diferenciación cuyo criterio es la pertenencia a la especie humana” (2008: 108). Aunque es habitual que se utilice el término “especismo” como si fuese un sinónimo de “antropocentrismo”, al definirlo como la

discriminación de quienes no pertenecen a la especie humana, no hay motivo para (ni es correcto) restringir así su significado. El especismo puede darse tomando como referencia a cualquier especie, y aunque en general gran parte de los casos prácticos de especismo son de carácter antropocéntrico, hay discriminaciones que favorecen a los miembros de unas especies sobre otras (como por ejemplo personas que protegen ciertos animales pero se alimentan de carne; o defienden a las especies salvajes sobre las domésticas, etc.). Sin embargo, ya sea preferir una especie sobre otra, o la humana sobre las demás, el especismo termina siempre siendo especismo antropocéntrico al ser el humano el referente que elige o decide cuál será la especie beneficiada. En esta línea, prefiero la propuesta de Iván Ávila (2013), quien propone reflexionar sobre el *especismo antropocéntrico desde un plano móvil de inmanencia*. Esto, a grandes rasgos, lo que permite es reflexionar y entender las relaciones/procesos de dominación, sujeción, explotación, resistencia, negociación y emancipación en/entre seres históricamente categorizados como humanos y animales en contextos cambiantes (Ávila, 2013: 20), y con ello, diferenciar entre prácticas y modos de vida especistas. La clave consiste en comprender que el especismo antropocéntrico da cuenta de un “estado de cosas que implica la sistemática superioridad humana y la inferioridad animal-no-humana” (Ávila, 2013: 48), constituyendo una situación histórica de hecho que sostiene un sistema de explotación, dominación y sujeción a partir de determinados dispositivos y discursos que lo legitiman; que están insertos en un contexto y deben poder leerse de manera situada. De esta manera, el *especismo antropocéntrico* involucra “un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales y afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos” (Ávila, 2013: 35).

Abordándolo desde la praxis, el especismo antropocéntrico da lugar a todas aquellas prácticas por medio de las cuales el ser humano puede utilizar o favorecer a determinados animales de acuerdo a lo que considere pertinente (compañía, entretenimiento, alimento, vestido, experimentación, fuerza de trabajo, muerte). El *antiespecismo*, surge entonces como rechazo al *especismo antropocéntrico*, término que aunque acuñado hace cuarenta años por Richard Ryder (sólo como “especismo”), en Argentina comienza a escucharse hace apenas diez.

Desde el momento de su surgimiento, estas categorías han sido extensamente discutidas en el campo de la Filosofía Moral, aunque el eje de las discusiones en torno al tópico se ha desplazado con el correr de las décadas y los avances científicos: plantea Horta (2008) que mientras que en un principio el debate giraba en torno a los deberes por compasión o benevolencia hacia los animales, y el trato que debía dárseles, actualmente las discusiones giran en torno al especismo y la legitimidad no ya del trato, sino del propio uso de animales para fines humanos.

¿Por qué tiene lugar el surgimiento contemporáneo del antiespecismo como discurso y práctica de relevancia? Pueden pensarse diversas cuestiones. Podría ser debido a la crisis del capitalismo como advenimiento actual, al agotamiento de recursos, o la reciente certeza de que fenómenos ambientales como el calentamiento global tienen gran parte de su causa en los gases emanados por las deposiciones del ganado criado intensivamente para alimento, entre otras. Sin embargo, el antiespecismo surge al intentar mover a los animales del lugar de “referentes vacíos”, “textos” o “discursos”; al percibirlos y exponerlos como seres *sintientes*, primera cuestión que los arrancaría de la percepción instrumental generalizada de ser meros objetos para la satisfacción de fines.

Retomando la inquietud acerca de la emergencia de estas categorías en la actualidad, Agamben (2008) define lo contemporáneo como aquello que pertenece a su tiempo sin adaptarse a sus pretensiones, por lo que logra distanciarse de él y por ello percibirlo. En este “no coincidir” con las pretensiones de la época, es que logra “advertirla”, mantener la mirada fija en ella, y analizarla más allá de lo naturalizado y socialmente aceptado. Pensar en los discursos especistas antropocéntricos y antiespecistas como una nueva arena de disputa por el sentido permite centrarnos en las prácticas y representaciones sociales cristalizadas, que han sido sostenidas a lo largo del tiempo sin ser objeto de cuestionamiento, prácticas sociales y culturales que en el presente se convierten en tópicos a analizar.

Pensar el especismo antropocéntrico y el antiespecismo desde el campo de la Comunicación

Especismo antropocéntrico y antiespecismo son categorías que en el campo de la Comunicación pueden abordarse desde los Estudios Culturales. Éstos plantean una mirada contra la canonización de objetos y preguntas, brindando a diversos objetos considerados “menores” (es importante tener en cuenta que, en este campo de saber, las mencionadas categorías son absolutamente emergentes, y que por “social” se entiende lo exclusivamente humano) el estatuto de objetos de investigación científica o de reflexión intelectual. La autoridad de las preguntas por la realidad social se da con la lectura situada y comprometida con la realidad de la época. Puede afirmarse, como lo hacen Portocarrero y Vich (citados en Richard, 2010: 151), que los Estudios Culturales “siempre van en busca de nuevos objetos de estudio [...] y que han optado por un tipo de crítica cultural donde resulta trascendente articular lo simbólico, lo económico y lo político”. En esta lógica, tal como lo

expresa Quintero Rivera, éstos se preocupan por “entender cómo se articula, dónde se inscribe, con qué rostros se encubre, por qué rutas transita y cómo se moviliza el poder en las tramas sociales, así como la incomodidad con tal estado de situación y el deseo de transformarlo” (Quintero en Richard, 2010: 41).

Los discursos especistas y antiespecistas forman parte de la movilización del poder en las tramas sociales ya que ponen en jaque o nutren muchas concepciones sostenidas en el tiempo por tradiciones y lecturas históricas sobre el rol de los animales en la naturaleza y en la vida de los seres humanos. Al analizar procesos y dinámicas de producción de sentidos vinculados a los animales, insertos en la cultura, situados contextual e históricamente, se puede reconocer y visualizar, a partir de las representaciones sociales de los colectivos, cómo ha ido transformándose la relación de seres humanos y animales a partir de la concepción de la naturaleza, del poder y de la alteridad; impactando así en las prácticas sociales y las lecturas sobre lo *admisible* y lo *inadmisible* en relación con éstas. Reflexionar sobre este tema desde la Comunicación es abrir a la discusión un tema no tratado antes desde nuestro campo de saber, que en la actualidad se está configurando como una nueva arena de debate y disputa por el sentido, para desnaturalizar, como propone Quintero Rivera, ciertos imaginarios simbólicos fundados en procesos sociales de larga duración y que siguen teniendo un gran valor en las formas en que se configuran no sólo las relaciones sociales, sino el trato con los animales.

Identidad esencialista vs. identidad/es no esencialistas

Uno de los debates que se dan alrededor del especismo antropocéntrico es si éste tiene alguna articulación con las identidades. Sin embargo, muchas veces se plantea “la identidad” como algo fijo y estanco, lo que es un problema. Por ello, en este apartado se ofrece otro disparador para reflexionar acerca de cómo el especismo antropocéntrico se estructura en Argentina en clave comunicacional desde una perspectiva de identidades. Entre los debates que considero primordiales, el primero recupera los planteos de Woodward (2000) sobre el esencialismo y el anti-esencialismo.

Las relaciones que los seres humanos establecen con los animales derivan de las representaciones que construyen acerca de ellos. De esta manera existen dos formas posibles de concebirlos (aunque por lo general estén configuradas con múltiples matices): una, la mirada *especista antropocéntrica*, que los construye de manera *instrumental*, donde el animal se configura como un ser en relación a, en función de,

viviente para, o al servicio de, el ser humano. Esta perspectiva concibe al animal siempre como inferior, “carente de”, o como recurso; y cuando las comparaciones no se dan entre especies animales sino en relación con la humana, suele encontrarse siempre en posición de desventaja. En contraposición, la mirada *antiespecista*, los configura como una *alteridad*, que aunque radicalmente diferente, incognoscible y extraña a la humana, es capaz de sentir dolor, placer, y deseos de preservar la propia vida, por lo cual se considera que debe ser respetada. Así, la visión antiespecista crítica y propone derribar una práctica hegemónica arraigada a través del tiempo: la de permitir cualquier uso de los animales por no pertenecer a la especie humana, ya sea para explotarlos (para alimentación, experimentación, fuerza de trabajo, entretenimiento, etc.), o para “preservarlos” a cualquier precio (encierro, manipulación genética, etc.) por considerarlos “importantes” y dignos de ser defendidos por ser un “recurso natural” o “patrimonio de la humanidad” (donde también se hace patente su consideración como objetos o propiedades).

Para poder analizar el especismo antropocéntrico y el antiespecismo en clave de Identidad como la plantea Woodward, hay que señalar en primer lugar cómo se está pensando el ser humano en relación con los animales: por un lado, *como constructo completamente alejado, diferente y hasta opuesto* a la vida animal (en tanto ser racional); o, por otro lado, como seres que, compartiendo una “animalidad” biológica básica, tienen como característica común la sintiencia y el deseo de preservar la propia vida.

Estas construcciones de sentido se materializan en la conformación de identidades que se basan en planteos esencialistas y no esencialistas respectivamente. Los argumentos esencialistas, propios de quienes esgrimen una mirada *instrumental* en relación con los animales, defienden reivindicaciones para el ser humano ancladas en la *naturaleza, la biología y la historia*: en este caso la premisa compartida sería que el ser humano es pensante, racional y cultural (y por ello “superior”); lo cual lo posicionaría en una relación desigual de poder, favorecida y “natural”. Y en cuanto a las reivindicaciones ancladas en la *historia*, presenta su “superioridad” y “derecho” a la utilización de animales no humanos para sus intereses como verdad inmutable y fija, en este caso se arguye que las relaciones entre seres humanos y animales no merecen ser discutidas ya que a lo largo del tiempo se han dado de la misma manera, razonamientos de los que derivan todo tipo de usos y abusos de esa vida. En esta línea, plantea Woodward: “Una definición esencialista de la identidad sugeriría que existe un conjunto cristalino, auténtico, de características que *todos* compartimos y que no se altera a lo largo del tiempo” (citado en Tadeu da Silva, Hall & Woodward, 2000:12). Es decir, que la posibilidad del uso de otras especies en propio beneficio estaría respaldado por pertenecer a la especie humana, cuya característica

inalterable es la de ser racional, por lo cual sería válido utilizar a aquellas que no lo son, o elegir entre ellas aquella que será favorecida.

Los argumentos no esencialistas (propios del discurso antiespecista, que concibe a los animales como una *alteridad*) cuestionan las concepciones que consideran que la identidad es fija, estática o única, defendiendo que se da en proceso, en momentos históricos particulares y atendiendo al contexto. En esta línea, el ser humano no debería ser indiferente al sufrimiento animal, ya sea porque empatice con ellos, o porque sea consciente de que ya no puede pensárselos como simples autómatas carentes de la capacidad de sentir dolor, lo que cuestiona todas las prácticas legitimadas hasta el momento. Impugnando una postura esencialista de la identidad, que propondría que nada hay que discutir dada la superioridad del ser humano sobre el resto de las especies, es que nace la reflexión crítica sobre el especismo antropocéntrico, categoría antes obturada.

La “identidad” estallada: especismo antropocéntrico y antiespecismo en perspectiva de Identidades

En Argentina, en ambos extremos del planteo (especismo antropocéntrico y antiespecismo) tienen lugar procesos identitarios en relación a los animales, que se visualizan en prácticas cotidianas y sociales. Allí el especismo hegemónico configura determinadas prácticas sociales construidas como “nacionales”, que dificultan la legitimación del antiespecismo. En contraste, este último configura identidades en torno a un planteo integral, ético-político, de lo que debería ser la relación con los animales no humanos, y pone en jaque parte de la identidad cultural argentina, además realiza una crítica estructural a la forma de vida tal como se la conoce: apoyada en la utilización de los animales como una práctica “natural”, específicamente en un país donde gran parte de la estructura económica está apoyada en la explotación del ganado vacuno (para alimento –carne, lácteos; para consumo interno y exportación–, e insumos y vestimentas –cuero–).

Esta disputa de sentidos –hegemónico vs. emergente– invita a desnaturalizar por primera vez la construcción que, a lo largo del tiempo, se ha hecho del animal, para dar lugar a pensarlo como un *Otro Diferente Radical*³⁹, es decir, una Otredad Animal no Humana. El nombrar al animal como *Otro Diferente Radical* pone en juego y en tensión la categoría de “otredad”, reservada siempre para los seres huma-

³⁹ Esta categoría, acuñada por mí, me permite hacer alusión a un otro incognoscible.

nos⁴⁰, comprendiendo también que, aunque radicalmente diferentes, desconocidos y atravesados por diversos pre-juicios, no pueden ignorarse ciertas similitudes que permitirían configurar a los animales como un Otro (entre otras cosas dadas las exploraciones y estudios científicos actuales que han demostrado que gran parte de la vida animal no es tan distante o distinta de la vida humana). Este otro *extraño*, que no es un ser humano, es construido por quien lo observa, estudia y/o convive con él, con la diferencia de que esa otredad no puede explicarse a sí misma, sino que es invariablemente interpretada por los juicios y supuestos de quien lo observa. Así, aunque a través de la historia el animal ha sido siempre cosificado a partir de argumentos que rayan lo absurdo, en la actualidad en general se lo considera como sintiente y se han abierto nuevos debates sobre sus derechos (Zaffaroni, 2012).

En referencia a la construcción de un Otro diferente (y además construido socialmente como “inferior”, pasible de ser utilizado sin mayor cuestionamiento), Stuart Hall plantea que si las diferencias pueden establecerse como “naturales” —y qué más “natural” para los seres humanos que la inferioridad de los animales— “entonces están fuera de la historia, son permanentes y fijas” (2010: 428). Este proceso de “naturalización”, entonces, funciona como estrategia representacional creada para establecer la “diferencia” y consolidarla para siempre, claramente a favor de un poder hegemónico que se beneficia de tal rotulación. “Es un intento de detener el ‘resbalamiento’ inevitable del significado, para garantizar el ‘cerramiento’ discursivo o ideológico”, dice Hall (2010: 428); es decir, convierte a la diferencia en *obvia* y *esencial*, aparentemente imposible de ser discutida, reflexionada o transformada; se apoya, pues, en una perspectiva esencialista, la cual, aunque superada en otras discusiones (género, etnia, etc.), no lo está en relación a los animales no humanos. A toda esta manera de naturalizar la diferencia en detrimento del diferente, el autor la llama “estereotipar”. Y aunque su planteo responde a otro objeto de estudio, puede leerse en clave para el que aquí se propone:

...la estereotipación, reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’ [...] Así, establece una frontera simbólica entre [...] lo que ‘pertenece’ y lo que no pertenece o lo que es ‘Otro’, entre ‘internos’ y ‘externos’, nosotros y ellos. Facilita la ‘unión’ o el enlace de todos nosotros que somos ‘normales’ en una ‘comunidad imaginada’ y envía hacia un

⁴⁰ “...alteridad no es pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo diferente*, sino siempre a *otros*. Se dirige hacia aquellos seres vivientes que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado [...] Se dirige hacia aquellos que le parecen tan similares al ser propio que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico”. (Boivin, Rosato & Arribas, 2004:18. La última cursiva es mía).

exilio simbólico a todos ellos –los ‘Otros’– que son de alguna forma diferentes (Hall, 2010:430).

Esta estereotipación ocurre en dos direcciones: por un lado, de manera recurrente con relación a los animales no humanos, significados como inferiores, escasos de importancia, y prácticamente objetos para fines (porque aunque se los mencione como “seres vivos” muy pocas veces se hace referencia a su sintiencia, lo que facilita su uso para prácticamente cualquier fin), de ahí que el discurso antiespecista tenga graves dificultades para hacerse oír y convocar sujetos a las prácticas que propone. Por otro lado, a partir de divisiones entre “nosotros” y “ellos” con la demarcación entre veganos y omnívoros, cuya demarcación convierte discursivamente a ambos polos en enemigos: mientras unos catalogan a otros de asesinos, los otros catalogan a los unos de fanáticos. Uno de los problemas existentes es que al impugnar, particularmente en Argentina, ciertas tradiciones alimentarias enmarcadas en la identidad cultural, el antiespecismo tiene una especial resistencia: pensemos en la propuesta de poner fin al asado en sus múltiples variantes (siendo que éste funciona como *plato tótem*), en el no uso del cuero vacuno (insumo que denota “buena calidad”, que es buscado, y en determinados objetos –indumentaria– de uso corriente), en el no consumo de lácteos (y por ende, olvidar comidas autóctonas como el dulce de leche y todo lo que se elabora con él), etcétera. Se hace hincapié en la arista alimentaria porque en nuestro país otras prácticas sociales donde se utilizan animales están erradicándose y con buenos ojos por parte de la sociedad (circos, zoológicos, algunos acuarios, tracción a sangre, etc.). La resistencia está ante todo en lo que se considera un constreñimiento alimentario.

¿Es posible pensar para la Argentina en una transformación radical, donde la identidad alimentaria no sea un obstáculo para abandonar el especismo antropocéntrico? ¿Está la sociedad argentina dispuesta a cambiar estas particularidades de su identidad? ¿Bajo qué términos? ¿Cuántos factores económicos (intereses industriales multimillonarios) hay, en la actualidad, también detrás de esta identidad alimentaria? Por otra parte, Castoriadis (2003) planteaba que toda idea que ponga en cuestión el sistema de interpretación de una sociedad es visualizada por ella como un ataque a su identidad. Esa podría ser una de las razones por la cual el antiespecismo es resistido en Argentina. Hall también lleva a cabo un desarrollo con relación a la cultura nacional que interesa recuperar en este marco:

Las culturas nacionales están compuestas no solamente de instituciones culturales, sino también de símbolos y representaciones. Una cultura nacional es un *discurso*, una manera de construir significados que influencia y organiza tanto nuestras acciones

como la concepción de nosotros mismos. Las culturas nacionales construyen identidades a través de producir significados sobre “la nación” que podemos *identificar*; éstos están contenidos en las historias que se cuentan sobre ella, las memorias que conectan su presente con su pasado, y las imágenes que de ella se construyen (Hall, 1992: 287).

Sin embargo, antes de hacer una afirmación como esa, sería interesante analizar estas cuestiones a la luz de las teorizaciones propuestas por Hall sobre la identidad, como su concepción de sujeto descentrado y de “posiciones de sujeto” en referencia a que ya no se puede pensar en una única identidad sino en *identidades*, que pueden ser incluso contradictorias y móviles (es decir, pueden ir transformándose de acuerdo a diferentes situaciones y contextos donde se encuentre el sujeto). Lo cual remite a que tanto la idea de identidad nacional *unificada*, como la de *sujeto unificado* son una fantasía. Esta apuesta puede articularse con el *plano móvil de inmanencia* al cual está sujeto el especismo antropocéntrico según Ávila (2013), comprendiendo de esta manera que necesitamos entenderlo siempre en contexto, cuestión a la que las identidades culturales no escapan. Si el *especismo antropocéntrico* tiene sus matices y hay que comprenderlo de manera situada, y los sujetos no pueden ya concebirse como unificados a partir de *una* identidad, es un desacierto pensar que *la* identidad es *una* y *fija*.

Stuart Hall explica:

[...] la identidad cultural es un asunto de “llegar a ser” así como de “ser”. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historia. Pero como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar basadas en la mera “recuperación” del pasado que aguarda a ser encontrado, y que cuando se encuentre asegurará nuestro sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado (Hall, 2010: 351).

Lo que interesa subrayar de este planteo es la multiplicidad subyacente a las identidades, que nos remite a lo expresado en el trabajo “La cuestión de la identidad cultural” (Hall, 1992), donde se argumenta que, al ensancharse el campo de la identidad, han proliferado diversas posiciones de sujeto y la producción de nuevas

identidades localizadas en un tiempo y espacio simbólicos. Además, al hablar de un “llegar a ser” se está dando a entender que la identidad forma parte de una transformación: “deberíamos pensar la identidad como una ‘producción’ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso” (Hall, 2010: 349).

Llegados a este punto del análisis, la identidad debería ser pensada entonces en término de *identidades*: móviles, en proceso, no unificadas, no esencialistas, por ende sin enlace necesariamente biológico ni histórico, sino en constante transformación de acuerdo al contexto. De esta forma, es posible pensar nuestro objeto, la relación entre seres humanos y animales (en términos de especismo antropocéntrico o antiespecismo), desde la perspectiva de las identidades en dos momentos articulados: primero, las personas pueden identificarse empáticamente con los animales no humanos en tanto seres sintientes. Su dolor los conmueve, su futuro los inquieta, su comportamiento lo entienden no desde la antropomorfización sino desde el sentido común que analiza y comprende dolores y placeres obvios que cualquier ser experimentaría en determinadas circunstancias. No se habla de la curiosidad por sus modos de vida que se extingue en la lectura o en la consulta documental, sino de un vínculo más cercano que los impulsa a desarrollar prácticas que pueden ir desde el proteccionismo más básico hasta la adopción de prácticas veganas (Ávila & González, 2013). Esto no quiere decir que esta identificación primera sea propia de personas necesariamente antiespecistas. Puede sucederles a aquellos a quienes la protección de animales domésticos (perros, gatos, caballos) los conmueve profundamente, pero cuya compasión no se extiende a otros animales. O a quienes los grandes animales les preocupan y colaboran en su defensa aun cuando les son extraños o lejanos (delfines, cetáceos, elefantes, grandes simios, osos, etc.) pero la cuestión de los animales domésticos abandonados en las calles, o de especies silvestres encerradas en zoológicos, o especies salvajes utilizadas en circos, les es indiferente. Estas personas, aunque sintiendo identificación con los animales, realizan prácticas especistas o pueden mantener un modo de vida especista, sin que eso signifique necesariamente que los animales no humanos “no le importan en absoluto”. En el caso de que el proceso de identificación los lleve a adoptar prácticas veganas, éstas podrían ser antiespecistas (o no), ya que aunque el antiespecismo exige el veganismo estricto como filosofía de vida, quien elige ser vegano puede ser igualmente especista, por ejemplo, al rechazar el uso de animales en sus prácticas cotidianas pero aceptando el uso de productos que impliquen la esclavitud encubierta de seres humanos, como reconocidas marcas de indumentaria. Las discusiones que obturan esta cuestión sosteniendo que los que importan son *solamente* los animales no humanos, y no los seres humanos, nuevamente ocultan que el hombre *también* es un animal, algo que el especismo antropocéntrico hace sin ninguna dificultad.

Este primer momento del proceso identificatorio con los animales en tanto seres sintientes podría quedar en este punto, como un acto individual o un lazo vivido en el ámbito personal; o podría ni siquiera darse de esta forma, por ejemplo en aquellas personas a quienes los animales no les interesan ni los conmueven, siendo también especistas antropocéntricos, sólo que de una manera más “integral”.

En el caso de aquellos que sienten un fuerte vínculo con los animales no humanos, podría ser que pasen a un segundo momento, estableciendo lazos identitarios con otras personas que compartan su identificación primera con ellos, con quienes podrían unirse en una apuesta política de diferentes alcances, participando en grupos o movimientos sociales, a través de los cuales se realizarán diversas prácticas en pos de la lucha por la defensa de los animales no humanos. En el caso de aquellos que no sienten identificación alguna con los animales, quizás establezcan un lazo identificatorio con aquellos que se sienten de la misma manera, para resistir la propuesta antiespecista por considerarla extrema, o adoptándola sólo en aquellas circunstancias que lo vean viable.

Habiendo propuesto algunas claves para pensar en el especismo antropocéntrico y en el antiespecismo desde una perspectiva de *identidades* en dos momentos articulados, lejos de clausurar el análisis abrimos nuevos interrogantes. En Argentina, ¿por qué el especismo antropocéntrico se estructura mayormente en la identidad alimentaria? ¿Cómo puede pensarse en la identidad cultural argentina sin caer en un análisis esencialista? ¿Cómo se tensionan las identidades a través de las prácticas? ¿Cómo conviven en el contexto argentino? Seguimos reflexionando en torno al tópico.

Bibliografía

- Agamben, G. (2008). “¿Qué es lo contemporáneo?”. Texto inédito en español, leído en el curso de Filosofía Teorética que se llevó a cabo en la Facultad de Artes y Diseño de Venecia entre 2006 y 2007. Sin paginación. Disponible en http://salonkritik.net/08-09/2008/12/que_es_lo_contemporaneo_giorgi.php. Diciembre.
- Ávila, I. (2013) *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Ávila, I. & González, A. G. (2013) “Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año I – Volumen I. Disponible en <http://revistaeca.wordpress.com/>
- Boivin, M., Rosato, A. & Arribas, V. (1989) *Constructores de Otredad: Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia. 3era reimp., 2004.
- Castoriádis, C. (2003) *La Institución Imaginaria de la Sociedad. Vol2: El imaginario social y la institución*. Buenos Aires: Editorial TusQuets.
- _____. (1988). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Grande, R. (1995). “Los estudios culturales: entre texto y contexto, culturas e identidad”. En Grandi, Roberto. *Texto y contexto en los medios de comunicación*. Barcelona: Bosch.
- Grossberg, L. (2009) “El corazón de los Estudios Culturales: contextualidad, construcciónismo y complejidad”. Mimeo. University of North Carolina, Chapel Hill, Usa. Disponible en http://www.revistatabularasa.org/numero_diez/01grossberg.pdf
- Hall, S. (2001) *A identidade cultural na pós-modernidade*. 5 ed. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- _____. (1997) “El trabajo de la representación”. En *Representation: Cultural representations and Signifying Practices*. Cap 1, pp. 13-74. Traducido por Elías Sevilla Casas. London: Sage Publications.
- _____. (1992) “Introducción: la identidad en cuestión”. Publicado como “The Question of Cultural Identity”. En: Stuart Hall, David Held y Tony McGrew (eds.), *Modernity and Its Futures*. pp. 273-316. Traducido por Alexandra Hibbett. Cambridge: Polity Press.
- _____. (2000) “Quem precisa da identidade?”. En: Silva, Tomas Tadeu da (Org.), *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes.

- _____. (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Peruanos. Colombia: Enviñ Editores.
- Richard, N. (editora). (2010). *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: Editorial Arcis.
- Horta, O. (2008). “Términos básicos para el análisis del especismo”. En: González, M., Riechmann, J., Rodríguez, J. & Tafalla, M. (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata.
- _____. (2010). “What is Speciesism?”. Mimeo. Published in *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243–266, DOI 10.1007/s10806-009-9205-2, available at: <http://www.springerlink.com/content/g010j4615j676t60/>
- _____. “Clarifications on “What Is Speciesism?””. Mimeo. Available at: <http://masalladelaespecie.wordpress.com/2011/08/16/clarifications-on-%E2%80%9Cwhat-is-speciesism%E2%80%9D/#more-912>
- Richard, N. (ed.). (2010). *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago De Chile: Editorial Arcis. CLACSO.
- Singer, P. (1985). *Liberación Animal*. Madrid: Ed. Trotta.
- Woodward, K. (2000). “Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual”. En: Silva, Tomas Tadeu da (Org.), *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis: Vozes.
- Zaffaroni, E. (2012). *La pachamama y El humano*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.

Discurso proteccionista y opresión animal

Ana María Aboglio

Introducción

El entramado social vehiculiza un discurso público y privado que legitima el estatus de sometimiento del animal no humano⁴¹ plasmado eficazmente en la institucionalización de su esclavitud. El derecho vigente –pilar fundamental de dominación– absorbe posturas filosóficas antropocéntricas que varían entre el otorgamiento de obligaciones indirectas o de obligaciones directas orientadas mayormente hacia la minimización del sufrimiento. Las leyes de protección animal afirman la idea de que lo condenable es el trato inhumano y la crueldad patológica, y se aplican en un contexto donde se sobrentiende que a los otros animales se los puede/debe/necesita matar, con determinados fines, sin que esto implique injusticia o asesinato.

Desde el cuidado de la naturaleza –concepto dentro del que tradicionalmente se ha subsumido al no humano como parte integrante–, la protección custodia a la especie, con el fin de evitar su extinción o de preservarla como requisito ineludible para continuar la explotación del recurso o salvaguardar la biodiversidad que integra el patrimonio humano. En las leyes de protección de fauna silvestre –informadas por éticas netamente antropocéntricas o emplazadas en los confines del ecocentrismo o el holismo–, no encontramos la tutela a los individuos, lo que les depara fatales consecuencias.

Históricamente, después de producirse la inscripción cartesiana del animal-automata, la tradición filosófica occidental receptó la secularización del tomismo a través de las lecciones que daba Immanuel Kant en 1780, quien creía que, como el

⁴¹ Al referirme a los llamados *animales*, utilizaré en general “animales no humanos” y “otros animales”, ambas denominaciones propuestas para evitar la falsa dicotomía humano/animal. Sin embargo, ninguna de las dos es del todo convincente, en el primer caso por la insuficiencia propia de las definiciones por negación, y en el segundo porque reúne, en un solo término, a miles y miles de seres muy diferentes entre sí.

animal no humano carecía de conciencia y de razón, solo podía ser merecedor de obligaciones indirectas (Kant, 1988). No es que les debemos algo a los animales no racionales –pues existen meramente como medios para los fines del hombre–, es que debemos ser compasivos con ellos, decía Kant, porque tratarlos con crueldad podría generar una conducta similar hacia los humanos. Así lo advierte hoy el FBI, a través de su famosa trilogía inculpadora: el asesino serial tiene antecedentes, es incendiario y/o tiene incontinencia urinaria a una edad en que ya no corresponde y/o es cruel con los animales. Un argumento muy usado por asociaciones de prevención de crueldad contra los animales o que trabajan con animales abusados o en casos de violencia familiar, alertando respecto de una graduación supuestamente hallada entre la crueldad contra los animales y la violencia interhumana. Sin embargo, el criminólogo Piers Beirne advierte que esta teoría de la progresión nunca fue comprobada. En parte, dice, por la imprecisión con que se manejan los términos crueldad y abuso en el nivel teórico (Beirne, 2004). ¿No hay tales cosas, por ejemplo, en el animal torturado en un laboratorio?⁴²

A fines del siglo XVIII, el economista y jurisconsulto Jeremy Bentham cuestionaría, desde el utilitarismo clásico, la exclusión de los otros animales de la comunidad moral –consagrada ya también por Aristóteles–. El reformador inglés no se ocupó especialmente del tema pero se dio cuenta de que, para ser coherente, su criterio de consideración moral debía incluir cualquier sufrimiento, sin importar la especie a la que perteneciera quien lo padece. A los efectos del cálculo de la felicidad, el interés en no sufrir de los otros animales también debía computarse. Pero su postura no incluía reconocerles el interés en su propia vida⁴³ y, relanzada por Peter Singer con el utilitarismo de la preferencia, fue incorporándose en normas contra la crueldad y de protección contra el sufrimiento “innecesario”. Así se afianzó una explotación decisiva para el desarrollo del capitalismo al compás del “desencantamiento del mundo”.

⁴² Beirne considera que los mataderos son el lugar ideal para una investigación respecto del daño hecho a los no humanos y cómo esta violencia afecta a los que la ejercen. De hecho, el aumento de los delitos en las comunidades donde se instalan mataderos, ha sido estudiada teniendo en cuenta variables como la composición demográfica de la fuerza de trabajo o el desempleo, pero poco se investigó en cuanto a la específica influencia de esta industria, que sería diferente a otras justamente por la violencia desatada contra otros animales. Ver: “Slaughterhouses and Increased Crime Rates: An Empirical Analysis of the Spillover From “The Jungle” Into the Surrounding Community”, *Organization & Environment*, June 2009 22: 158-184.

⁴³ A diferencia de su posición respecto de los humanos, aceptó su esclavitud y su matanza para beneficio humano (Ver: Francione, Gary, “El error de Bentham y el de Singer”, *Teorema*, 18, 1999: 39-60).

En las últimas décadas, la idea de que los otros animales no deberían ser recursos para fines humanos avanzó en forma creciente como pauta central de su defensa. Cuando se difunde con claridad, genera un profundo cimbronazo social, pues tan solo reflexionar sobre el asunto repercute tanto en los intereses económicos de grandes empresas como en las costumbres más generalizadas. Sin cambios estructurales que cimenten esta idea no habrá posibilidad de transformaciones acordes a la misma. A su vez, si continúa reafirmandose su actual condición instrumental a través de un discurso que enmascara el daño sistemático que les provocamos, el campo legal seguirá siendo uno de los principales respaldos para aniquilar la otredad animal. La retórica de la “protección” auxilia a los detentadores del poder sobre los no humanos porque: “El discurso jurídico debe comprenderse y evaluarse no sólo por lo que descarta de sí, sino por lo que atestigua con esa exclusión” (Marí en Cárcova, 2001: 31). El discurso de la norma –un tipo de discurso jurídico– opera en un contexto permeado por la actual condición instrumental de los animales no humanos. Lo que atestigua es lo implicado: su condición de objeto. El contradiscurso liberatorio debe por tanto quebrar la dominación que la “protección” silencia.

En esta temática, el hartiano “punto de vista externo”, propio del sociólogo, adquiere una magnitud notable. La historicidad del derecho agrega importancia a esta cuestión, tanto en relación al fenómeno jurídico como discurso, como en cuanto a su otro indisociable aspecto: las instituciones que producen y aplican el derecho. El campo judicial también evidenciará la desvalorización general que se hace del no humano, adosando alegatos para su (des)protección a estas ya limitadas normas, lo que se sumará a su fragilidad performativa devenida de lo que son en sí mismas y habida cuenta de que el fenómeno jurídico es un sistema que no puede ser definido en función de normas aisladas.

Me interesa destacar el cruce que procede al anudarse el discurso de estas leyes de “protección” con el que circula socialmente, reformulado en los medios y respaldado en todos los casos por el prejuicio dominante de la superioridad moral de los humanos. Sostengo que la ineptitud para proteger efectivamente a los animales aparece espejada en este cruce, entre discursos paralelos que entorpecen reales avances hacia el otorgamiento de deberes de justicia hacia los no humanos. Para ello, expondré primero las particularidades de las leyes regulacionistas vigentes. Luego presentaré ejemplos del discurso social que circula en Argentina, para proseguir con el discurso jurídico de las normas de protección, examinando el bien jurídico protegido y deteniéndome especialmente en dos leyes específicas. Me adentraré finalmente en los aspectos que permiten situarse en esas intersecciones discursivas y la específica concepción ideológica que las cristaliza.

Regulacionismo y protección

Conceptualmente, el bienestarismo legal –o regulacionismo– es una posición que descansa sobre la idea de la inferioridad del animal no humano respecto de la especie endiosada del planeta, el homo sapiens. Gary Francione (1995; 1996; 2010) ha brindado suficiente material al respecto desde su primer libro⁴⁴. Cualquiera que sea la fuente ética de la que resulte, el bienestarismo considera relevante la capacidad de sufrir del animal no humano –en menor medida su capacidad de disfrutar–, a quien le asigna una función instrumental. En materia de no humanos, podría asimilarse al utilitarismo, que nunca concede derechos pues es una posición consecuencialista. Pero también podríamos diferenciarlo del utilitarismo en el sentido de que el bienestarismo es “utilitarismo para los animales y kantismo para las personas” (Nozick, 1974: 35-42). Es que a diferencia de lo que podría ocurrir dentro de un marco utilitarista auténticamente no especista, los intereses humanos nunca se sacrifican en el cálculo del bienestar.

El concepto de bienestar animal propio de los círculos científicos se desfigura en su pasaje a las leyes que regulan la opresión y el aniquilamiento de los otros animales. Más que normas de “bienestar animal”, deberían denominarse normas “de control” y, muchas veces, de “malestar animal”, pues es lo mínimo que están calcificando. El Derecho recepta así la sensibilidad del animal-cosa-sintiente restaurando el equilibrio amenazado por el “fundamentalismo” liberatorio.

La necesidad de reconocer la capacidad de sufrimiento del animal no humano introyectó diversas hendiduras en el entramado legal, sin comprometer el statu quo establecido. Podríamos decir que, dado el peso de los estudios biológicos que indubitablemente demostraban la sintiencia, no hacerlo hubiera sido conflictivo e insostenible. Básicamente a partir de Bentham y en adelante, la presión ejercida desde los ámbitos filosóficos y desde los grupos defensivos de los animales no humanos incorporó elementos disruptivos con las llamadas normas de protección animal. Los dueños de las “cosas” podían disponer de esas propiedades destinadas a servir como objetos “de consumo”, “de laboratorio”, “de compañía” –y sobre las cuales mantenían el control físico y legal–, minimizando el “sufrimiento innecesario”, un concepto puesto en función de los requerimientos de la actividad de explotación.

⁴⁴ Respecto del debate de Francione con R. Garner, recordemos que Garner acepta el regulacionismo como forma de alcanzar lo que sería su *teoría ideal*, una situación donde los otros animales tengan los derechos legales que surgen de su interés en no sufrir, solo éstos, pues rechaza la idea de que los animales quieran seguir viviendo. Ver: Garner, R, *A Theory of Justice for Animals*, Oxford University Press, 2013.

La crueldad pasó a ser ofensiva y a condenarse incluso penalmente en una sociedad donde se pagan sueldos para ejercer violencia sistemáticamente organizada contra seres hiper-productivos o viviendo en libertad “condicionada”. El Código Civil se alimentó de ese derecho natural a la propiedad que desarrolló Locke: no habiendo encontrado problemas con los domésticos sujetos a la propiedad de las personas, tuvo que hallar la forma de que esa naturaleza “de todos” estuviera a disposición de un individuo. Lo hizo a través de la agregación de trabajo: “La ley de la razón asegura la propiedad del ciervo al indio que lo mató. El animal pertenece a quien puso su trabajo en cazarlo, aunque antes perteneciese a todos por derecho común” (Locke, 1973: V, 29).

Analizar el discurso jurídico que modula lo atinente a la protección animal suscita el vértigo de las contradicciones que el propio sistema jurídico pretende desconocer o intenta desestimar. Términos adscriptos a la idea de personalidad, negada absolutamente al animal no humano –como respeto y derechos–, se escurren entre regulaciones que subvierten los conceptos que esos términos encierran. A su vez, el discurso social público y privado coadyuva manteniendo una ficción útil para posponer la aceptación de efectivas obligaciones de justicia hacia los otros animales.

Walter Benjamin (1995) plantea que con el iuspositivismo surge una distinción entre violencia legal e ilegal, desapareciendo el criterio de la subordinación a los *finnes naturales* que propone el iusnaturalismo para justificarla. La única violencia autorizada pasa a ser la que persigue *finnes de derecho*, descartándose absolutamente cuando persigue fines naturales. Pero entiende que el Derecho monopoliza la violencia respecto de una persona individual, en definitiva por un único fin: resguardarse a sí mismo, porque toda violencia por fuera del Derecho que la consagra lo pone en peligro, amenazando su propia existencia. Así, la violencia le es consustancial. En la cuestión que nos ocupa, este pensamiento se redimensiona, porque la violencia –fundadora y conservadora del derecho según esta reflexión– no es reconocida como tal cuando procede contra los individuos puestos al servicio del humano. Las estructuras de violencia institucionalizada contra el animal no humano que aparecen en la regulación de su explotación reflejan y perpetúan la discriminación generalizada que permea la sociedad humana, deteniendo los cambios que impliquen una real salvaguardia de los intereses de los otros animales. El Derecho intenta absorber las evidencias que suscitan los descubrimientos biológicos respecto a la sensibilidad y conciencia de los animales no humanos, y la presión de los reclamos defensivos, circunscribiendo la “protección”, el “bienestar” y los “cuidados” de algunos dentro del marco de opresión, padecimiento y destrucción de una mayoría absoluta que sigue sujeta a los límites determinados por la preeminencia de los intereses humanos. Las variadas formas de servidumbre que el Derecho regula sobre el animal no humano

aportan una dosis de masiva y evidente incomodidad a la tarea de validar la protección que pretende incorporar.

Mientras las normas se ajustan un poco para atenuar los reclamos de los defensores de los animales, en particular los poco costosos en el nivel político, el resto de las estructuras educativas, científicas y sociales en general, siguen sosteniendo y afianzando los mecanismos de sujeción y uso de los animales, al compás de otras leyes paralelas que se promulgan para impulsar o mejorar las actividades de explotación.

A su vez, estas leyes funcionan ensambladas en un contexto donde el uso de los no humanos es una normosis y donde rigen los derechos humanos propios del liberalismo, que surgieron excluyendo al animal no humano de la esfera de la justicia. Los discursos que los medios de comunicación eligen para hacer circular oscilan entre las elecciones (personales) de los famosos y la lucha contra el maltrato efectuada por los defensores de los otros animales, los proteccionistas o los ambientalistas, conceptos diferentes que suelen aparecer como intercambiables. Llegan incluso a negar su sufrimiento –tildándolo por ejemplo de antropomorfismo–, rozando un neocartesianismo fácilmente desechable a nivel argumentativo pero altamente contraproducente al divulgarse masivamente sin dar lugar a la confrontación.

Es imposible entonces que esta amalgama de factores no resulte en un discurso jurídico que, en sus intentos paliativos –de la denuncia animalista– y conciliatorios –con una economía profundamente basada en la esclavitud animal– termina pareciéndose al *doblepensar* de la neolengua que pretendía instalar el Ingsoc, el totalitarismo de la distopía de George Orwell *1984*. Entiendo que este tipo de leyes, que se adecúan a una concepción ética que justifica la opresión de los animales, tiene una influencia negativa para las ideas abolicionistas/veganas y liberacionistas, no sólo por lo que significan en sí mismas sino también por integrar un discurso que acalla la violencia que el mismo derecho regula, para formular una “protección” expresada equívocamente como compasión, respeto y derechos, evitando el quiebre de la esclavitud animal.

Las palabras y las “cosas”

El *doblepensar* significa la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente. Conscientemente se hace trampas con la realidad. Se dicen mentiras mientras se cree sinceramente en ellas. El libro ficticio *Teoría y práctica del colectivismo oligárquico* de Emmanuel Goldstein, que el protagonista de *1984*, Winston Smith, y el lector leen simultáneamente, dice:

El *doblepensar* constituye la propia médula del Ingsoc, pues la acción primordial del Partido consiste en utilizar un engaño consciente sin desmedro de la firmeza de propósito ni de la honradez en el procedimiento. Es absolutamente indispensable afirmar falsedades y creer en ellas, olvidar cualquier hecho cuyo recuerdo no responda a las conveniencias para luego, en caso necesario, volver a extraer del olvido ese mismo hecho por el tiempo que sea menester y negar la existencia de toda realidad objetiva, pero sin dejar por eso de sacar partido de esa misma negación. Aun al emplear el vocablo *doblepensar* es necesario pensar por partida doble, pues su utilización equivale a admitir una adulteración de la verdad; pero esta admisión queda obliterada por otro acto de *doblepensar* y así sucesivamente, con la mentira siempre a un paso delante de la verdad. En definitiva, por medio del *doblepensar*, el partido ha podido detener el curso de la historia y acaso, por lo que sabemos hoy, lo siga haciendo por espacio de miles de años (Orwell, 1969: 234).

El mundo conceptual que crea el lenguaje “proteccionista” parece recrear, con peculiares características, aquello de que “la guerra es paz”, “la libertad es esclavitud” y “la ignorancia es fuerza”. En la novela, se consideraba que la guerra que mantenía esta sociedad con Eurasia y entre sus mismos ciudadanos, que se denunciaban entre sí de sospechosos, era la paz. Los que estaban libres en la ciudad eran esclavos, sometidos a la dictadura del Gran Hermano. La ignorancia era fuerza porque los habitantes de Oceanía eran el motor del sistema y lo hacían borrando información sin que les importe si era verdadera o que proviniera sólo del Gran Hermano. Muchas son las analogías que se han trazado con la forma en que el nacionalsocialismo se apropió del idioma alemán, no sólo para divulgar su ideología, sino convirtiendo la mayoría de sus términos en expresión de esa ideología. Así, ese lenguaje de grupo “se apoderó de todos los ámbitos públicos y privados (de la política, de la jurisprudencia, de la economía, del arte, de la ciencia, de la escuela, del deporte, de la familia)” (Font, 2007: 92). En nuestro caso, se acostumbra remitir al respeto por la vida, la cual es destruida sistemáticamente desde las estructuras socio-económicas que el derecho regula.

Igualmente razona el discurso social dirigido a conservar el dominio del no humano como recurso. Pero el ejercicio del poder es mucho más enmarañado, porque si bien no son los directamente oprimidos los manipulados con las palabras, el especismo, internalizado como prejuicio individual en los que usan a los animales no humanos, coadyuva a moldear aristas agudamente definidas en los receptores de ese lenguaje. Su hilo discursivo atraviesa diferentes planos. Como señala Teun van Dijk, un grupo tiene poder sobre otro grupo si tiene el control de ese grupo limitando su libertad y controlando su mente y, por lo tanto, su accionar. El discurso del

poder que mantiene la esclavitud institucionalizada del animal no humano se establece sobre los que consumen al animal-objeto para petrificar su condición de recurso. Y a estos efectos es conveniente el lenguaje sedativo de la (pseudo)protección, que pretende traducirse como un dominio “civilizado” sobre los animales no humanos, especialmente los que han sido domesticados, incluyendo a los “de compañía.” Toda protesta que pretenda superar este umbral es tildada como propia de “fundamentalistas” que olvidan que el Estado debe velar “primero por los humanos.” Así, presentada la dicotomía jerárquica en competitividad, se mantiene la maquinaria que perpetúa una masacre institucionalizada al servicio de un consumo generado por placer, costumbre o entretenimiento.

El mismo humano que bajo ciertas circunstancias está legalmente autorizado a maltratar/matar animales no humanos –pues en esas oportunidades no se lo considera maltrato/asesinato–, puede en otras denunciar a quien maltrate/mate a un animal. El ejecutor del tipo penal carece de los títulos que avalarían sus acciones: matarife, domador, experimentador, cazador o el que corresponda para el caso. Ejerce crueldad porque es un depravado o mata “por perversidad.” Su juzgamiento además no será fácil, porque dependerá de pruebas que difícilmente se logran o fácilmente hará desaparecer. Muchas veces las denuncias se evitan porque ponen en riesgo la vida de la víctima. La gente en general, portadora de los privilegios que les depara su posición respecto al animal no humano, convive con el modelo de violencia imperante, eclipsando la información que le llevaría al inmediato cese del uso de los otros animales como objetos. Aunque no valora a los animales no humanos por sí mismos, el discurso legal plasma una forma de ocuparse del tema que induce a la gente a pensar que una nueva rama del Derecho será la encargada de salvarlos de los padecimientos a los que los sometemos. Pero a su vez sabemos que eso es lo que le sucede a diario a miles de millones sin la constatación de ningún tipo delictivo. Los derechos de los animales no humanos no parecen ser un problema perteneciente al ámbito del derecho penal. Como aduce el Dr. Eugenio Zaffaroni en relación a la protesta social, ésta es como derecho humano una cuestión de naturaleza eminentemente política. Quitar al problema de ese lugar “...es la forma más radical y definitiva de dejarlo sin solución. Siempre que se extrae una cuestión de su ámbito natural y se le asigna una naturaleza artificial (como es la penal) se garantiza que el problema no será resuelto” (2011: 35). La cuestión animal está en el ámbito ético, económico-político, ideológico, por eso se debe evaluar el discurso de la norma proteccionista por lo que “atestigua con esa exclusión.”

Así se obstaculiza la crítica a la dominación ejercida sobre la animalidad no humana, construyéndose un *doblepensar* que no necesita neologismos como los de la novela para cumplir un cometido similar, “porque solamente conciliando lo con-

tradictorio se puede conservar el poder por tiempo indefinido” (Orwell, 1969: 236). Los destinatarios del derecho no son neutrales respecto de la consideración moral hacia los otros animales, por lo que producirán sus propios desplazamientos y sostendrán convenientemente la ficción.

Los ejemplos abundan. Algún zoológico hay que cerrar, pero otros, los que tienen “bien” a los animales, son modelos de conservación, educación o cualquier otro fin que podría hacerse sin lucrar con su cautiverio. Se presentan los referentes ausentes que nos propone Carol Adams al hablar de “carne”, “cuero”, etc., a través de las incontables maneras en que se tergiversa la situación real de los animales en la publicidad y el discurso social (Adams, 1999: 40). Así, el animal vivo de carne y hueso se invisibiliza —o aparece representado en su versión “feliz”—, dejando en su lugar al objeto que ingresará re-nombrado en el armazón cognitivo con que pensamos a los otros animales. Se suman los eufemismos del tipo “eutanasia” o “poner a dormir” para crear una idea de amabilidad hacia los que se asesina.

Quienes tienen intereses económicos o se privilegian de la condición mercantil del animal apoyan el regulacionismo que se divulga como preocupación por su “bienestar”, el cual pasa a fundamentar las normas como cuestión ética, pero obedece en realidad a las indicadas como “accesorias” necesidades de reacomodar la industria, evitar accidentes laborales, responder a las expectativas de consumidores “verdes” y acallar la voz de los preocupados por el trato dado a los animales.

Mencionaré algunos ejemplos producidos entre los años 2000 y 2014 que, aunque no hacen número suficiente como para significar una investigación rigurosa, dan cuenta de un discurso repetidamente constatable. Proviene de medios de comunicación y literatura especializada en la materia, de amplia circulación general.

- 1) El director del Área Producción Ganadera de la Fundación Argentina para el Bienestar Animal (Faba), Miguel Durán, declaró que “...la Argentina, con sus ventajas comparativas, con su sistema pastoril, la extensión de sus praderas y demás, da cumplimiento sobrado a cualquier exigencia que pueda poner la Unión Europea al respecto”. En la nota elogia a quienes ya hacen algo en esta línea de trabajo: el Instituto de Promoción de la Carne Vacuna Argentina (Ipcva) y la Cámara de Consignatarios de Hacienda. Realmente han hecho un esfuerzo importante, porque han llegado a la mayoría de las provincias productivas. Durán agregó que “... Esto está generando una masa crítica que cada vez es más importante y que está facilitando la difusión del bienestar animal” (*Nación*, 2006). Y también de la industria explotadora.

- 2) El Ipcva, especialmente creado por Ley 25.507 del año 2001 para fomentar el consumo de la “carne argentina”, ostenta una considerable inversión en libros, folletería, cursos, informes, capacitaciones en todos los niveles y apertura de mercados en el exterior. Promotor del trato humanitario del “ganado”, lanzó en el 2005 una publicidad de difusión masiva alrededor del concepto de que “la carne nos hace fuertes” (Ipcva, 2005). Valiéndose de la trillada concepción de su aporte nutricional, se leía en sus avisos publicitarios que “fortalece la industria nacional, alimenta la economía, nutre el empleo”. En el auditorio de este Instituto, donde entre otros lugares realiza jornadas de capacitación, el asesor privado dice que el tema es muy importante para los clientes del primer mundo: “Lo exigen nuestros clientes, nuestros competidores y también los vegetarianos” (Müller, 2012). Es momento de recordar que son numerosas las leyes que impulsan la cría de diferentes especies de animales no humanos para fines comerciales. En Argentina, por ejemplo, la ley nacional 23.634 de 1988 promociona, fomenta y desarrolla la cunicultura, encontrándose normas equivalentes en el nivel provincial y municipal. De igual modo la ley nacional 26.141 del 2006, para recuperación, fomento y desarrollo de la actividad caprina. La lista es larga. La adhesión por parte de las provincias a leyes nacionales significa, entre otros beneficios, la obtención de líneas de crédito para inversiones en emprendimientos individuales y comunitarios. En México, algunos estados tienen leyes muy fuertes de fomento a la ganadería, como Tabasco, donde recientemente se mató a un cerdo como parte de una protesta social (UnoTVNoticias, 2014). No es la primera vez que esto sucede.
- 3) La creciente inversión en la cría intensiva en el sector avícola y porcino es acompañada del fomento al consumo con campañas del tipo “Hoy Cerdo”, de la Asociación Argentina de Productores de Porcinos, que llegan con recetas, degustación en la vía pública, certeza nutricionales sobre sus ventajas, etc. Los vocablos de la barra de navegación del sitio específico remiten a recetas clasificadas con dedicatorias muy amigables: a los niños, a la abuela, a lo saludable...
- 4) El veterinario argentino presidente de la Asociación Latinoamericana de Bienestar Animal, L. Estol, en su artículo del año 2004 titulado “Los derechos de los animales”, dice que posiblemente sea sólo un tema ético en cuanto a tenencia responsable de animales de compañía, investigaciones de laboratorio, circo, espectáculos o zoológicos, pero que en su uso pecuario “también es un tema económico”. Promoviendo las llamadas 3Rs para el cuidado de animales usados en experimentos, dice en este mismo artículo que es prioridad cuidar a sus pacientes “...protegiendo sus necesidades, aliviando sus sufrimientos, promoviendo la salud pública y el avance del conocimiento científico” (Estol, 2004). A su vez, en la disertación que dio en la que es la mayor exposición de impulso

a la actividad pecuaria (Expoagro), probó contundentemente que los golpes, el amontonamiento en las jaulas y el mal noqueo los hacen sufrir innecesariamente, haciendo que se tiren 7 millones de kilos de carne a la basura porque está lo suficientemente perjudicada y no se puede procesar (Clarín, 2008).

- 5) Sin embargo, cuando se trata de hacer buenos números para ventas a frigoríficos provinciales, el feedlot es considerado como buena opción y, dice P. Visintin, el veterinario a cargo del negocio, posiblemente sea la única para “producir carne en la Argentina”. Así lo manifestó en nota sobre la inversión en uno de estos establecimientos de engorde a corral en Cortaderas, a 25 km. de Merlo, provincia de San Luis (Bártoli, 2008). Después de cinco años de gestión, finalmente la Unión Europea permite a la Argentina exportar “carne vacuna de Feedlot o engordada a corral”, y competir por la llamada Cuota 481, con arancel cero (Clarín, 2014).
- 6) En el año 2000 visitó nuestro país Temple Grandin, quien recibió un premio de la asociación animalista Peta por su contribución a la causa animal como diseñadora de mataderos, con motivo de exponer en el 46° Congreso Internacional de Ciencia y Tecnología de Carnes realizado en Entre Ríos. Según consta en el Informe Ganadero de ese año, Grandin manifestó:

Comencé diseñando corrales e instalaciones, que ya son un clásico, al punto que un tercio de los corrales de mi país se han hecho con diseños míos. Luego, me especialicé en manejo de los animales en feedlots y plantas de faena. En la actualidad, estoy asesorando a McDonald's en temas de bienestar animal. Esta empresa se ha fijado como meta constituir el benchmark o patrón global en esta materia, y ha impuesto a sus proveedores de materias primas de origen animal –carne, huevos– estándares rigurosos para erradicar el maltrato. Para quien piensa en números, el animal es una cosa más, que se puede sumar o restar, y por ende, sólo les interesa tener más animales por m², hora, corral, etc. Es un pensamiento industrial, cuantitativo. Por lo mismo, me he dedicado a cuantificar los resultados de mis propuestas, para que el management entienda las ventajas de trabajar el ganado con estos métodos.

La clave es que la picana esté allí pero no permanentemente en la mano del operador (camionero, operario), de modo que no se convierta en un instrumento de rutina. Hay que tenerla a mano por si hace falta, pero no en la mano sino colgada de la pared. Esto corta el hábito de mover a los animales a picanazos, que es muy difícil de evitar. Solamente hay que usar la picana sobre el animal que corta el flujo, dejando al resto que se mueva sin picanarlos (Zapiola, 2000).

En cuanto al manejo del “ganado lechero” Grandin no se contradice: si se los trata mejor habrá más ganancias. En su reciente conferencia en el 60th International

Congress of Meat Science and Technology, Icomst 2014, dijo en una entrevista para un diario argentino lo mismo que argumentara Bentham, aunque no fue su frase más popularizada:

Creo que debemos darles una buena vida a los animales de producción, pero ninguno de ellos habría vivido si no fuera por nosotros. Hemos criado al ganado. La gente olvida que la vida puede ser muy dura y que hay especies como los lobos que comen a sus presas mientras aún están con vida (Gimeno, 2014)⁴⁵.

- 7) En ocasión de la presentación de Grandin en Uruguay, en el 2008, la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal, de Argentina, muestra en su sitio web a la diseñadora mencionada, junto a Marcos Franco, médico veterinario asesor de la entidad. En la misma página leemos: “Sus permanentes aportes nos permiten ir perfeccionando las técnicas que optimizan la producción, en el caso de los bovinos, de cortes aptos desde el punto de vista sanitario y de la calidad” (Adda, 2014). La asociación dice luchar por los “derechos” del animal.
- 8) La dinámica entre el animal “de consumo” y las leyes de protección se muestran en su desgraciada dimensión social cuando los camiones que transportan animales rumbo al matadero tienen accidentes, de lo cual hay reiterados casos. En el 2002, en la ciudad argentina de Rosario, “Un grupo de habitantes de un asentamiento precario de la zona sur de esta ciudad mató y faenó el ganado que transportaba un camión jaula, que volcó...” (*Nación*, “Habitantes de una villa faenan vacas de un camión que volcó”, 2002). En el 2011, un camión que llevaba treinta vacas rumbo a un matadero de La Plata, Argentina, volcó y: “Algunos animales murieron por los golpes y terminaron en una faena callejera a los hachazos y mazazos, en el barrio de Melchor Romero. Otros ejemplares fueron *arrastrados con sogas y cadenas* por quienes decidieron llevarse a las vacas hasta sus casas” (*Clarín*, 2011). Un diario de Venezuela rechaza el maltrato que hizo “la turba” en un caso parecido y que: “... refleja la pérdida de valores de nuestra sociedad. Habitantes de comunidades aleñañas corrieron al lugar con machetes y cuchillos, descuartizaron a los animales y se los llevaron” (*Verdad*, 2014).

⁴⁵ La nota advierte que Grandin es una convencida de la contribución del bienestar animal para el funcionamiento eficiente, seguro y rentable de la producción. En su libro *Interpretar a los animales*, Editorial del Nuevo Extremo, 2006, recuerda que: “...cuando creé el sistema de contención de riel central miraba los cientos y cientos de animales que se arremolinaban en sus corrales. Me alteraba el hecho de que acababa de diseñar un matadero verdaderamente eficaz. Las vacas son los animales que más quiero.” A quien esto escribe lo que le altera es que Grandin llame amor a esta traición, por cierto tan rentable.

- 9) Las peleas de gallos, prohibidas en 1954 por la Ley penal de protección al animal, de alcance nacional, fueron legalizadas en algunas provincias argentinas como Tucumán, Misiones, San Luis y Santiago del Estero. A la búsqueda de la legalización en Corrientes, dice uno de sus propulsores en una nota titulada “Riña de Gallos: Competencia sana que debe ser legalizada”: “Cuando se realizan las riñas de gallo hay un reglamento que todos los aficionados nos ajustamos, se determinan las metodologías y como son los controles y como se debe realizar la actividad, tratando siempre de proteger al animal... [sic]” (*Provincia Digital*, 2014). En una nota del diario *Perfil*, del año 2007, se habla de los torneos que se hacen en territorio bonaerense pese a la prohibición penal nacional (Oprandi, 2007). En las leyes provinciales que las autorizaron, se prevé que los recursos producidos por el cobro de tasas por la actividad, previa deducción de una comisión a la autoridad municipal que haya controlado el acto, serán destinados a fines en beneficio de los humanos. Así, la ley 546 del 2006, de San Luis⁴⁶: “los destinará íntegramente en beneficio de las Instituciones Públicas cuyo fin sea la asistencia a personas con capacidades diferentes, en la forma que determine la Reglamentación” (*Infójus*, 2006). De manera similar procede la Ley 5574 de Santiago del Estero, del año 1986 y la 6048 de Tucumán, del año 1990.
- 10) Marcelo Vatta (Asociación Argentina para la Ciencia y Tecnología de Animales de Laboratorio, AAC y TAL), afirma que “un animal de laboratorio genera conocimiento y por lo tanto hay que darle un trato humanitario”. Por eso, y porque considera que debe continuarse la experimentación con animales, está en contra de los derechos animales y se manifiesta a favor del “bienestar” animal (Aizén, 2006)⁴⁷.
- 11) Natia Linneman, miembro de la Kopenhagen Purple Club, agrupación europea que reúne a las 100 boutiques de cuero y piel más importantes del mundo, dice que los grupos antipieles no tienen incidencia en el consumo de pieles, el cual está en crecimiento. Reconoce asimismo que la postura de no consumir animales “es muy respetable, pero implica un debate que va mucho más allá del uso de pieles. Para mí, lo importante es la calidad de vida del animal”. Y que: “en Dinamarca, tenemos una ley que le asegura buen espacio en los caniles, excelente alimentación y hasta juguetes para la estimulación. Estas condiciones, incluso, hacen al negocio porque sólo los animales bien tratados ofre-

⁴⁶ Declarada inconstitucional con efecto *erga omnes* en autos caratulados: “Asociación Civil Samayhuasi c/ Estado Provincial –DEMANDA DE INCONSTITUCIONALIDAD.” Expte. N° 06-A-07.

⁴⁷ Ver un análisis de la nota en: “Experimentadores unidos por el bienestar animal”, de mi autoría, en: <http://anyaboglio.com/experimentadores-unidos-por-el-bienestar-animal/>

- cen buena piel. Si están estresados gritan y se lastiman”. Termina el reportaje asegurando que un abrigo de piel es reciclable, “respetuoso con el ecosistema, porque no altera el equilibrio natural entre las especies” (Cipriano, 2009).
- 12) El gerente de la Federación Argentina de Comercialización e Industrialización de la Fauna se manifiesta en contra de la depredación y a favor del uso sustentable del recurso peletero a través de los criaderos. Afirma que la industria peletera utiliza animales de criadero en un 95%. Borsani declara en la misma entrevista que para que el cautiverio no sea nocivo para los animales “existen fuertes normas que los criaderos deben cumplir como el tamaño de los caniles, la alimentación y las condiciones de higiene.” Se declara partidario del bienestar animal y, respecto de los procesos de producción de las pieles, como los teñidos, los desgües y la contaminación, aclara que todas las actividades son contaminantes en mayor o menor grado. Para mostrar que a los criadores les interesa una producción “humanitaria”, recuerda que “... A las chinchillas, además, se les pone aire acondicionado y música funcional no porque el criador es bueno, sino porque la piel de otro modo no serviría” (Baggio, 2009). Es interesante remarcar que, según este ingeniero químico defensor del uso de piel obtenida de animales criados en cautiverio para este propósito, la cría de visones fue récord en el mundo en el año 2007, “con todas las normas que hay que cumplir: impositivas, de crianza, pese a que aún hay organizaciones que inventan cosas ilógicas como desollar un animal vivo, cosa que es imposible y cruel” (Baggio, 2009).
 - 13) En una entrevista publicada en *Clarín*, el biólogo Diego Golombek, quien ha publicado un libro donde calcula la manera de hacer del asado toda una ciencia, responde por momentos con tono gracioso a las preguntas que se le hacen, afirmando la anticientífica idea de que el asado nos “mejora como personas” (Martiniuk, 2014)⁴⁸.
 - 14) Las consecuencias de unas condiciones de vida abismalmente alejadas de las que les corresponderían según la especie, son presentadas como lo que veterinarios y cuidadores del zoológico tienen por objetivo a resolver porque, por ejemplo, dos osos pandas rojos, especie en peligro de extinción por la caza, la pérdida de su hogar y la endogamia, necesitan bajar de peso y ser inducidos a la reproducción, acción que se presenta como “una forma más de cuidarlos” (Peretti, 2014).
 - 15) El incremento de perros como “mascotas” impulsa negocios para perfeccionar la genética de animales de raza a través de un banco de semen para inseminación artificial que funciona en la provincia de Buenos Aires, y que provee mate-

⁴⁸ Ver un análisis de la nota en: “Tiempo para ser mejores personas”, de mi autoría. Disponible en: <http://anyaboglio.com/tiempo-para-ser-mejores-personas/>

rial a todo el país. Los perros sin hogar nunca se relacionan con este comercio. En el artículo se habla de beneficios tales como “la posibilidad de una mayor dispersión de rasgos genéticos deseables, y prevención de enfermedades” (De Santo, 2014).

Estos discursos circulan en una sociedad cuya lengua oficia como un poderoso instrumento para sostener la cosificación del animal no humano. Varían desde lo liviano y lo ficticio hasta lo indemostrable o ambiguo, desde aquello de que la vaca “nos da” la leche, a los epítetos que ridiculizan o desvalorizan a una especie –y a los “animales” en general, como el reverso de quienes poseen el logos–. “Bestia” es el rótulo para el asesino despiadado o para el poco inteligente o poco instruido. También los indígenas y los poco civilizados fueron considerados despectivamente “salvajes”: portaban el defecto de estar más cerca de lo animal que de lo humano.

Se manejan además mecanismos de coopción, lo cual significa adoptar premisas de los grupos de presión inconformistas por parte de aquéllos que resultarían perjudicados por el éxito de estos grupos. Al estilo de las greenwash respecto de los temas relacionados con la contaminación, se diseñan campañas publicitarias que propician la preocupación por los animales por parte de quienes los usan y comercian. Los experimentadores visten con delantales blancos a conejos, ratas, perros y monos en las fotografías que ilustran sus artículos pro-viviseccionistas, agrupándolos alrededor de la cama de un enfermo, porque “los animales de experimentación velan por su salud, agradezcamos su esfuerzo.” Se organizan espectáculos públicos de tortura para ayudar a los damnificados con lo recaudado. Los veterinarios manifiestan que el progreso de la ciencia y la tecnología permite la cría intensiva, obteniéndose más cantidad de carne gracias a la administración preventiva de antibióticos de última generación –los mismos que ya se han tornado inútiles para las mismas infecciones que antes combatían–, y los animales hacinados, dañados y muertos, se desdibujan en medio de la preocupación por un hambre mundial que la cría de animales para comida contribuye a forjar. Donaciones, preferentemente a niños carenciados. Concursos, con premios para visitar gratis las cárceles zoológicas o el espectáculo circense. Grandes carteles y costosos folletos, para contemplar a los animales felices pastando y disfrutando en libertad, quien se los está engullendo hecho picadillo. Preocupación ante los medios por la corrección administrativa de los papeles que formalizan el sometimiento, la tortura o el genocidio. Declaraciones pro-crecimiento económico del comercio cinegético que asegura que no está en peligro de extinción la especie a la que pertenecen los animales que van a masacrar. Fórmulas destinadas a que siga estimándose como ético lo legal, porque ya se empieza a notar mucho que, sobre todo en cuanto a los animales no humanos, lo injusto está permitido.

La protección animal en el discurso jurídico

El Derecho regula una realidad de explotación que aparece dulcificada en el discurso de la protección. Acrecentando distorsiones sucede que, en la evaluación de lo que la legislación aporta concretamente en beneficio de los no humanos, la ley proteccionista se analiza en forma aislada, como si no funcionara dentro de un conjunto de normas que fomentan, regulan y facilitan la perduración del sufrimiento y matanza de los animales. La sociedad humana descansa en lo que califico un holocausto en su eterno retorno, lo cual no puede hacerse sin el ejercicio de una violencia impuesta sin violencia.

Para la mayoría de los ordenamientos jurídicos el animal no humano es considerado un bien que está en el comercio. Según el artículo 2318 del Código Civil de Argentina (Infoleg, 2014): “Son cosas muebles las que puedan transportarse de un lugar a otro, sea moviéndose por sí mismas, sea que sólo se muevan por una fuerza externa, con excepción de las que sean accesorias a los inmuebles”. Las cosas que se mueven por sí mismas son los animales. Encontramos a) los animales susceptibles de apropiación del artículo 2527, “res nullius”, cosa de nadie: los animales de caza, los peces de mares, ríos y lagos navegables, los bravíos o salvajes y los domesticados que recuperen su antigua libertad.; b) los animales domésticos, “los que usualmente viven bajo la dependencia del hombre” según dice el artículo 391 del Esboço de Freitas, seguido por Vélez, el autor del Código Civil, están bajo el principio general del art. 2412, es decir que se les aplica las normas comunes a las cosas muebles y c) los animales domesticados, como por ejemplo un lobo que se encuentre bajo la dependencia de un humano y mientras conserve esta condición y no vuelva al estado salvaje, según reza en los artículos 2592 y 2593 del Código Civil⁴⁹.

Una línea de fuga para la dación de derechos legales básicos que los extraería de esta condición de cosas, se constituyó sobre la base de ciertos estudios que demuestran capacidades cognitivas similares a los humanos en especies tales como los grandes simios, los delfines y los elefantes. Por esta vía se quiere ingresar a los individuos de estas especies a través de la puerta grande de los derechos fundamentales que hoy sólo portan los seres humanos. Tendrían entonces el beneficio de la personalidad –representante legal de por medio–. Así que si un ser tiene un cierto grado importante de razonamiento, merece el mismo respeto que un humano. Si se nos parecen, podemos llamarlos personas, otorgándoles los debidos privilegios. Pode-

⁴⁹ Código Civil Argentino. Ver también: Artículo 2343 y ss. Y en el Libro Segundo, Título IX dedicado a las obligaciones que nacen de los hechos ilícitos que no son delitos, Capítulo 1: De los daños causados por animales.

mos, si es que queremos, porque el contrargumento explica que no es lo mismo, no es como si fuera una “verdadera” persona, término que en el lenguaje común se asimila al de “ser humano”. Mientras se discute el alcance de estas capacidades que no dan a lugar a dudas éticas cuando se trata de humanos, se sigue asesinando a estas personas en sus hábitats naturales, esclavizándolos, sometiénolos y torturándolos en zoológicos, circos y laboratorios. Si la sintiencia sólo invoca hoy una regulación “humanitaria” de su uso, pretender salvarlos exigiéndoles mayor parecido con el humano resulta un camino por demás antropocéntrico, particularidad aprovechada desde el bando contrario al defensor de derechos para los animales con el fin de señalar la incongruencia que brota de su especismo. Así hace por ejemplo Adela Cortina (2009) –refiriéndose al Proyecto Gran Simio–, quien por lo demás escribe todo un libro indignada por la posibilidad de que se destinen recursos para otros que no sean los seres humanos, “únicos seres con dignidad”.

Otra línea de fuga se articuló con la incorporación de la protección a nivel de la Constitución o proyectando el cambio de denominación en la legislación civil, para que se los considere seres sintientes en vez de cosas, lo cual impulsaría, según se entiende, la posibilidad de una mayor eficacia en la aplicación de las reglamentaciones de bienestar animal. Así, por ejemplo, el artículo 120 de la Constitución suiza establece que ésta deberá tomar en cuenta la dignidad de los seres vivos y el artículo 641 del Código Civil suizo afirma que los animales no son objetos.

Aunque la norma proteccionista declare proteger la vida y bienestar de los animales o el respeto por la fauna silvestre, al no proteger los intereses básicos de los animales no humanos, perfila sólo la reducida esfera donde una minoría, y con grandes limitaciones, es objeto de cierta protección debido a su calidad de ser sensible, a su cercanía con lo humano y familiar o a su pertenencia a la naturaleza “en peligro”. Desde lo ecológico se establece el cuidado del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad como bienes a proteger, lo que lleva a la tutela de la especie en peligro o del ecosistema en su conjunto, sacrificándose individuos animales de una especie si se lo juzga necesario para el equilibrio del ecosistema.

Tomaré básicamente dos leyes para ejemplificar la consolidación de la esclavitud animal bajo el esquema de la protección, mencionando otras con similar discurso. Con la primera, la ley penal argentina 14.346 de Protección Animal, se mostrará el antropocentrismo especista del discurso legislativo, lo cual era muy atendible para el año en que se promulgó pero que hoy sigue latente en las deliberaciones para su reforma o para el caso de otras normas proteccionistas, quedando en evidencia la distancia que aparece, tanto entonces como ahora, con la realidad que soportan los no humanos. Con la segunda, la ley de Protección Animal del Distrito Federal, de México –donde también está penalizado el maltrato y la crueldad–, se apuntará directamente

a ese texto legal. En ambos casos se constatarán los deslizamientos y representaciones que inducirán a la ficción del *doblepensar*.

Ley 14.346/54 de Protección al animal, Argentina

Se ha dicho que considerar la posibilidad de maltratar o ser cruel con los animales que tipifica la ley penal es una contradicción con la calidad de cosa que le asigna el Código Civil. Si así parece en términos de lenguaje común, no es lo que surge al evaluar el horizonte normativo en su conjunto. De hecho, en relación a la primera ley de protección y bienestar para animales domésticos sancionada en una provincia de Argentina, Chaco, la diputada autora del proyecto había señalado que, si bien para el Código Civil son bienes con valor económico, para los derechos animales que hoy se propician, son “seres sintientes no humanos, es decir –puntualizó– la pregunta que debemos hacernos no es si pueden pensar o razonar, sino si pueden sentir o sufrir...” (NP, 2014), por lo que con esta insignia benthaminiana, el artículo primero declara que la ley tiene como objeto regular la protección y el bienestar de los animales domésticos, “bien sean productivos o de compañía, como los animales para experimentación y otros fines científicos”. Este asunto despuntará mejor al analizar el bien jurídico protegido.

La teoría del bien jurídicamente protegido, que sirvió para contener los desbordes del *ius puniendi* del Estado, sigue en vigor a pesar de las diferentes críticas que ha tenido, por ejemplo desde el funcionalismo de Günther Jakobs⁵⁰. Siguiendo a von Liszt, se trata de un interés vital para el desarrollo de los individuos de una sociedad determinada, que adquiere reconocimiento jurídico: “El orden jurídico no crea el interés, lo crea la vida, pero la protección del Derecho eleva el interés vital a bien jurídico (1999: 6). Sólo serían válidas las normas que sancionen acciones que vulneren estos bienes, descontando las acciones que no dañen a otros o los pensamientos o creencias de índole religiosa, política, moral, etc. Entre sus funciones está la de ser un criterio para la determinación de la pena a aplicarse.

¿Cuál es el bien jurídicamente protegido en el caso de la ley penal? Según las distintas legislaciones, la doctrina mayoritaria considera que se puede tratar de delitos contra los humanos, sea que se afecte:

⁵⁰ Jakobs entiende que la función del derecho penal no es la protección de un bien jurídico sino reafirmar la vigencia de la norma. Al derecho penal le interesaría que una persona no ataque a otra, no el bien jurídico vida, que puede destruirse por muchas causas naturales. Ver Jakobs, Günter, “¿Qué protege el derecho penal: bienes jurídicos o la vigencia de la norma?”, 2003, Libro homenaje al profesor Günther Jakobs. *El funcionalismo en el Derecho penal*, Bogotá, Colombia.

- a) la moral pública o las buenas costumbres (Hefendehl, 2007: 17). De igual modo Roca Agapito, para quien el titular del bien jurídico “es el hombre lesionado en sus sentimientos por presenciar los malos tratos” (Pérez, Ruiz, & Sánchez, 2008: 185).
- b) el interés moral de la sociedad en pos de prevenir la crueldad contra humanos. Señala Zaffaroni que si así fuera se convertiría en un “tipo de sospecha, porque en realidad no lesiona ningún bien jurídico, sino que crea la sospecha de que puede lesionarlo” (2012: 53)⁵¹. Estaríamos ante un indicio de la “trilogía fatal” que con su aparición alerta acerca de los perfiles criminales señalados por el FBI⁵². Al respecto, el mencionado criminólogo Piers Beirne, sin negar una conexión entre violencia contra animales humanos y no humanos, advierte la falta de comprobación de esta teoría y dice que:

La relación entre el abuso de animales y violencia interhumana seguramente debe ser observada no sólo en las biografías personales de aquellos individuos que abusan o descuidan animales sino también en aquellas prácticas sociales institucionalizadas donde el abuso animal es rutinario, generalizado y con frecuencia definido como socialmente aceptable (2004: 16).

- c) el medio ambiente o la naturaleza de la que los no humanos forman parte, de naturaleza antropocéntrica entendido como el “conjunto de obligaciones de carácter bioético que tiene el hombre para con los animales” que llevaría a “tratar a los mismos con benevolencia y no maltratarlos, ni física ni psíquicamente, ni menos aún matarlos o exterminarlos con crueldad e injustificadamente” (Higuera, 1998: 349).

La doctrina minoritaria, en cambio, entiende que el bien jurídico protegido es la integridad física de los animales no humanos. Afirma Zaffaroni: “el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester

⁵¹ Esta misma línea de pensamiento, ha llevado a sugerir que matar animales provee de una salida a los impulsos criminales, que de otra manera podrían ser dirigidos hacia las personas. Así por ejemplo, James A. Swan, en su libro *In defense of Hunting*, Harper Collins, New York, 1995.

⁵² En las discusiones respecto a la sanción de una ley que pene la muerte de un animal doméstico con crueldad, en Uruguay, el presidente de la Comisión Nacional Honoraria de Bienestar Animal afirma: “*El tema del bienestar animal no es solo por el animal, sino que estamos de alguna manera haciendo prevención de casos más graves y de casos que tienen que ver con personas.*” Las declaraciones vertidas en esta entrevista ilustran lo sostenido en el presente ensayo. Recuperado de: <http://www.elobservador.com.uy/noticia/274246/el-98--de-los-asesinos-seriales-empezaron-matando-animales/>

reconocerle el carácter de sujeto de derechos” (2012: 54). Dice Roxin criticando esta postura que, al no tener derechos subjetivos, no puede reconocerse la vida y la integridad física de los animales como bienes jurídicos (Hefendehl, 2007: 17).

Por último, para quienes encuentran que los tipos penales protegen bienes jurídicos complementarios además del principal, el bien jurídico protegido es pluriofensivo y de naturaleza colectiva (Despouy & Rinaldoni, 2013: 37-39).

Para ahondar en este tema, visitaremos las bambalinas de la ley 14.346, tal cual constan en las actas de la 34^a Reunión, Cámara de Diputados de la Nación y la 37^a Reunión, Cámara de Senadores de la Nación, 22 y 24 de septiembre de 1954, respectivamente.

El proyecto original de Benítez, habiendo sufrido algunas modificaciones importantes –entre otros ajustes, se voló de un plumazo la prohibición de la caza deportiva–, seguía su tratamiento deliberativo. El máximo de la pena se había ajustado al artículo 183 del código penal vigente, que sanciona con el máximo de un año a los que destruyeren, inutilizaren, hicieren desaparecer o de cualquier modo dañaren las cosas muebles, inmuebles y animales total o parcialmente ajenos. Al tipificar los malos tratos y la crueldad como delitos se buscaba, en el decir de Raúl C. Bustos Fierro, “prevenir la ejecución de esos actos degradantes e indignos de la conciencia humana” sentando un principio general pero sin extremar la protección, pues “se correría el fácil riesgo de que al reprimir cualquier tipo de actitudes del hombre frente a los animales, se convirtiese a la ley en una verdadera fábrica de delincuentes” (Diputados, 1954: 1742). Agrega el diputado que:

como ha dicho muy bien su autor este proyecto de ley tiende a defender substancial y concretamente antes que nada el patrimonio moral del pueblo, vale decir, reprimir aquellos actos ‘que la cultura y la moralidad públicas consideran como delitos contra el sentimiento social propio de un pueblo civilizado y son susceptibles –como dice el autor del proyecto–, en virtud de tristes leyes imitativas, de fomentar en el hombre instintos o impulso de crueldad hacia sus mismos semejantes’ (1954: 1742).

Los diputados temían que este proyecto pudiera afectar a la ganadería, por eso señalaron como peligrosas ciertas disposiciones que, en el decir de Carlos H. Perette, “permitirían hacer de este estatuto un régimen sumamente perjudicial para los propios intereses del país” (1954: 1744). La idea era que el derecho de propiedad que les correspondía no significaba, en palabras de Rodolfo A. Weidmann, “que el propietario de los animales disponga, use o abuse de ellos incurriendo en actos de crueldad o de mal trato” (1954: 1747). Respecto de la vivisección, el médico y diputado Alfredo G. Ferrer Zanchi había querido en su propio proyecto que en princi-

pio se podría utilizar sólo batracios, saurios o reptiles, necesitándose la autorización de una Junta Nacional de Protección a los Animales para utilizar otros animales, pero lo importante es que la vivisección, dice, “a veces es necesaria porque se sacan grandes enseñanzas y representa gran utilidad” (1954: 1751). Y ¿cuál sería el sujeto pasivo del delito? ¿Podría serlo el animal, o sea, la víctima, como lo denomina la ley respecto al delito de maltrato? Según Ventura González:

es la colectividad, y el bien jurídico que se vulnera con los actos de crueldad o los malos tratos que se inculpan, es ese sentimiento de humanidad, si se puede decir, hacia los animales. Es ese sentimiento de moralidad pública, según lo dice el autor del proyecto en su exposición de motivos, sentimiento social propio de una comunidad civilizada (1954: 1754).

Ya en Senadores, quedó establecido que, debido a que sólo las personas pueden ser titulares de un bien jurídico, sólo el hombre, las personas jurídicas, el Estado y la comunidad pueden ser sujetos pasivos de un delito. Así, dice José G. De Paolis que “en el delito que estudiamos el sujeto pasivo es la comunidad y el bien jurídico que se protege es el sentimiento de piedad o sentimiento subjetivo de humanidad para con los animales (1954: 784). Agrega que nada que sea del interés económico del país y a la industria ganadera:

podría quedar sancionado por los alcances de esta ley, siempre que no se tratara de una crueldad o de un maltrato innecesario. Si el hecho se comete con intención cruel o de maltratar, si no está dirigido a conseguir un fin superior, ese hecho será punible; de lo contrario, no (1954: 785).

También en Senadores se da por sentado la necesidad de usar animales en experimentos porque se trata “... de elegir entre encontrar los medios para la salvación de los seres humanos o decidirse por su sacrificio...” (1954: 785).

Queda claro cuál fue el bien jurídico que tuvieron en mente los legisladores de la 14.346⁵³. Y así se sancionó finalmente la ley dejando constancia, entre otros aspectos, que la enumeración de los artículos 2º y 3º tiene carácter taxativo y que la figura delictiva protege el sentimiento moral y ético de la comunidad argentina,

⁵³ La moral pública alude hoy a un concepto muy diferente del de aquella época, cuando se consideraba que determinados actos, *incluso* aunque fueran realizados en forma privada, podían igualmente afectarla. No es así en la actualidad, por eso dice Zaffaroni que no puede ser el bien jurídicamente protegido porque no alcanzarían a “*los actos de crueldad realizados en privado*” (2012: 52).

en defensa y protección de los animales (Senadores, 1954: 786). Una ley que no sólo no sirvió para proteger a los animales no humanos sino que bajo su amparo aumentó el uso y la destrucción tanto de los domésticos como de los salvajes. Se promulga el 27 de octubre de 1954 y se publica el 5 de noviembre en el Boletín Oficial.

El bien jurídico protegido se puede analizar según la legislación de que se trate, pero estará siempre atravesado por la posición tomada en el ámbito ético. El animal no humano podría ser sujeto de derechos, pero es una cosa/ser sintiente comercializable viva o muerta. Excedería los límites de este texto la fundamentación de la posibilidad de ser sujeto de derechos. Ahora la pregunta a plantear es de qué derechos se habla al remitir al sujeto de derechos como el bien jurídico protegido por esta ley. En realidad estamos hablando del “derecho” a sufrir dentro de lo necesario, a ser matado pero por “necesidad”, o ser dañado pero sin crueldad, estado subjetivo que remite al dolo. O sea, “derechos” en el sentido perfilado por el regulacionismo, bajo el reclamo del *doblepensar* y de la suscripción a un concepto de integridad y valoración de la vida no humana muy diferentes de lo que entendemos cuando se trata de seres humanos. Porque la protección no es dada al sujeto no humano, sino a un modelo/imagen de humano civilizado que rechazaría el daño, la tortura, la matanza por diversión o perversidad, pero no para beneficio propio. Un humano que no debe ser inhumano al usar a los otros animales, los cuales tienen “derecho a ser protegidos.” Un humano que debe ser humanitariamente especista.

No sólo que la mayoría del sufrimiento y matanza de millones de animales no es alcanzada por la ley 14.346, sino que incluso sus requerimientos y efectividad hacen que la mayoría de las infracciones no sean juzgadas, además de la dificultad en la obtención de las pruebas. La jurisprudencia a la que ha dado lugar revela que ante la presencia de intereses contrapuestos sopesados al interpretar la ley, los no humanos siempre pierden⁵⁴.

Así, por ejemplo, en un caso del Juzgado Correccional de Tartagal, Salta, encontramos que el acusado, con “afinidad a la caza deportiva”, mató al perro del vecino con dos tiros de escopeta. Shado era un cachorro de ovejero alemán que entraba al gallinero donde el imputado criaba gallinas. En la sentencia, que no hace falta comentar, se estableció:

⁵⁴ Un Informe estadístico de la Ley 14.346, del Ministerio Público Fiscal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, señala que durante el año 2010 concluyeron 233 procesos (el 79% iniciados por denuncias), de los cuales un 86% culminó con el archivo (con un 78% por atipicidad o falta de pruebas), un 8% se recalificó como falta, y el 6% restante corresponde a elevaciones a juicio, suspensiones del proceso a prueba y mediación.

... los animales son vulnerables, indefensos y están completamente a la disposición de los seres humanos. Los que dañan el bienestar de los animales deben poder ser acusados de violaciones de los derechos que les concedamos legalmente a ellos, y los derechos concedidos por la Ley 14.346 son los de no hacerlos víctimas de los actos de crueldad, y en autos el primer disparo ya configuró un acto de crueldad. No conforme con ello el acusado volvió a disparar por segunda vez, y con ese comportamiento buscaba matarlo por el sólo espíritu de perversidad (artículo 3° inc.7° Ley 14346).

... se aplica una pena de 7 (SIETE) Meses de PRISION DE EJECUCIÓN CONDICIONAL y multa de \$1.000 (un mil pesos) pagado en el monto total o en 10 (Diez) cuotas de \$100 (pesos cien) cada una, art. 21 y 64 del C. Penal, correspondiendo en consecuencia imponérsele como regla de conducta por el plazo mínimo de ley a fijar residencia y ser controlado por el Patronato de Liberados, (art. 27 bis6 inc.1°), también se le impone la obligación de recibir capacitación en lo referente a la reglamentación sobre armas (art. 27 bis último párrafo), atento que se avizora en el acusado su afinidad a la caza deportiva, lo mencionó en la audiencia y se observa in visu en su persona ya que portaba un collar de colmillos de animales⁵⁵.

Por último: si bien esta ley incluye animales domésticos y silvestres, en materia de conservación de la fauna silvestre rige específicamente la ley 22.421 de 1981. Los delitos que establece penalizan la caza en campo ajeno sin autorización o en el propio si son especies en peligro. El bien protegido es ahora el medio ambiente, del cual los animales formarían parte. Claramente no lo es el individuo no humano por sí mismo. Al igual que la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (Cites), vigente en Argentina desde el 8 de abril de 1981, al transmitir la idea de que protegerá a los animales si la especie está en peligro de extinción, enseña entonces que toda la explotación y matanza que reciban quienes no pertenezcan a una especie en peligro es moralmente aceptable. Quiero señalar la presencia de un artículo como el 19, por sus implicancias socio-económicas y la presencia del Estado impulsando actividades de explotación animal:

Artículo 19. – La autoridad nacional de aplicación y las de las provincias adheridas al régimen de la presente Ley, deberán adoptar –con el objeto de promover la protección, conservación y aprovechamiento de la fauna silvestre– medidas para fomentar, entre otras, las siguientes actividades:

⁵⁵ Juzgado Correccional y de Garantías y Menores 2° Nominación, Tartagal, Salta. Expte. N° COR -12994/11. Autos: “Olguín, Néstor Hugo, daños y tenencia ilegal de arma de fuego de uso civil, Cuellar, Luis Fernando”, 18/10/2012.

- a) Preferentemente el establecimiento de reservas, santuarios, o criaderos de fauna silvestre autóctona con fines conservacionistas.
- b) El establecimiento de cotos cinegéticos oficiales y privados, jardines zoológicos y reservas faunísticas con fines deportivos, culturales y/o recreativos turísticos, que podrán tener propósito de lucro.
- c) La crianza en cautividad de especies silvestres, con fines de explotación económica. (InfoLeg, 1981)

Ley de Protección animal del Distrito Federal, México

El Código Penal para el DF prevé los delitos de maltrato o crueldad en contra de animales no humanos como delitos culposos. La última reforma del artículo 350 Bis y del 350 Ter castiga los actos de maltrato o crueldad, sean intencionales o por omisión o negligencia, en contra de cualquier especie animal no humana.

¿Y qué son actos de maltrato o crueldad? El Código remite a la Ley de Protección a los Animales del DF (Aldf, 2002), que comienza por atribuir al Gobierno en general el deber de implementar programas para difundir “la cultura y las conductas de buen trato y respeto a los animales”. Se refiere a garantizar “los derechos a todos los animales del Distrito Federal”.

¿A quiénes va a proteger esta Ley? Pues en el artículo 2 determina que los animales del DF, excepto sean plaga, incluyen a los “domésticos; abandonados; ferales; deportivos, adiestrados; guía” y –titulando la servidumbre específica– “para espectáculos; para exhibición; para monta, carga y tiro; para abasto; para medicina tradicional; para utilización en investigación científica; seguridad y guarda; animaterapia; silvestres y acuarios y delfinarios.”

El artículo 3 decreta el derecho que la Nación “ejerce sobre los animales silvestres y su hábitat como parte de su patrimonio natural y cultural, salvo que se encuentren en cautiverio.” Prohíbe la caza en el DF pero dice que las autoridades del DF deberán “auxiliar a las federales para aplicar las medidas necesarias para la regulación del comercio de animales silvestres, sus productos o subproductos...”

El artículo 4 define entre otros conceptos a los Centros de control animal, asistencia y zoonosis, destinados “para la captura y sacrificio humanitario de animales abandonados o ferales”. La mal llamada “eutanasia” está absolutamente legalizada, dando al dueño del animal 3 días para reclamarlo, pudiendo ser otorgado en adopción o “sacrificado humanitariamente si se considera necesario” (Artículo 32).

El punto XXVIII del mismo artículo 4 define al maltrato como “Todo hecho, acto u omisión del ser humano, que puede ocasionar dolor o sufrimiento afectando el

bienestar animal, poner en peligro la vida del animal o afectar gravemente su salud, así como la sobreexplotación de su trabajo”.

El punto XXIX acepta que una mascota puede ser “un ejemplar de una especie doméstica o silvestre utilizado como compañía y recreación para el ser humano”. Luego define, en el punto XXXII Bis 3, a los “Procedimientos Eutanásicos”, como el sacrificio de animales al que se practica “con métodos humanitarios.” Y en el punto XXXV define el sacrificio humanitario, como el que se hace “en cualquier animal de manera rápida, sin dolor ni sufrimiento innecesario...”. Aparecen otros conceptos y actividades que, por ende, da por aceptados: sobrepoblación canina y felina y vivisección. En el punto XL define el trato digno y respetuoso, al que deberemos leer con la dinámica del *doblepensar*.

Curiosamente el artículo 5 habla de un crimen contra la vida en relación a todo acto que implique la “muerte innecesaria o injustificada de un animal”. Y dispone que “El cadáver de todo animal debe ser tratado con respeto”.

La ley establece en el Capítulo VII la obligación de toda persona física o moral de brindar un trato digno y respetuoso a cualquier animal para luego definir los actos de crueldad y maltrato, con excepciones que dejan a salvo el uso en ritos y usos tradicionales, corridas de toros, novillos y becerros, y peleas de gallos.

El artículo 46 asegura el futuro de la vivisección prohibiendo la práctica para enseñanza primaria y secundaria. Como declara que ningún alumno(a) podrá ser obligado(a) a experimentar con animales contra su voluntad, está dejando que universitarios tengan libre elección del método de enseñanza.

El artículo 50 dice que el “sacrificio” deberá ser “humanitario.” Y el artículo 51, que ese sacrificio humanitario, excepto en el caso de un animal destinado al consumo, “solo podrá realizarse en razón del sufrimiento que le cause un accidente, enfermedad, incapacidad física o trastornos seniles que comprometan su bienestar animal” para exceptuar a continuación a los animales sacrificados con fines de investigación científica y los que “se constituyan en amenaza para la salud, la economía, o los que por exceso de su especie signifiquen un peligro grave para la sociedad”.

De esta manera, se estará esperando que el Estado haga valer los declarados derechos en los casos en que sus violaciones lleguen a los tribunales. Casi todo el daño real que soportan por causa humana caerá fuera de la condena legal. Así, el discurso legal proteccionista convierte un conflicto ético y de justicia en el conflicto jurídico que no es.

Intersecciones discursivas

Como violencia institucionalizada, la esclavitud animal se ejerce por el orden establecido, el cual no se identifica con el Estado —ni menos con el gobierno de turno— sino con las instituciones políticas, económicas, jurídicas, culturales y sociales en general. Es, entonces, una violencia de las estructuras, las cuales se convierten en estructuras injustas. Esta violencia es la causante de la mayor parte del dolor y del daño que nosotros los humanos, agentes morales, les provocamos a los otros animales, sean provenientes tanto de castigos como de privaciones. No todos los dolores dañan y “no todos los daños duelen” (Regan, 1983: 97).

Como vimos, la aceptación masiva del uso de los otros animales se acopla cómodamente con la sedación del discurso “proteccionista”, con o sin ley en mano. La variedad de antiguas y nuevas propuestas para comercializarlos da cuenta de los discursos que se han negociado. Los fundamentos y objetivos de estas leyes guardan relación de connivencia con los variados discursos que interseccionan en la degradación cotidiana del animal convertido en mercadería. Entre ellos, el de la publicidad que induce a su compra e invita a participar en las variadas actividades que los utilizan. A la hora de jugar y entretenerse, las desigualdades sociales aparecen en las elecciones: el circo o las carreras de caballos. Pero todos se los comen. La omnipresencia del poder sobre los no humanos se oculta en el lenguaje de la supuesta protección, recordándonos la violencia simbólica de la que habla Pierre Bourdieu:

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural... (1999: 224-225)

Esto es lo que hace tan difícil el quiebre del sentir/pensar especista: las normas institucionalizan una creencia. Creer la mentira es crear la verdad. La verdad derrotada es en realidad convertida en una no-verdad. Los espacios formativos se modelan con un determinado modelo de producción y distribución de alimento, un determinado paradigma nutricional y encumbran una tecnociencia que utiliza al animal como objeto de laboratorio y, además, lo convierte en quimera.

Asociado a la adquisición de afecto, nos solicita un pedido de “respeto” un cartel colocado en la vidriera de una conocida veterinaria y *pet shop* del barrio Las

Cañitas, en Belgrano, Ciudad de Buenos Aires: “Por favor, no golpee el vidrio. No asuste a los cachorros. RESPÉTELOS!!!”. Detrás, gatitos a la venta se movilizan notoriamente agitados mientras rasgan con sus frágiles patas delanteras los barrotes de la pequeñísima jaula que los encierra. Una conocida marca de alimento balanceado, donde acabaron desecados los cuerpos de otros mamíferos o aves, completa el escenario avisando que “Estos cachorros son alimentados con...”⁵⁶.

Podríamos creer que el Día del animal, festejado el 29 de abril en Argentina, se registra en los medios dando cuenta de que pocos pueden festejarlo. Pero no. Y no estoy remitiéndome a unos cuantos años atrás, cuando era día de “bautismo” de “mascotas”. Una extensa nota de la revista *Viva*, que data del 2011, centraliza los homenajes en el compañero incondicional y resulta en definitiva una oda a la zooterapia: otro uso reivindicatorio del animal manipulado hasta para generar dinero por lo que es capaz de hacer con su simple presencia. Es más, en la nota se critica la Ley 11.477 de Pesca de la provincia de Buenos Aires, que regula los oceanarios, no permitiendo el contacto de mamíferos marinos con humanos. El veterinario del circense Mundo marino se queja de esta ley absurda que no permite, como sucede en otros países como México, EE.UU. o Alemania, la terapia con delfines (Erbiti, 2011:58). En el mismo número de la revista se informa sobre la cada vez mayor contratación de animales para actores y se registra el típico artículo pro-ventas dedicado a la moda para “mascotas”, mientras millones de perros y gatos sufren el desamparo de la calle, del encierro, de la persecución, o son envenenados, o son matados bajo el eufemismo de “eutanasia”, como parte del control de la denominada “sobrepoblación” que nunca alude a los que se multiplican por la cría comercial.

Las campañas de la Asociación Argentina de Porcicultura han conseguido su objetivo. “Hace 20 años, cada argentino comía 5 kilos de carne porcina al año mientras que el 2013 cerró con un récord: cada argentino ya come, en promedio, 10,3 kilos de cerdo al año” (Sousa Dias, 2014). O sea que en 20 años se duplicó el consumo, dejando atrás la idea de que tiene mucha grasa o es fuente de enfermedades. Lo avalan no sólo los que lo cocinan sino los especialistas del área de producción porcina de la Facultad de Ciencias Veterinarias y de las Escuela de Nutrición de la UBA. El discurso social se asienta como “verdadero” cuando lo dicen “los que saben”. La nota se complementa con la cita que había hecho dos años atrás la presidenta de Argentina: “Es mucho más gratificante comerse un cerdito que tomar viagra” (Sousa Dias, 2014).

Las Facultades de Veterinaria son lógicamente un gran centro de enseñanza de la cosificación del animal no humano. La Facultad de Agronomía de Buenos Aires no

⁵⁶ Puede verse un registro fotográfico del cartel aquí: <http://anyaboglio.com/reconfigurando-el-concepto-de-respeto/>

se queda atrás. El área de Turismo rural, por ejemplo, dicta un Seminario denominado: “Consideraciones para el diseño y explotación de un coto de caza”, donde no sólo se habla de los beneficios de la explotación de un campo como coto de caza sino que también apela a los argumentos de la caza terapéutica tan usado por los ecologistas, haciendo alusión a los beneficios de la caza para mejorar las especies y aumentar su cantidad. Las estrategias de comercialización también son acompañadas, en el temario, con la utilización de las carnes de caza, sus virtudes y los tabúes de la cocción (Agronomía, 2014).

La esperanza de cambio también alcanza proyectos de enseñanza, como el presentado en el 2014 para la provincia de Buenos Aires, (D-1500/14-15-0), con el fin de educar a la sociedad contra el maltrato y la crueldad animal. En virtud del artículo 2, se entiende por maltratos y actos de crueldad a “todo comportamiento, en forma de acto u omisión, intencional, tendiente a proporcionar y causar daño, dolor innecesario, sufrimiento o estrés al animal, sea éste doméstico o silvestre, según la especie, poniendo en peligro la vida del animal o afectando gravemente su salud” (Amendolará). Será “el Estado, a través de la Dirección General de Cultura y Educación de la provincia de Buenos Aires” quien esté a cargo de la formación docente, lo cual hace pensar cuál será el espacio permitido para la enseñanza de una posición liberacionista. Podemos suponer que el Consejo Asesor que se crea por el artículo 9, integrado por veterinarios de la Facultad de La Plata y representantes de organizaciones proteccionistas, y con importantes funciones de control del proceso de enseñanza, tendrá mucho que decir al respecto.

Retomé estos nuevos ejemplos para introducir el tema de la ideología, concepto infinitamente analizado, que como una atmósfera recargada habita al Derecho en la cuestión animal. Dejando de lado la concepción crítica o negativa, Teun van Dijk define la ideología en su concepción descriptiva o neutra como “base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo”, aclarando que su noción es compatible con un análisis crítico de las “malas” ideologías, como las de dominación de clase, racismo o sexismo, o sea, las que niegan, ocultan, legitiman o controlan la diferencia social. Pero ¿quién “inventa” las ideologías? Muchas vienen de arriba hacia abajo, a veces provienen de unos pocos pensadores individuales pero para para entrar en esa definición, “debe ser compartida socialmente” (2000: 221)⁵⁷.

⁵⁷ La concepción más generalizada es la que se asocia a Marx, aunque este sentido peyorativo le fue asignado por Napoleón Bonaparte, quien quería desacreditar a los “ideólogos” que consolidaban un sentido positivo como parte de la “ciencia de las ideas”, con Destutt de Tracy y la Escuela de los Ideólogos. Con este sentido aparece en otras teorías como los estudios poscoloniales, los estudios *queer*, el feminismo y el multiculturalismo, entre otros. Ver: Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 1997: 96-102. En la crítica a *La*

Siguiendo a Teun van Dijk, las áreas más apropiadas para investigar la ideología son la cognición, la sociedad y el discurso. Y aunque los discursos “no son las únicas prácticas sociales basadas en la ideología, son efectivamente las fundamentales en su formulación y, por lo tanto en su reproducción social” (van Dijk, 2000:19). Tomando la noción de discurso en sentido amplio, inclusiva de todos los dispositivos a través de los cuales fluyen las ideas, asistimos a la presencia de una mayúscula devaluación y uso del animal no humano. El “discurso de la especie” da forma y legitima la diferencia que destina lo animal a su identificación con la “vida sacrificable” (Wolfe, 2012), inmerso en un sustrato biopolítico de intervenciones que deciden los avatares del nacer, enfermarse, reproducirse y del cómo y cuándo morir de acuerdo a los saberes tecnocientíficos politizados⁵⁸. La distinción humano/animal se redefine en la distinción *Bíos/Ζοέ*, sin equiparación de ambas duplas, lo que se evidencia en una protección jurídica que se sostiene en un cuerpo social donde sí se admiten –aunque sin confrontar su mercantilización– los reclamos relacionados con el animal doméstico ligado al círculo de los más cercanos, los animales familiares. Éstos no son “tan animales” –merecen los millones de pesos que genera su inclusión en el círculo ético– y acaso burlándose de Heidegger también mueran, como los humanos, en vez de sólo dejar de existir. Así que mientras se intenta dar algún tipo de empoderamiento a los no humanos a través de líneas de fuga que los extraigan del estatus jurídico actual, se refuerzan los parámetros de la teórica antropocéntrica que nos llevó a una crisis mundial sociopolítica-ambiental donde naufragan los “derechos”. Pero el discurso social predominante es un hecho histórico, producto de largos procesos durante los cuales se instrumentalizó el poder sobre quienes nunca pudieron defenderse por sí mismos. Las reflexiones asociadas a la abolición de la esclavitud animal y a la consideración moral de los intereses de los otros animales –incluido el de seguir viviendo– suelen por lo tanto desdibujarse, pasando inadvertidas, reduciéndose su radical disconformidad a la idea de “lo pensable”, en una suerte de sobreimposición denominada *alegoresis*, o sea la “proyección centrípeta de los textos de toda la red sobre un texto-tutor o un corpus fetichizado” (Augenot, 2010: 26). Mientras tanto, las especies se revelan como lo que son: construcciones abstractas que se disuelven. Lo “característicamente humano” es hallable en lo no humano.

La discriminación moral arbitraria de la animalidad no humana se reproduce en las interacciones entre el poder –principalmente económico– y la significación instalada. David Nibert señala que el especismo, al igual que el racismo o el sexismo,

ideología alemana, Althusser señala que la ideología es inherente al sujeto, pues el hombre es el animal ideológico por excelencia.

⁵⁸ Ver al respecto: Agamben, Giorgio. *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

no responde a prejuicios o simplemente a discriminaciones. Un análisis institucional revela que son ideologías. Y, para el caso, en su concepción negativa. Así, Nibert desarrolló una teoría trifactorial para dar cuenta de la opresión sostenida por diferentes fuerzas sociales que se potencian entre sí. Primero, la opresión es la noción de explotación económica o competición: el grupo percibido como diferente será explotado o discriminado si de ello se obtienen beneficios económicos y se tiene poder suficiente para hacerlo. Aquí surge el segundo factor, la desigualdad de poder: el grupo dominante controlará al estado, el cual aportará su propio poder y violencia para reforzar la explotación. El tercer factor es la manipulación ideológica que lleva a que se vean como de todos los intereses que son solo los de los opresores, instalándose actitudes, creencias y prejuicios que refuerzan la explotación (Nibert, 2002).

El análisis de la ideología, tanto en su versión neutra como en la negativa, puede hacerse en el ámbito de las normas, de los operadores jurídicos y de la dogmática jurídica. En el caso estamos analizando especialmente el área de las normas, alejándonos tanto del formalismo como del instrumentalismo del derecho⁵⁹. En este sentido, las tensiones con el animal como propiedad sin ninguna consideración a su sintiencia, que surgieron al incorporarse los intentos legales de protegerlos, no demandaban más que una lucha por más y mejores condiciones de tratamiento. Pero la idea de dar una verdadera protección, de extraerlos del circuito de explotación ni siquiera se plantea, dando lugar a una serie de afirmaciones que sólo pueden asimilarse con la ficción del *doble pensar*.

Esta “protección” jurídica no aspira a salvar al animal de carne y hueso de la violencia institucionalizada, ni podría hacerlo. Su limitado alcance se espeja en la mentalidad predominantemente –y con este sentido digo hegemónica– especista. Significa que para alterarla debe producirse un aumento significativo de los discursos –otra vez recalco, dicho en sentido amplio– que la cuestionan y subvierten. Sólo aquellos legisladores (in)formados en la injusticia que representa el uso de los animales podrán desarticular –en el sistema normativo– los relatos que han llevado a ver como “aceptables” las atrocidades de los campos de cría y mataderos. En este sentido, no necesitan lidiar con la pregunta filosófica más ardua para incidir con su actuación, como la que sobrevendría si tuvieran que tomar decisiones acerca de si lo

⁵⁹ Pierre Bourdieu entiende que para romper con el formalismo sin caer en su opuesto, es necesario tener en cuenta lo que tienen en común, “la existencia de un universo social relativamente independiente en relación a las demandas externas en cuyo interior se produce y se ejerce la autoridad jurídica forma por excelencia de la violencia simbólica legítima cuyo monopolio pertenece al estado y que puede servirse del ejercicio de la fuerza física.” Ver: Pierre Bourdieu, *Poder, Derecho y clases sociales*, 2ª edición, Desclée De Brouwe, Bilbao, 2001: 165-166.

correcto es el fin de la explotación o el fin de la domesticidad, o si importaría también intervenir en la naturaleza para evitar el sufrimiento de las presas.

El artilugio instaurado por la ley de protección consagra la explotación institucional, derramando tolerancia sobre la violencia de la matriz estructural rebosante de maltrato, crueldad y sobre todo –y en cualquier forma– de injusticia. Ésta es su perversión. Si pensáramos en prevención del daño a los no humanos, no habría nada más eficiente que impulsar directa e indirectamente al veganismo. Pero la ley, al condenar los actos de maltrato y crueldad dentro de un esquema esclavista, le asegura a la dominación del animal las murallas de su propio panoptismo. Las disciplinas que las refuerzan exteriorizan relaciones de poder que médicos, nutricionistas, veterinarios, biólogos y científicos desenvolverán dentro de otros paradigmas que mantienen sus propios discursos de necesidad del consumo/uso/producción de animales. Sin embargo, el control sobre los humanos empalidece al lado de la maquinaria que quebranta y despedaza al animal no humano –al cual incluso “produce”– con la intención de destruir.

Esto nos lleva a repensar el concepto de víctima referenciado en la ley penal analizada⁶⁰. El término procede del latín *victima*: “persona o animal destinado a un sacrificio religioso” (Corominas, 1973: 605). Ésta sigue siendo la primera acepción en el Diccionario de la RAE, siendo la de la persona que se expone u ofrece a un grave riesgo en obsequio de otra, la segunda; la de la persona que padece daño por culpa ajena o por causa fortuita, la tercera, y la persona que muere por culpa ajena o por accidente fortuito, la cuarta. A diferencia de cuando se trata de humanos, los victimarios gozan de impunidad negando además –o pretendiendo hacerlo– cualquier encuadre moral a su actuación. Las víctimas son mayorías sin nombre. Hasta los usualmente más favorecidos perros, cuando pobres y sin techo, “deben ser sacrificados.” Juzgo de extremo reduccionismo el concepto penal de víctima no humana. Si la norma no quiere o no puede asumir su estrecha visión del mismo, tendremos que enmendar la noción de víctima, redimensionando el real estado de situación. En lo que al lenguaje social se refiere, el concepto no debería identificarse con los “pobrecitos sometidos” que arrancan una lástima desconsolada –como se indica en su acepción coloquial: quejarse excesivamente buscando la compasión de los demás–, sino con los seres demandantes de justicia y de una reconstrucción social que nos señale a todos como victimarios y nos exija un papel activo en pos del desmantelamiento de los engranajes que articulan la permanente producción deliberada de esas víctimas. El animal no humano demandante podrá ser así representado en la resistencia a su uso

⁶⁰ Zaffaroni (2012: 55) indica que la inclusión del término en el artículo 1º de la Ley 14.346 es un reconocimiento del animal como titular del bien jurídico en el delito de maltrato.

que implica el veganismo. La compasión entendida como lástima no sirve porque deporta los principios de justicia al área de los sentimientos privados no universalizables, al ámbito de lo moral individual. La situación naufraga así entre simples módulos de quejas personales ante un sufrimiento que circula como espectáculo.

Sólo para referenciar mínimamente el campo jurisprudencial en relación a la ideología, preguntémosnos qué análisis interpretativo hará un juez al dictar sentencia en un caso de violación de la ley “proteccionista”, en medio del bien instalado exterminio de no humanos que los ignora o destruye directa o indirectamente, arrasa su hábitat y le acerca sus productos al botiquín, a la mesa o al ropero. Cito a Agamben:

La pregunta correcta con respecto a los horrores del campo no es, por consiguiente, aquella que inquiera hipócritamente cómo fue posible cometer en ellos delitos tan atroces en relación con seres humanos, sería más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y prerrogativas a unos seres humanos, hasta el punto de que el realizar cualquier tipo de acción contra ellos no se considerara ya como un delito... (1998: 217).

En la cuestión animal, la respuesta se puede encontrar en esta coexistencia “pacífica” de protección/desprotección que informa al conjunto del ordenamiento jurídico.

Conclusiones

La condición de bienes comerciales de los animales no humanos sujetos al régimen jurídico de la propiedad, mantiene un nexo especular con su opresión e infravaloración y con la aceptación social de su esclavitud. Esta dominación serpentea protegida por el escudo del *doblepensar* al que insta el discurso proteccionista.

La correspondencia entre las diferentes formaciones del discurso encuentra en el término “protección” un principio de homogeneización que se asienta sobre la matriz estructural dominante. Los diferentes hilos discursivos señalados se enhebran con un cordel axiológico impregnado de una violencia estructural que, en su rutinización, da cuenta de las masacres ejercidas contra los animales no humanos. Ante esta realidad, la ley protege el patrimonio encarnado en el animal y se torna

sierva de las relaciones jerárquicas que encuentra a la gran mayoría como cómplices, algunos a fuerza de ignorancia. Entre el animal-mercadería y la ley, el cuchillo. Por eso los animales esclavizados no pueden ser alcanzados por esta protección, que en la práctica sólo responde al reconocimiento de ciertas relaciones emocionales con algunas especies o de defensa de la moral pública. Detrás de lo que parece concederse, lo implicado: la infravaloración del Otro (animal). Así funciona un poder que se ejerce sin coerción, a través de una persuasión y manipulación que cuenta con la base del “sentido común”. Porque, como se dice, es propio de las naciones civilizadas el buen trato a los animales.

Si bien es innegable que la ley porta el sello de la organización social que la modula, también sirve a la continuidad de las estructuras político-económicas a las que responde. En este sentido, el lenguaje del dominio sobre los animales no humanos hace a las estructuras económicas capitalistas que nacieron en una abrumadora medida gracias al uso de los animales en la guerra y la conquista, aunque ya en el medioevo se había decretado que sólo la vida humana tenía valor y que los des-almados no importaban moralmente. Sin desgastar este sistema de dominio, el Derecho no avanzará hacia el cambio reclamado por el liberacionismo y dado que, como dije, la esclavitud no puede hoy abolirse por ley, tiene entonces que interpelearla para provocar un llamamiento a la transformación relacional con los Otros. El Derecho se debe hacer cargo de que no hay respeto ni protección posible mientras sostenga la explotación animal.

Por supuesto que la dación de derechos para todos los animales sintientes llevaría a formular una crisis del Derecho tal cual hoy está articulado. La gran identificación que desde la Revolución Francesa iguala a la máscara –de donde proviene el vocablo persona–, con el Hombre, nos recuerda que el vocablo alude a lo racional del humano. Jacques Maritain así lo definió cuando redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, al considerar a la persona como cualificada por la soberanía que todo hombre ejerce sobre su parte animal, de la que se convierte en “dueño.”⁶¹ Más tarde, el poder que decide quién es o no persona o cuasi-persona, trazó los confines que delimitaron las zonas donde moraban quienes podían o no vivir, incluso de quienes podían ser “matados” en vez de “asesinados.” Ahora bien, si la sensibilidad es una adaptación evolutiva que permitió la supervivencia de los animales de una determinada manera en el planeta, es porque esa sintiencia es sierva de la vida. En el máximo del desarrollo racional que se da en el animal humano, donde cobra posición central la “persona”, ¿acaso lo voluntario no está sostenido y

⁶¹ Acerca de este requerimiento de autodomínio como configurativo de lo humano al limitar lo animal interior, ver Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

tal vez gobernado por las sensaciones más profundas que residen en lo orgánico? Lo racional –magnificado en su concepción personalística– sería un instrumento de auto conservación de lo orgánico individual. Un instrumento de lo más importante: la continuidad de la vida. Así la razón perdería su lugar privilegiado en la escala de lo más digno y el Derecho podría abandonar la órbita alrededor de ese concepto de persona. Mientras tanto, sólo los niveles más externos del discurso jurídico se reconfiguran sin conmovir los conceptos intocables en los que se asienta su propia identidad: la dignidad humana, los derechos subjetivos constitucionales, ciertos valores como la libertad y la justicia. En todos los casos sigue latiendo la dicotomía humano/animal, una de las señaladas como características del patriarcado en la literatura ecofeminista.

El territorio de este “derecho” a la protección, donde nuestros deberes hacia los otros animales –e incluso hacia otros entes vivos– pasa a ser definido y limitado por una ley, no es el medio más efectivo para liberarlos porque, de hecho, está labrado con su cosificación. Desde otra mirada, el enfoque principia con una compasión entendida como motor generador de acción –y no como mera lástima condescendiente–. Otra mirada como afección: el animal siempre nos mira. El animal que somos nos ofrece un baluarte para afrontar lo que nunca seremos: el dios que creamos o en el que creemos. Cualquiera sea la senda que se transite para liberarlos, necesita pavimentarse con metamorfosis enraizadas en la actitud de respeto e igualdad que reclama su descosificación, y un lenguaje que traduzca la disolución de la opresión institucionalizada que hoy perpetramos sobre los otros animales. Si el Derecho es pensado no sólo en función de relaciones de poder, si es capaz de movilizar(se) a favor de los más vulnerables, deberá reconfigurarse más que cualquier otra disciplina. De lo contrario, seguirá al servicio de la explotación institucional de los animales no humanos, sin revelar la llamada función paradójal del discurso jurídico (Cárcova, 2006): su papel de preservación de los intereses de los grupos dominantes no impide su desempeño como defensa contestataria esgrimida por los movimientos sociales. Si no son “nuestros”, no deben ser una propiedad.

Pero para que afloren nuevos horizontes habrá que recordar que sólo los humanos podemos, al mirarlos y escucharlos fuera de cualquier intención de control, fuera del cálculo del capital o del beneficio personal, otorgar “derechos” a los otros animales.

Bibliografía

- AAPP. (s.f.). *Hoy Cerdo*. Recuperado el 20 de septiembre de 2014, de <http://www.hoycerdo.com.ar/index.php>
- Adams, C. J. (1999). *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.
- ADDA. (21 de junio de 2014). *2º Seminario Internacional de Bienestar Animal*. Buenos Aires, Argentina.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agronomía, Facultad de. (Junio de 2014). Recuperado el 25 de junio de 2014, de <http://www.agro.uba.ar/content/seminario-consideraciones-para-el-dise-o-y-explotaci-n-de-un-coto-de-caza>
- Aizén, M. (1 de octubre de 2006). *Vida de ratas*. Viva, 56-62.
- ALDF. (16 de julio de 2012). *ALDF*. Recuperado el 20 de junio de 2014, de <http://www.aldf.gob.mx/archivo-994197bf103f72d714726e94ce527125.pdf>
- Amendolara, M. V. (s.f.). *HC Diputados*. Obtenido de www.hcdiputados-ba.gov.ar/incluides/proyectos_presentados.php?d_autor=AMENDOLARA+MARIA+VALERIA
- Augenot, M. (2010). *El discurso social*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Baggio, M. E. (13 de agosto de 2009). *Pelajes. Sobre el mundo de las pieles, palabras de un experto, Humberto Borsani*. (L. N. Belleza, Ed.) La Nación, p. 8.
- Bártoli, M. (8 de marzo de 2008). *La carne es fuerte*. Clarín Rural, p. 39.
- Beirne, P. (2004). *Philosophical Research*. (S. a. (1):39-65, Ed.) Recuperado el 2014, de <http://digitalcommons.usm.maine.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=criminology>
- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Avellaneda, Buenos Aires: Leviatán.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama.
- Cárcova, C. M. (2001). "Notas acerca de la teoría crítica del derecho". En: Courtis, C. Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho. Buenos Aires: Eudeba.
- Cárcova, C. M. (2006). "Acerca de las funciones del Derecho". En: E. Marí. et al, *Materiales para una teoría crítica del Derecho*. LexisNexis. Abeledo Perrot.
- Cipriano, P. (4 de junio de 2009). *Piel. Desfile y palabras de especialista sobre su uso, que genera polémica*. La Nación.
- Clarín. (8 de marzo de 2008). *El acento puesto en el bienestar animal*. Clarín, p. 38.
- Clarín. (25 de abril de 2011). Recuperado el 21 de julio de 2014, de http://www.clarin.com/sociedad/Volco-camion-vacas-vecinos-carnearon_0_469153151.html
- Clarín. (27 de septiembre de 2014). Autorizan la exportación de carne de feed lot a la Unión Europea. Clarín, p. 36.
- Corominas, J. (1973). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona*. Madrid: Taurus.

- De Santo, Y. (7 de 8 de 2014). InfoNews. (T. Argentino, Editor) Obtenido de <http://tiempo.infonews.com/nota/130189/el-primer-banco-de-semen-canino-del-paise-prepara-para-las-fertilizaciones>
- Despouy Santoro, P. E., & Rinaldoni, M. C. (2013). *Protección penal a los animales*. Córdoba: Lerner.
- Diputados, Cámara de. (1954). Reunión 34.
- Erbiti, J. T. (24 de abril de 2011). *Mi amigo fiel*. Viva.
- Estol, L. (27 de noviembre de 2004). *Los derechos de los animales*. Clarín Rural, p. 12.
- Font, A. G. (2007). *El poder del lenguaje como difusor de las ideologías*. Páginas de Guarda(3), 87-98.
- Francione, G. L. (1995). *Animals, Property and the Law*. Philadelphia. EE.UU.: Temple University Press.
- Francione, G. L. (1996). *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia. EE.UU.: Temple University Press.
- Francione, G. L. (2010). *The Animal Rights Debate. Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press.
- Gimeno, M. (27 de septiembre de 2014). *Traductora del sentir animal*. La Nación, pp. 1 y 6. Obtenido de <http://www.lanacion.com.ar/1730442-temple-grandin-el-miedo-es-una-emocion-universal-que-tambien-mueve-a-los-animales>
- Hefendehl, R. (2007). *La teoría del bien jurídico ¿Fundamentos de legitimación del Derecho penal o juego de abalorios dogmático?* Madrid: Marcial Pons.
- Higuera Guimerá, J. (mayo de 1998). *Los malos tratos crueles a los animales en el Código Penal de 1995*. Actualidad Penal n° 17.
- InfoJus. (2006). Recuperado el 2014, de http://www.infojus.gob.ar/legislacion/ley-san_luis-546-rinas_gallos.htm;jsessionid=v6yg74lu9vxmlwvxpkisrlltxm?0
- InfoLEG. (1954). Información Legislativa. Obtenido de <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/150000-154999/153011/norma.htm>
- InfoLeg. (1981). Recuperado el julio de 2014, de <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/35000-39999/38116/textact.htm>
- Infoleg. (2014). Obtenido de <http://www.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/105000-109999/109481/textact.htm>
- IPCVA. (2005). Recuperado el 21 de junio de 2014, de <http://www.ipcva.com.ar/vertext.php?id=525>
- Jakobs, G. (2003). “¿Qué protege el derecho penal: bienes jurídicos o la vigencia de la norma?” En: *Libro homenaje al profesor Günther Jakobs. El funcionalismo en el Derecho penal*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona: Crítica.
- Locke, J. (1973). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.

- Martiniuk, C. (27 de julio de 2014). *Cocinar nos humaniza y hacer asado nos mejora como personas*. Clarín, pp. 38-39.
- Müller, H. (25 de agosto de 2012). *El maltrato es un muy mal negocio*. Clarín Rural, p. 8.
- Nación, L. (25 de marzo de 2002). Recuperado el 20 de junio de 2014, de <http://www.lanacion.com.ar/383545-habitantes-de-una-villa-faenan-vacas-de-un-camion-que-volco>
- Nación, L. (11 de diciembre de 2006). *Ganadería: hacia un futuro mejor. El seguro camino del bienestar animal*. Argentina.
- Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Humans rights*. EE.UU.: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- NP. (4 de septiembre de 2014). NP Noticias del Paraná. Obtenido de <http://www.noticiasdelparana.com.ar/np/index.php/chaco/9379-chaco-sancionan-en-general-la-ley-de-proteccion-y-bienestar-de-los-animales-domesticos>
- Oprandi, G. (11 de noviembre de 2007). *Las riñas de gallos con apuestas son furor en territorio bonaerense*. Perfil, p. 68.
- Orwell, G. (1969). *1984*. Barcelona: Kraft-Planeta.
- Peretti, G. (17 de 8 de 2014). *Para verte mejor*. (Clarín, Ed.) Viva, 38-43.
- Pérez Monguió, J., Ruiz Rodríguez, L., & Sánchez González, M. (2008). *Los animales como agentes y víctimas de daños*. Barelona, España: Bodh.
- ProvinciaDigital, L. (5 de junio de 2014). laprovinciadigital. Obtenido de <http://www.laprovinciadigital.com.ar/notix/noticia.php?i=20785>
- Regan, T. (1983). *The Case For Animal Rights*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Senadores, Cámara de, (1954). Reunión 37a.
- Sousa Dias, G. (21 de junio de 2014). *A otro plato. En el país de la carne, el cerdo es el nuevo rey de la cocina*. Clarín, pág. 48.
- UnoTVNoticias. (2014). Obtenido de <http://www.unotv.com/noticias/estados/sureste/matan-a-cerdo-en-tercer-dia-de-toma-de-oficinas-de-pemex-en-tabasco-526411/>
- van Dijk, T. (2000). *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. (L. B. Blanco, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Verdad, L. (24 de febrero de 2014). Recuperado el 20 de junio de 2014, de <http://www.laverdad.com/movil/sucesos/47055-matadero-callejero-en-moron.html>
- Von Liszt, F. (1999). *Tratado de Derecho penal*. Madrid: Reus.
- Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and other animals in a biopolitical frame*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zaffaroni, E. R. (2011). *Derecho penal y protesta social*. Contextos, 18-35.

- Zaffaroni, E. R. (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue.
- Zapiola, M. G. (22 de septiembre de 2000). *Informe Ganadero*. Buenos Aires.

Filosofía en los bordes de lo humano

La filosofía vegetal de Friedrich Nietzsche*

Vanessa Lemm

Introducción

En su reciente discusión en torno al naturalismo de Nietzsche, Brian Leiter invoca ejemplos del mundo de las plantas para demostrar que el comportamiento y los valores humanos están causalmente determinados por “rasgos psicológicos y fisiológicos” o por aquello a lo que Leiter también se refiere como “hechos-tipo” (2007: 83-109)⁶². Desde esta perspectiva, el proyecto naturalista de Nietzsche se preocupa de explicar cómo y por qué cierto tipo de personas comportan cierto tipo de valores e ideas tal y como “uno llegaría a entender cosas sobre un cierto tipo de árbol a través de sus frutos” (Leiter, 2002: 10). Leiter sostiene que “al igual que los hechos naturales relativos al árbol explican el fruto que éste produce, los hechos-tipo relativos a una persona explicarán sus ideas y valores” (2002: 10). Según Leiter, Nietzsche percibe a la persona como a una planta y esta concepción habita el núcleo de su fatalismo, el cual revela que la idea de la libertad y la creatividad humanas no son más que una ilusión. La propia trayectoria de Nietzsche, tal y como está dispuesta en *Ecce homo*, ilustra del mejor modo esta idea. Leiter compara la producción de los libros de Nietzsche con el crecimiento de los tomates: “Nietzsche escribió libros así de sabios e inteligentes por la misma razón que una planta de tomate produce tomates: *porque tiene que, porque no podría haber hecho algo distinto*” (2002: 85). Más aún, Leiter sostiene que una comparación de la vida de Nietzsche con el crecimiento de un manzano incluso nos permite proporcionar una respuesta al subtítulo del libro “cómo se llega a ser lo que se es”. “La respuesta: sin hacer ningún esfuerzo especial en dirección hacia ese fin, porque se llega a ser lo que se es *necesariamente*” (2002: 86)⁶³.

* Para una versión más extensa de este artículo, véase Lemm 2015b.

⁶² Cf. en particular pp. 89 y 90.

⁶³ Para una discusión del naturalismo de Leiter, véase en particular Richard Schacht, “Nietzsche’s Naturalism and Normativity” en Christopher Janaway y Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 236-257; pero también

El objetivo de este artículo es ofrecer una imagen más acabada de lo que Nietzsche realmente tiene que decir con respecto a las plantas por medio de una visión de conjunto de sus referencias textuales al mundo vegetal. Tal visión de conjunto sugiere que, en contraste con la interpretación naturalista de Leiter, los ejemplos de la vida vegetal en los textos de Nietzsche revelan el secreto de la libertad y la creatividad humanas. Irónicamente, lo que podemos aprender de las plantas no tiene que ver con la manera en la que estamos determinados por nuestra herencia biológica y nuestro entorno sino, por el contrario, con la manera según la cual podemos llegar a ser libres y creativos como las plantas y convertirnos en los futuros creadores de valores concebidos por Nietzsche.

En los textos de Nietzsche no se compara a los filósofos y a sus trayectorias con el crecimiento de las manzanas y los tomates. En lugar de ello, en una nota del *Nachlass* Nietzsche identifica al filósofo como una “planta rara” (*FP III* 26[452]; *KSA* 11:26[452]): agregando que la filosofía no es para todos y que el filósofo no debiese ser confundido con el “hombre de ciencia (*wissenschaftliche Mensch*)” ni con el maestro de la virtud (*FP III* 26[452]; *KSA* 11:26[452]). En *Schopenhauer como educador*, Nietzsche retrata al filósofo como aquel que alcanza un “nuevo grado de cultura” y revoluciona el “sistema entero de las aspiraciones humanas” distinguiéndolo, así, de los “pensadores académicos” y del “profesor de filosofía” en quienes –Leiter tiene aquí un punto– “las ideas encaramadas en su horizonte espiritual... son la causa del orden actual de las cosas tanto como un árbol lo es de las manzanas que porta” (*SE* 8)⁶⁴. En lugar de ello, el filósofo que Nietzsche visualiza busca transformar la humanidad en un árbol “que cubra de sombra toda la tierra, con muchos miles de millones de flores, todas las cuales deben convertirse en frutos unas al lado de las otras, y la tierra misma debe ser preparada para la nutrición de este árbol” (*CS*189). Su tarea es testear y experimentar métodos nuevos que promuevan “un gran conjunto

Robert Pippin, *Nietzsche moralist français* (París: Odile Jacob, 2006), 151ss., y Christopher Janaway, *Beyond Selflessness* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁶⁴ Se utilizan las siguientes traducciones de las obras de Nietzsche (con modificaciones cuando es requerido): *El anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011); *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2000); *Aurora*, trad. Genoveva Dietrich (Madrid: Edimat, 1998); *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*, trad. José Jara (Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2013); *Humano, demasiado humano*, trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 1996); *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011); *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2001); *Schopenhauer como educador*, trad. Luis Fernando Moreno Claros (Madrid: Valdemar, 2006); *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2007); *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña (Madrid: Tecnos, 2003); *Fragmentos póstumos*, vol. I-IV, ed. Diego Sánchez Meca (Madrid: Tecnos, 2006-2010).

humano y finalmente el gran frutal conjunto de la humanidad” (CS 189). La tarea del filósofo es preparar “la tierra para una planta de la mayor y más gozosa fecundidad” (CS 189). El filósofo está cargado con el cultivo de un tipo de planta en el que “en sus frutos no se sabe reconocer el árbol (*weil man den Baum aus seinen Früchten nicht zu errathen weiß*) (FP II 2:15[18]; KSA 9:15[18]), esto es, una “nueva planta (*neue Gewächse*)” que es inherentemente incomparable a las ya “conocidas (*bekanntes Gewächse*)” (FP II 2:15[18]; KSA 9:15[18]). Quizá, el tipo de planta que Nietzsche tiene en mente sea similar al que cultivan los chinos: aquella que produce rosas de un lado y peras del otro (FP II 2: 11[276]; KSA 9:11[276]).

En *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche resume el proyecto cultural del filósofo en términos de la tarea de la creación de nuevos valores y de la revalorización de todos los valores. Interessantemente éste es el contexto en el que Nietzsche remite con mayor frecuencia al ser humano en tanto “planta humana (*die Pflanze Mensch*)” (BGE 44)⁶⁵. Para Nietzsche, el proyecto relativo a la creación de nuevos valores culmina en una revalorización de todos los valores guiada por el objetivo global de (re)producir las condiciones bajo las cuales el ser humano ha llegado, hasta el momento, más lejos y más alto. Esta tarea de la cultura le adviene al filósofo como aquel que ha experimentado, por lo menos desde Platón, con la pregunta relativa a cuán alto y bajo qué condiciones podría elevarse el ser humano (MBM 211). Para Nietzsche, ésta es la gran pregunta de la filosofía, a saber, investigar “dónde ha crecido hasta ahora la planta «hombre» del modo más magnífico” (FP III:34[74]; KSA 11:34[74]). Dado que éste es el contexto en el que Nietzsche se refiere con mayor frecuencia al ser humano como si fuese una planta, este artículo se pregunta qué es lo que podemos aprender de las plantas en relación a la creación de valores y al cultivo de un tipo superior de ser humano.

De acuerdo a Patrick Wotling, las referencias de Nietzsche al mundo vegetal son meramente metafóricas (1995: 273-296). A diferencia de Wotling, quisiera sostener que las referencias de Nietzsche al mundo vegetal no son simplemente metafóricas. Sigo en este punto a Marder, quien en su libro más reciente sobre el pensamiento de las plantas sostiene que Nietzsche se ubica en la primera línea de aquellos pensadores que quieren superar “las barreras que los humanos han erigido entre ellos y las plantas” (2013: 5). Marder considera que sus reflexiones sobre la sabiduría de las plantas son una nota al pie de las “provocadoras sugerencias de Nietzsche que sostienen que, en la ‘búsqueda por una nueva evaluación’ (el título del libro III de *La voluntad de poder*), ‘uno debiese comenzar con la ‘sagacidad de la planta’” (2013:

⁶⁵ Cf. también FP III:27[40], KSA 11:27[40]; FP III:27[59], KSA 11:27[59]; FP III:34[74], KSA 11:34[74]; FP III:34[146], KSA 11:34[146]; FP III:34[176], KSA 11:34[176].

151)⁶⁶. En concordancia con el proyecto general de Marder sobre el pensamiento-vegetal, este artículo discute las variadas características de la vida vegetal en Nietzsche –la planta como un ser vivo que mide (sección I), la planta como un ser vivo que incorpora (sección II), la planta como un ser vivo que crea valor (sección III) y la planta como un ser vivo que procrea (sección IV)– con vistas a ganar perspectiva con respecto a la cuestión de la creación de valor y al cultivo de un tipo superior de ser humano.

Sección I: La planta, un ser vivo que mide

En sus reflexiones tempranas sobre la naturaleza perspectivista del conocimiento (*Erkenntnis*) humano, Nietzsche extiende la capacidad para evaluar y medir hacia otros seres vivos; en particular, a las plantas: “La planta es también un *ser que mide*” (*FP* I:19[156], *KSA* 7:19[156]). Nietzsche se pregunta cómo es que tal cosa como un ser vivo que mide pudo surgir (*entstehen*) y concluye que en términos de nuestra capacidad de percepción sensible no somos diferentes ni a las plantas ni a los animales. Nietzsche enfatiza la “perfecta homogeneidad (*volle Gleichartigkeit*)” de nuestro “aparato receptor (*Perceptionsapparates*)” (*FP* I:19[157], *KSA* 7:19[157]): el modo en que los humanos sienten y perciben el mundo no difiere de la forma en la que las plantas se relacionan con el mismo. “Para las plantas el mundo es de una manera – para nosotros de otra” y “[*p*]ara la planta el mundo entero es planta, para nosotros, es hombre” (*FP* I:19[158], *KSA* 7:19[158]). Nietzsche apunta, sin embargo, que mientras los humanos tienen la presuposición ilusoria de un mundo exterior debido a la visión y al oído (a los cuales Nietzsche considera percepciones, imágenes y sonidos que formamos dentro nuestro), las plantas no perciben un mundo exterior porque no viven de acuerdo a la distinción ilusoria entre exterior e interior (*FP* I:19[217], *KSA* 7:19[217])⁶⁷. Las plantas son inseparables de su entorno, y, viceversa, su entorno es parte inseparable de ellas. En consecuencia, las plantas no sufren, como los seres humanos, de la ilusión de su más alta distinción y separación de la naturaleza y de su entorno (*EA* 14).

⁶⁶ La cita dentro de la cita corresponde a *FP* IV:2[76] (*KSA* 12:2[76]). Nótese que Nietzsche escribe “«sagacidad» de las plantas” entre comillas. Esto podría ser una indicación de que Nietzsche está citando a Darwin, quien en su serie de libros botánicos, la cual culmina con *El poder del movimiento en las plantas* (1880), describe a una drosera, una planta insectívora, como “una planta muy sagaz” (Sacks, 2008).

⁶⁷ Para una lectura diferente de este pasaje, cf. Marder (2013). Marder lee este pasaje como un intento de parte de Nietzsche por negar y reducir la sensibilidad de la planta.

Nietzsche sostiene que aquello a lo que llamamos memoria también puede encontrarse en las plantas. En esta medida, las planas también son seres temporales⁶⁸. Nietzsche cita el ejemplo de la mimosa, una planta en la que “encontramos memoria, pero no conciencia. En las plantas, naturalmente memoria sin *imagen*” (*FP* I:19[161], *KSA*7:19[161]). Las referencias de Nietzsche en estos textos tempranos a las plantas como seres históricos que pueden medir deben entenderse como un intento por superar la visión antropomórfica que el ser humano tiene del mundo. Es preciso superar la tendencia de proyectarse en el mundo y ver todo como humano. Esto no quiere decir, sin embargo, que al descentrar al *anthropos* llegaremos a ser alguna vez capaces de alcanzar algo así como una imagen verdadera y objetiva del mundo.

A lo largo de sus escritos, Nietzsche se aferra a la idea de que nuestra forma de relacionarnos con el mundo a través de la medida y la evaluación es una cuestión intrínsecamente perspectivista. Pero este perspectivismo es propio de la óptica de la vida, esto es, de la vida como algo fundado en “apreciaciones y [...] apariencias perspectivistas” y que, en cuanto tal, no es algo que le pertenezca exclusivamente, ni de forma alguna en particular, al humano (*MBM* 34). En consecuencia, Nietzsche aboga por adoptar una creciente multiplicidad de perspectivas, o aquello a lo que también llama “nuestra «objetividad»” (*GM* III:12)⁶⁹, una perspectiva a la que típicamente asocia con la figura del filósofo. Alcanzar una visión más completa, plena y verdadera del mundo es algo importante para el filósofo, no porque extienda el horizonte del conocimiento humano (como si la búsqueda de conocimiento fuese un fin en sí mismo), sino porque constituye las “condiciones previas” para la creación de valores nuevos (*MBM* 211). Es sólo a partir una perspectiva “objetiva” tal que el filósofo se encuentra en posición de determinar el “«hacia dónde» y el «para qué» del ser humano” (*MBM* 211).

Lo que distingue a la perspectiva “objetiva” y post-antropocéntrica del filósofo es su “*visión de conjunto*” de acuerdo a la cual el ser humano es una parte constitutiva de la totalidad de la vida:

El mundo entero de los animales y de las plantas no se desarrolla de lo más abajo a lo más elevado... Sino todo simultáneamente, tanto los unos dominando a los otros,

⁶⁸ Con respecto al tiempo de las plantas, cf. Marder (2013: 93-117).

⁶⁹ Cf. también *VM* con respecto al perspectivismo, los animales y las plantas. Con respecto al “perspectivismo generalizado” de Nietzsche también véase Marder, quien sostiene que “[s]ólo una multiplicidad no totalizable de perspectivas, sólo un pluralismo radical y anárquico compuesto de existencias demasiado humanas y otras con respecto a las existencias y los ‘mundos’ humanos es capaz de contrarrestar la violencia metafísica original que opone al humano y a la planta” (2013: 57).

como los unos confundidos con los otros, como los unos enfrentados con los otros”
 [übereinander und durcheinander und gegeneinander] (FP IV:14[133], KSA 13:14[133]).

Para el filósofo, el animal y el vegetal sobreviven en el humano. En otras palabras, no podemos entender al humano sin considerar la relación con la vida animal y vegetal que éste lleva dentro de sí y con la que se encuentra inseparablemente atado: “[e]l hombre *no* es sólo un individuo sino la totalidad orgánica que continúa viviendo en una determinada línea” (FP IV:7[2], KSA 12:7[2]). Nietzsche concluye que toda la historia del mundo orgánico se encuentra activa en la forma que el ser humano tiene de relacionarse con el mundo, y, entonces, también en “sus” actos de medición, evaluación y estima. Nietzsche se propone a sí mismo como ejemplo cuando sostiene haber descubierto que “la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí, amando, odiando, sacando conclusiones” (GC 54).

Pero Nietzsche va todavía más lejos llegando incluso a sostener que la fuente y el origen de los así llamados valores “humanos” y creación “humana” de valores es, en efecto, la vida, la totalidad de la vida:

Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma es la que nos compele [zwingt] a establecer valores [Werthe anzusetzen], la vida misma es la que valora a través de nosotros *cuando* establecemos valores... (CI “La moral como contranaturaleza” 5).

En este sentido, si se quiere insistir en la pregunta de qué podemos aprender de las plantas con respecto a la creación de valor y al cultivo de un tipo superior de ser humano, necesitamos seguir a Nietzsche en su búsqueda de un mejor entendimiento de “qué es la vida, qué especie de aspiración y de tensión es la vida” (FP IV:11[111], KSA 13:11[111]). Nietzsche insiste en que cualquiera sea la fórmula con la que demos, ella debe poderse aplicar a los árboles y a las plantas en igual medida que a los animales (FP IV:11[111], KSA 13:11[111]). En otro pasaje, Nietzsche se pregunta qué son los poderes que determinan la historia de los fenómenos orgánicos, y sostiene que responder esta pregunta requeriría superar nuevamente las proyecciones humanas sobre el mundo: “eliminando toda teleología moral y religiosa” (FP IV:7[9], KSA 12:7[9]). Nietzsche nos da una pista al indicar que las “expresiones más claras (*deutlichsten Aussagen*)” frente a esta pregunta se encontrarían en el “reino vegetal (*Pflanzenreich*)” (FP IV:7[9], KSA 12:7[9]).

Sección II: La planta, un ser vivo que incorpora

Por lo menos desde Aristóteles, el reino vegetal ha sido caracterizado típicamente, en la historia de la filosofía occidental, con tres atributos: actos de generación, crecimiento y nutrición. Interesantemente, Nietzsche recoge estos tres atributos clave de la vida vegetal en su propia definición de la vida como “una multiplicidad de fuerzas ligadas mediante un proceso común de alimentación [que] le llamamos «vida»” (*FP* III:24[14], *KSA* 10:24[14]). Nietzsche añade que “a este modo de nutrición, como un medio que la hace posible, pertenecen todos los así llamados sentimientos, ideas, pensamientos” (Marder, 2013: 40). Marder propone, convincentemente, que para Nietzsche, todos los organismos y procesos psíquicos más elevados nunca han llegado realmente a sustituir este “modus operandi básico del alma de la planta”:

[L]a capacidad vegetal de nutrición, o, hablando de un modo más general, de asimilación de la alteridad del otro, es gradualmente sublimada en ideas y pensamientos que espiritualizan y afinan las estrategias de incorporación del otro, de alimentarse de la diferencia y de emplear el deseo por fines desmaterializados [...]. La filosofía misma no se transforma en otra cosa que en la versión más refinada y sublimada del *threptikon* [alma vegetal], donde el acto de pensar encarna el legado viviente de la capacidad de la firma del alma vegetal. Incluso en nuestros más altos propósitos, seguimos siendo plantas sublimadas (2013: 40).

La nutrición en la planta se basa en su capacidad de ver las cosas como iguales (*gleich*): “Para las plantas todas las cosas están habitualmente quietas, son eternas, cada cosa igual a sí misma (*sich selbst gleich*)” (*HH* 18). Nietzsche cree que lo mismo aplica para los humanos: “quien no sabía encontrar suficientemente a menudo lo «igual» a propósito de los alimentos o de los animales [...] tenía muchas menos probabilidades de seguir viviendo, comparado con aquel que ante cualquier semejanza conjeturaba inmediatamente la igualdad” (*GC* 111). De acuerdo a Nietzsche, comprender la identidad fue la primera tarea que el ser humano tuvo que cumplir para preservar su especie, la cual fue probablemente dominada por la planta antes que por el humano (*FP* II:23[26], *KSA* 8:23[26]). Sólo harto más tarde fue que el ser humano desarrolló un sentido del movimiento y del devenir mostrando, así, a la “identidad” como una mera creencia heredada del período de organismos inferiores (*HH* 18). De acuerdo a Nietzsche, la creencia en el “sujeto” como algo fijo y auto-idéntico sólo puede rastrearse siguiendo la dirección de este

error primordial en el proceso de asimilación de la vida orgánica (*FP* II:11[268], *KSA* 9:11[268])⁷⁰.

Sin embargo, la nutrición para Nietzsche, sea en el ser humano sea en las plantas, no se orienta, en definitiva, hacia la constitución y preservación de la identidad:

«¿A qué aspira la planta?» – pero aquí ya hemos inventado una falsa unidad que no existe: cuando presuponemos la grosera unidad denominada «planta» se oculta y se niega el hecho de un crecimiento que se lleva a cabo millones de veces mediante iniciativas propias y semipropias (*FP* IV:11[111], *KSA* 13:11[111])⁷¹.

Marder cita aprobatoriamente el pasaje anterior y sostiene que Nietzsche

des-idealiza a la planta y de este modo libera la diferencia encerrada en esta unidad conceptual, tal y como casi un siglo más tarde Jacques Derrida liberaría manadas de animales heterogéneos de las limitaciones del “animal” y múltiples cosas de la restricción identitaria de la “cosa misma” (2013: 43).

Para Marder, el pensamiento-vegetal comienza con una fulminación tal de la identidad. A lo que agregaría que el “pensamiento-vegetal” también comienza con una fulminación de la idea de nutrición (vida) como autoconservación: “Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto” (*MBM* 13). Para Nietzsche, la vida como nutrición e incorporación, tanto en la planta como en el ser humano, no es un medio de autoconservación sino una expresión de crecimiento y de poder (*FP* IV:16[12], *KSA* 13:16[12]; *FP* IV:9[12], *KSA* 12:9[12]). Esta es la razón por la cual Marder señala, correctamente, que para Nietzsche el deseo de incorporar no se deriva de una ausencia o de una falta: “El deseo nutritivo de Nietzsche es una expresión de la desbordante voluntad de poder, la pura positividad del crecimiento y de la expansión allí donde nada falta” (2013: 39). En consecuencia, Nietzsche refuta la idea darwiniana de la “lucha por la vida”

⁷⁰ Cf. también *FP* II:11[293] (*KSA* 9:11[293]) donde Nietzsche cuestiona la idea de la identidad arguyendo que, por ejemplo, “el árbol es en cada momento algo *nuevo* (*Der Baum ist in jedem Augenblick etwas Neues*)”: la asunción de que las cosas son idénticas a sí mismas está fundada en el error del intelecto de proyectar promedios matemáticos sobre el mundo.

⁷¹ Nietzsche argumenta de un modo similar con respecto al establecimiento antropológico de la unidad “árbol”. Nietzsche discute que exista algo así como una “unidad delimitada (*abgegrenzte Einheit*)” “«árbol»”, y sostiene que existe, en lugar de ello, una pluralidad de atributos y relaciones (*FP* I:19[236], *KSA* 7:19[236]).

y defiende, en lugar de ello, que “la vida *no* es la situación menesterosa (*Nothlage*), la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda” (*CI* “IncurSIONES” 14).

Nietzsche continúa el pasaje citado más arriba relativo a la pregunta de «¿A qué aspira la planta?» señalando que toda inclinación a crecer refleja una lucha continua en la que las fuerzas de la vida simultáneamente se enfrentan y favorecen, y que Nietzsche subsume bajo el concepto de “poder” (*FP* IV:11[111], *KSA* 13:11[111]). Marder interpreta esta subsunción como un retroceso hacia un pensamiento de la identidad y cita dos pasajes de *La voluntad de poder* en los que la nutrición es inicialmente identificada con la incorporación: “«Alimentación» es sólo derivada, lo originario es: querer incluir todo en sí” (*FP* IV:5[64]; *WP* 657); y luego, con la apropiación y la voluntad de poder: “La alimentación, sólo una consecuencia de la apropiación insaciable, de la voluntad de poder” (*FP* IV:2[76]; *WP* 660). Para Marder, la nutrición y la incorporación en Nietzsche representan una asimilación del otro al ego que destruye a esta otredad y que por lo tanto equivale a la afirmación de la auto-identidad por encima del otro. En esta medida, Marder sostiene que la concepción de Nietzsche de la vida como voluntad de poder es intrínsecamente reduccionista, un ejemplo del tipo de pensamiento metafísico que ejerce violencia sobre las plantas. Marder concluye que Nietzsche no puede pensar lo común –es decir, lo que humanos y humanas comparten con la vida de los animales y las plantas– sin la interferencia de la identidad, esto es, la idea de una voluntad de poder como principio unificador de la vida orgánica (2013: 51).

La interpretación de Marder no logra distinguir entre dos concepciones distintas y a la vez opuestas de la nutrición o incorporación en el pensamiento de Nietzsche: de un lado, encontramos que la asimilación es una estrategia de auto-conservación que procede mediante la constitución de la identidad; y del otro, que la asimilación constituye una estrategia de crecimiento que procede por medio de la pluralización y de la diferencia⁷². Cuando Nietzsche describe los procesos de incorporación orientados hacia la conservación de la vida o de las especies recurre a una semántica de la apropiación (*Aneignung*) (*OSV* 317), como por ejemplo en *MBM* 259 donde define a la vida misma como “*esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento”, y así. Alternativamente, cuando Nietzsche habla de la incorporación como una estrategia de crecimiento remite a procesos de elevación y transformación creativas (*HV* 1; *FP* II:11[182], *KSA* 8:11[182]). Mientras que en el primer caso los procesos de incorporación están asociados con la explotación (*Ausbeutung*), represión (*Unterdrück-*

⁷² Para un análisis extendido de estas dos concepciones diferentes de la incorporación en Nietzsche, cf. Lemm (2013).

kung) y dominación (*Herrschaft*) del otro, en el segundo caso, dichos procesos se asocian con la inoculación ennoblecedora (*HH* 224), la diferenciación y la pluralización de la vida que surge del encuentro con el otro precisamente como aquella fuerza que no puede ser incorporada debido a que resiste toda incorporación (*Einverleibung*) aniquiladora (*FP* III:36[22], *KSA* 11:36[22])⁷³. Este segundo tipo de incorporación refleja, en definitiva, la posición del propio Marder, a saber, “que la paradoja consiste en que la inestabilidad del deseo nutritivo coincide en la planta [a lo que agregaría que también en el ser humano/VL] con la inexistencia de un ego autónomo que se apropiaría del otro” (2013: 40n).

Nietzsche rechaza la idea de una dominación total o absoluta del otro por medio de la incorporación cuando define a la vida como

una forma duradera del *proceso de determinación de la fuerza (Kraftstellungen)*, en que los diversos combatientes crecen por su parte de modo desigual. En qué medida también en el obedecer hay un oponer resistencia (*Widerstreben*); la propia fuerza (*Eigenmacht*) no se ha dado por vencida del todo. Asimismo, en el mandar se concede que el poder absoluto del adversario no está vencido, ni incorporado, disuelto. «Obedecer» y «mandar» son formas de lucha (*Kampfspiel*) (*FP* III:36[22], *KSA* 11:36[22]).

La idea de resistencia es central para la concepción de Nietzsche de la vida como voluntad de poder: “La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*; busca lo que se le resiste” (*FP* IV:9[151], *KSA* 12:9[151]). Mantener un alto nivel de resistencia y, en consecuencia, reconocer el valor de todos los impulsos de la vida, de la otredad y la diferencia, se vuelve el rasgo distintivo del tipo superior de vegetal humano:

El hombre superior tendría la mayor pluralidad de los instintos [*Triebe*], y también en la intensidad relativamente mayor que pueda soportarse. De hecho: donde la planta hombre se muestra fuerte, se encuentran los instintos [*Instinkte*] que se impulsan unos a otros poderosamente (p. ej., Shakespeare), pero domados (*FP* III:27[59]; *KSA* 11:27[59]).

La asimilación como estrategia de autoconservación refleja un proceso de la vida a través del cual totalidades (*Ganzheiten*) siempre más poderosas son constituidas y preservadas por la aniquiladora y excluyente incorporación del otro. Nietzs-

⁷³ Para una comparación interesante entre la inoculación en Nietzsche y la inoculación por medio de la síntesis en Darwin, cf. Skowron (2008).

che encuentra este tipo de incorporación en el ejemplo del Estado como también en las instituciones morales y religiosas: “La voluntad de acumular fuerza como específico para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia – para la sociedad, el Estado, las costumbres, la autoridad” (*FP* IV:14[81]; *WP* 689). Por el contrario, la asimilación como estrategia de crecimiento y elevación es impulsada por una fuerza receptora y hospitalaria, una abertura al otro que promueve la pluralización y la diversificación de la vida y que se encuentra típicamente en el ejemplo del individuo superior (*HH* 224) o del genio de la cultura (*CI* “Incursiones” 44). Sólo en este último caso la nutrición es una expresión de plenitud de la vida y del poder desbordante que se orienta hacia el gasto, mientras que en el primer caso la nutrición se funda en la necesidad de acumular fuerza, de economizar las fuerzas de la vida propia. En el aforismo 224 de *HH*, “*Ennoblecimiento por degeneración*”, Nietzsche insiste en que mientras las naturalezas más fuertes preservan el tipo humano, las naturalezas más débiles le ayudan a evolucionar. Naturalezas débiles como las del individuo superior son más delicadas y refinadas en la medida en que promueven nuevos impulsos que por definición son precariamente débiles y pueden causar daño. Estos nuevos impulsos son a menudo interpretados, erróneamente, como una “enfermedad”, a lo que Nietzsche añade inmediatamente que esto se debe a que los nuevos impulsos en el individuo superior son el tipo de planta respecto de la cual no se puede adivinar el árbol por sus frutos (*weil man den Baum aus seinen Früchten nicht zu errathen weiß*) (*FP* II:15[18], *KSA* 9:15[18]).

Finalmente, es importante señalar que para Nietzsche ambos procesos de asimilación están relacionados. En efecto, ellos dependen de y se constituyen a partir de su contrario en la medida en que la asimilación como acumulación es un prerrequisito de la asimilación entendida como crecimiento y elevación. En otras palabras, para ser capaces de solventar lo que Marder llama la ética vegetal del don, Nietzsche es de la postura que sostiene que la vida requiere acumular enormes reservas de fuerza por largos períodos de tiempo (*CI* “Incursiones” 44). Volveré sobre este punto más abajo, en la sección “La planta, un ser vivo que procrea”, en la cual abordo la analogía que Nietzsche bosqueja entre la organización de las plantas y la organización del estado. La pregunta sobre qué podemos aprender de las plantas con respecto a la finalidad (*Zweck*) del estado es un aspecto de la filosofía vegetal de Nietzsche que Marder deja sin atender. Pero antes, es preciso volver sobre la cuestión de la creación de valor, esto es, sobre la relación entre incorporación y creación de valor.

Sección III: La planta, un ser vivo que crea valor

Lo que Marder pierde de vista en su lectura de la voluntad de poder en el pensamiento vegetal de Nietzsche es probablemente el aspecto más importante de su concepción de la vida como nutrición e incorporación, a saber, que ésta refleja la fuerza creativa y formativa [*form-giving*] de la vida que se encuentra tanto en las plantas, como en los animales y los humanos. Sorprendentemente, Marder no incluye este punto en su consideración de la vida vegetal en Nietzsche. Para Nietzsche, la incorporación/nutrición es, ante todo, creatividad y productividad. Lo que las plantas, los animales y los humanos comparten es la libertad de formar y transformar creativamente su forma de vida. Lo que se ubica en primer plano no es, como sostiene Marder, una dominación y una violencia reductoras con respecto al otro, sino la transfiguración creativa de todas las formas de vida. En cuanto tal, y en la misma medida que los animales y los humanos, las plantas son seres vivos que crean valor, y lo que encontramos en el corazón de la concepción nietzscheana de la vida es precisamente el poder de cambiar nuestras formas de vida por medio de la creación de valor.

Nietzsche insiste con frecuencia en la diferencia entre la idea de Darwin de la adaptación como movimiento que procede desde el exterior hacia el interior (*FP* IV:7[9], *KSA* 12:7[9]) y la voluntad de poder como la expresión del poder creativo y formativo de la vida (*FP* IV:9[151], *KSA* 12:9[151]), a través del cual un organismo crea y recrea activamente su forma de vida:

Pero con ello se desconoce (*verkannt*) la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que tienen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas (*spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltend Kräfte*), por influjo de las cuales viene luego la «adaptación»; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora (*GM* II 12).

A pesar del énfasis en la libertad y la creatividad de interpretación y evaluación, Nietzsche reconoce que nuestras formas de vida vegetal, animal y humana se encuentran completamente condicionadas por circunstancias exógenas: “Lo inorgánico nos *determina* por completo: agua, aire, suelo, forma del suelo, electricidad, etc. En tales condiciones somos plantas” (*FP* II 2:11[210], *KSA* 9:11[210]). Para Marder, este reconocimiento es parte del intento de Nietzsche por reintegrar el pensamiento

y la cultura a su base material (clima, suelo, alimento) y debe ser entendido como “una señal de reconocimiento a la vida vegetal, [la cual se encuentra] heterónomamente regulada por elementos de su propio entorno” (2013: 170).

Sin embargo, lo que Nietzsche admira de las plantas no es la manera en la que están “condicionadas” por su entorno, sino que, por el contrario, la manera en la que logran crecer y expandirse incluso bajo circunstancias hostiles. En una reflexión sobre la vida del pensador, Nietzsche sostiene que el sentido de invención (*Erfindsamkeit*) del pensador es de la misma especie que aquel que admiramos en las plantas, “que se enreda y trepa y finalmente logra atrapar algo de luz y aferrarse a un poco de tierra, y así se crea su dosis de felicidad en medio de un suelo inhóspito” (*FP II 1:6[48]*, *KSA 8:6[48]*). El crecimiento de la planta hace que el pensador se pregunte cómo es “que la planta aún pueda vivir en ese lugar, con el coraje inquebrantable con que lo hace” (*FP II 1:6[48]*, *KSA 8:6[48]*). Nietzsche compara el crecimiento de la planta con el del pensador que se encuentra dividido entre un impulso de conocimiento y un impulso de vida: al igual que la planta, el pensador necesita evaluar cuándo dejar su suelo en busca de lo desconocido y lo incierto y cuándo erigirse y permanecer quieto en un lugar seguro (*FP II 1:6[48]*, *KSA 8:6[48]*)⁷⁴.

El ejemplo anterior muestra que la relación de la planta con el mundo es formativa y transformadora: en lugar de estar simplemente sujeta a su entorno, la planta ha sido dotada con el poder de crear y recrear sus propias condiciones de vida. Como tal, la planta debe ser entendida como un ser que crea valor y que revela su “carácter moral” según el modo en el que responde a —y por lo tanto altera y transforma— sus propias condiciones de vida: “El animal y la planta muestran su carácter moral según las condiciones de vida en las que están situados (*gestellt sind*)”. Nietzsche agrega inmediatamente: “Nunca se podrá aislar al individuo: «He aquí, hay que decir, una planta con tal prehistoria» (*Vorgeschichte*)” (*FP III:40[54]*, *KSA 11:40[54]*). En esta medida, en la vida vegetal, animal y humana los valores morales deben ser entendidos como respuestas creativas frente a condiciones de vida y de crecimiento en tanto pertenecen a toda la especie y no solamente al individuo. Lo que aprendemos de las plantas es que los valores no

⁷⁴ Para Marder (2013), las plantas carecen de identidad debido a su inmovilidad y a su fusión con el entorno: las plantas se entregan completamente al otro. Nietzsche, en cambio, reconoce la naturaleza nómada de las plantas: las plantas pueden cambiar de locación. Nietzsche distingue entre dos tipos de trasplante (*Verpflanzung*): un “trasplante irreflexivo (*gedankenlose Verpflanzung*)” en el que la planta es alienada (*entfremdet*) de su suelo para luego deteriorarse en hierba (*HL 2*), y un cambio de locación (*Verpflanzung*) espiritual y corporal que funciona como un “remedio” “espiritual y físico” (*geistige und leibliche Verpflanzung als Heilmittel*) y que incluso prevé transformar toda la tierra (*Erde*) en una suma de “sanatorios (*Gesundheitsstationen*)” (*CS 188*).

son creados por y para el individuo aislado, sino, en lugar de ello, que los valores son el fruto de la creatividad de todo un pueblo o cultura (la humanidad) y que se los emplea en vista de las generaciones futuras de todo un pueblo y toda una cultura (humanidad).

En cuanto tal, el carácter moral de la vida de los animales y de la vida vegetal es antitético con la moralidad cristiana, una moralidad que es “ya no expresión de las condiciones de vida y crecimiento de un pueblo, ya no su instinto vital más hondo, sino [una moralidad] convertida en algo abstracto, convertida en antítesis de la vida” (EA 25). La planta le enseña al humano que se puede cultivar un carácter moral sin tener que negar los instintos de la vida y de la naturaleza, o, en otras palabras: “que se pueda vivir sin juicios morales lo demuestran las plantas y los animales” (FP III:7[73], KSA 10:7[73]). El tipo de valores que los filósofos del futuro de Nietzsche buscan no son valores impuestos sobre la vida, sino valores que surgen desde ella, esto es, valores que reflejan el carácter normativo de la vida misma en lugar de valores que constituyen formas de dominación sobre la vida⁷⁵. La creación de valores en las plantas y los animales no está alienada de las necesidades [*needs and necessities*] de la vida. Esto no quiere decir que las formas de vida de las plantas y de los animales se encuentre determinada y fijada: afirmar las propias necesidades es liberador y realza el poder formativo que tiene la vida de crear y recrear continuamente las propias condiciones de existencia.

En su reflexión sobre el origen del conocimiento, Nietzsche avanza la tesis de que aquello que llamamos verdad no refleja sino el grado en el cual cierta creencia ha sido incorporada y se ha convertido en una condición de la vida (*Lebensbedingung*) (GC 110). En esta medida, las condiciones de la vida no están dadas, predeterminadas ni fijas. En lugar de ello, éstas tienen una historia y reflejan los modos en los que una forma de vida ha devenido a lo largo del tiempo en relación con su entorno. Esta es la razón por la cual Nietzsche sostiene que si queremos obtener una perspectiva más profunda con respecto a las condiciones de la vida que favorecen el devenir de un tipo superior de ser humano, “es necesario el estudio comparado de la historia” (FP III:34[74], KSA 11:34[74]). En la misma línea, Nietzsche considera que todos los impulsos de la vida de hecho “ha[n] sido cultivado[s] (*angezüchtet*) como *condici[ones] de existencia* temporal. Se hereda[n] largo tiempo, incluso después de haber dejado de serlo” (FP III:26[72], KSA 11:26[72]). En un aforismo titulado “Lo que está a nuestro alcance (*Was uns frei steht*)”, Nietzsche invoca el ejemplo del crecimiento de la planta para mostrar que el ser humano no es un “hecho consumado, que ha alcanzado la madurez (*vollendeteausgewachsene Thatsachen*)”, sino que más bien

⁷⁵ Sobre la vida, la normatividad y el devenir en Nietzsche, cf. también Lemm (2014) (2015b).

somos libres de “proceder con nuestros instintos como un jardinero” (A 560, ver también GC 9). La misma idea también puede encontrarse en una nota del *Nachlass* en la que Nietzsche escribe:

Puedo tratarme yo exactamente igual que un jardinero cuida sus plantas: alejándome de un lugar, de una compañía puedo quitarme motivos, o puedo plantar motivos a mi lado. Y esa tendencia (*Hang*) [que también significa “ladera”/VL] tan jardineril a obrar contra mí mismo, puedo cultivarla artificialmente o dejar que se seque (*FP II* 2:7[30], *KSA* 9:7[30]).

La comparación que Nietzsche establece entre el cultivo del carácter moral en las plantas y en los humanos culmina en su crítica de la concepción cristiana tradicional de la responsabilidad basada en la ficción de una libertad de la voluntad y orientada hacia la alabanza y la culpa. Nietzsche refuta la posición que sostiene que existe tal cosa como una libertad de la voluntad: “El acto de libre voluntad sería el *milagro*, la rotura de la cadena de la naturaleza” (*FP II* 1:42[3], *KSA* 8:42[3]). En lugar de ello, y desde el punto de vista de la cadena natural – incluyendo a la vida vegetal, animal y humana – todo es inocencia y necesidad. Nietzsche nos invita a considerar las acciones humanas del mismo modo en el que consideramos la creatividad de las plantas: “Así como la obra de arte buena le encanta, pero no la elogia, pues ella no puede nada por sí misma, así como ante la planta, así debe proceder ante las acciones de los hombres, ante las suyas propias” (*HH* 107). Adoptar esta perspectiva sobre la acción moral es algo difícil para el ser humano debido a que no sólo requiere renunciar a la creencia en “la responsabilidad y el deber [como] el título de nobleza de su humanidad” (*HH* 107). Leiter interpreta el retorno de Nietzsche a las plantas como una renuncia a la idea de la libertad humana como responsabilidad en favor de una aceptación fatalista de la necesidad. En contraste con esta interpretación, mi impresión es que el retorno de Nietzsche a las plantas refleja una nueva perspectiva post-cristiana y moral a partir de la cual nos invita a reevaluar el sentido de la responsabilidad. Para llegar a ser verdaderamente responsable es preciso recuperar la inocencia del niño y de la planta: “El «niño» exhibe todas sus cualidades sin pudor, como la planta sus órganos sexuales – ninguno de ellos sabe nada de elogio y condena” (*FP II* 2:11[105], *KSA* 9:11[105]). Sólo sobre la base de esta recuperación el ser humano podrá volver a ser el creador de valores nuevos. La doctrina de las tres metamorfosis de Zaratustra ilustra esta idea: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Z:I “De las tres transformaciones”).

Pero la tarea de reevaluar el valor de la responsabilidad también se ubica en el núcleo del proyecto que busca cultivar al humano superior por medio de valores nuevos, tarea que, en cuanto tal, le corresponde al filósofo del futuro (*MBM* 203). Este último no se preocupa por cuestiones de responsabilidad individual. En lugar de ello, desde la nueva perspectiva post-cristiana y moral del filósofo, la cuestión de la responsabilidad le concierne sobre todo a la humanidad en su conjunto y se encuentra contenida en la pregunta clave de la reevaluación de todos los valores y la creación de valores nuevos, a saber, dónde y cómo la planta “ser humano” ha crecido, hasta ahora, con más vigor y altura (*MBM* 44). Nietzsche propone la hipótesis según la cual:

esto ha ocurrido siempre en condiciones opuestas (*umgekehrten*), opinamos que, para que esto se realizase, la peligrosidad de su situación tuvo que aumentar antes de manera gigantesca, que su energía de invención y de simulación (su «espíritu») tuvo que desarrollarse, bajo una presión y coacción prolongadas, hasta convertirse en algo sutil y temerario, que su voluntad de vivir tuvo que intensificarse hasta llegar a la voluntad incondicional de poder (*MBM* 44).

La reevaluación de todos los valores y la creación de valores nuevos exigen subvertir las condiciones de vida de la planta humana actual. Esta es otra forma de decir que nuestras condiciones de vida no están determinadas ni fijas. Por el contrario, ellas pueden ser formadas y transformadas. Sólo al transformar activamente nuestras condiciones de vida podremos alcanzar nuestra meta y convertirnos en los seres humanos superiores, más libres y más creativos concebidos por Nietzsche.

Sin embargo, Nietzsche reconoce que ésta es una empresa peligrosa pues nos confronta con el dilema de que a pesar de que “circunstancias inciertas” pudiesen llegar a ser productivas, éstas también podrían resultar altamente peligrosas e inclusive destructivas: “La planta hombre crece del modo más vigoroso, cuando los peligros son grandes, en relaciones inseguras: pero precisamente entonces la mayoría perece” (*FP* III:27[40], *KSA* 11:27[40]). Nietzsche sostiene que este dilema de la cultura refleja un problema económico frente al cual nos invita nuevamente a contemplar la vida vegetal, la cual ha logrado resolver magistralmente este problema de la procreación.

Sección IV: La planta, un ser vivo que procrea

A pesar de abandonar el punto de vista que considera que “en el campo de la cultura [la naturaleza] procede con la misma prodigalidad que en la siembra y

en la cosecha” (*SE* 7), Nietzsche reconoce que incluso la naturaleza puede quedarse sin recursos. Nietzsche nos alerta frente al hecho particular de que la creación de nuevas formas de vida es costosa: “[n]ada es más costoso que volver a empezar” (*FP* IV:10[15], *KSA* 12:10[15]). Sumado a esto, Nietzsche sostiene que “«[c]uanto mayores son las ventajas de la existencia, tanto mayores son los costos de mantenimiento y producción (alimentación y reproducción); tanto mayores también los peligros y la posibilidad de perecer por la altura alcanzada por la vida» (*vor der erreichten Höhe des Lebens zu Grunde zu gehen*)” (*FP* IV:10[15], *KSA* 12:10[15]). Nietzsche considera que la creciente complejidad del organismo es una respuesta a este problema económico: “los organismos complejos son capaces de realizar más trabajo y más perfecto, y las ventajas que resultan de ello son tan grandes que superan los costes de conservación y producción” (*FP* IV:10[16], *KSA* 12:10[16])⁷⁶.

Este problema de organización se complica por el hecho de que la procreación del ser humano “hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario –¡hacia lo vulgar!” es mucho más económica que la generación de “los más selectos, más sutiles, más raros, más difíciles de comprender” (*MBM* 268). El “docto”, por ejemplo, crece casi en todas partes como “una planta que no requiere de ningún suelo específico” (*GC* 348), lo que contrasta con el individuo superior, el cual termina fácilmente sujeto al aislamiento, sucumbe frente a los accidentes y solo rara vez se propaga (*MBM* 268). Con la esperanza de obtener una ventaja económica de la producción de lo común, Nietzsche considera que la sociedad moderna se dirige hacia la procreación del humano promedio y aboga por la necesidad de contrarrestar este “demasiado natural *progressus in simile*” (*MBM* 268).

Contra la idea moderna del así llamado progreso “natural”, Nietzsche sostiene que la naturaleza siempre disemina sólo a los individuos superiores (*FP* I:7[24], *KSA* 7:7[24]). A ella no le agrada el tipo promedio diseminado, por ejemplo, por el cristianismo (*FP* I:3[91], *KSA* 7:3[91]). Una consideración de este rasgo de la vida vegetal es instructivo cuando se trata de la cuestión de los fines de la sociedad y del estado:

¡Qué gustosamente desearía aplicarse a la sociedad y a sus propósitos una enseñanza que puede extraerse de la consideración de una especie cualquiera del reino animal y vegetal, la de que en ella lo que importa es la consecución del ejemplar único, el más noble, superior y poderoso, el más complicado y fecundo! ¡Qué gustosamente si no fuera porque fantasías sobre los fines de la sociedad, inculcadas con la educación, se oponen a ello con tenaz resistencia! (*SE* 6).

⁷⁶ Sobre el problema de la cultura y de la economía, cf. Lemm (2010), cap. 3.

Lo que le falta a la humanidad en comparación con las plantas es una noción de su “«hacia dónde» y el «para qué» del ser humano” (*MBM* 211), o lo que Nietzsche también llama su tendencia hacia una finalidad (*Zweckthätigkeit*): “La meta: el hombre, una gran actividad finalista inconsciente, como la naturaleza de la planta” (*FP* II 1:41[15], *KSA* 8:41[15]). Nietzsche lamenta el hecho de que “todavía no tiene la humanidad meta alguna” (*Z*:I “De las mil metas y de la «única» meta”), e insiste en que definir las metas es parte fundamental de la tarea de crear valor: crear valores equivale a darle una finalidad a la humanidad, a darle un sentido (*Sinn*) y una dirección futura (*Zukunft*) al mundo (*Erde*) (*Z*:III “De tablas viejas y nuevas”).

Desde el punto de vista de Nietzsche, las plantas tienden a la producción del ejemplar superior, la hermosa flor, no porque sea un fin en sí mismo, sino porque en ésta ellas ven a un portador más prometedor de la vida futura: “La naturaleza se reproduce por medio de la belleza: ésta es un aliciente al servicio de la generación” (*FP* I:7[24], *KSA* 7:7[24]). Aquí, la planta individual se ve a sí misma como el medio de la procreación del ejemplar superior: “Un individuo debe estar al servicio de la finalidad total (*Gesamtzweck*): sin reconocerlo. Esto es lo que hace cada animal, cada planta” (*FP* I:5[36], *KSA* 7:5[36]). A pesar de que el individuo humano crea que a través de sus acciones “alcanza algo por sí mismo”, para Nietzsche ésta es sólo una ilusión, una “finalidad aparente (*Scheinzweck*)” y “una ilusión adventicia (*vorgeschobener Wahn*)” (*FP* I:5[36], *KSA* 7:5[36]). En última instancia, todo tiende hacia la generación de la vida por medio del individuo ejemplar: “A menudo, procreación *sin* inclinación individual alguna (*individuelle Neigung*)” (*FP* II 2:11[218], *KSA* 9:11[218]). Nietzsche interpreta la emergencia de la belleza en la planta, es decir, la producción de la flor, como un signo de que la planta ha superado la lucha por la existencia, o, en términos económicos, que la planta puede solventar los costos de la conservación y la creación mediante “un mecanismo sumamente artificial entre el mundo animal y el vegetal” (*FP* I:7[121]; *KSA* 7:7[121]). En cuanto tal, la belleza deviene la expresión del carácter atiborrado de la vida: “un exceso de fuerza y de sentimiento de placer de la existencia (*Überschuss von Kraft und Lustgefühl des Daseins*): piénsese en las plantas” (*FP* I:7[27], *KSA* 7:7[27]).

Nietzsche nos invita a considerar a la planta como nuestro ejemplo y a utilizar al estado y a la sociedad como medios para la producción de ejemplares superiores. Ahora bien, el estado no sólo está a cargo de resolver el problema de la lucha por la existencia, sino también, y más fundamentalmente —y ésta es su última finalidad (*letzten Zweck*) según Nietzsche— ser una “institución de defensa y de cuidado para los individuos, o sea para el genio” (*FP* I:7[121], *KSA* 7:7[121]). Contrariamente a lo que sucedería con el “Estado absoluto (Roma)”, una “planta sin flores” (*FP* I:7[72], *KSA* 7:7[72]), bajo el mandato del estado en tanto que medio de la cultura, los humanos

podrían aprender nuevamente qué significa florecer, esto es, cómo generar una forma de vida humana futura que sea prometedora y fructífera: “Hemos de aprender de los animales y las plantas lo que es *floreecer*: y aplicarlo luego al hombre” (*FP II 2:7*[49], *KSA 9:7*[49]).

En suma, podemos decir que hay tres cosas que se pueden aprender de las plantas en tanto seres procreadores que son cruciales para nuestra comprensión de la creación de valor: en primer lugar, las plantas nos enseñan que cuando se trata de la cuestión de la vida y del crecimiento futuros, la vida del individuo superior nunca es más que un medio para la elevación de la humanidad en su conjunto. En esta medida, los valores, tal y como parecen ser producidos por el individuo “noble” y “soberano”, no son sino el reflejo de la creatividad y productividad de la humanidad, de todo un pueblo y toda una cultura. En segundo lugar, las plantas nos enseñan que la creación de nuevos valores –la producción de frutos– es un problema económico que no puede ser resuelto por el individuo aislado. En lugar de ello, es necesario el esfuerzo concertado de la humanidad toda para hacer florecer una forma de vida humana superior. En tercer lugar, las plantas nos enseñan que la creación de valores nuevos está orientada hacia el futuro. Aprendemos de las plantas cómo adoptar la perspectiva de la larga duración [*durée*] de acuerdo a la cual “todo crecimiento es largo” (*FP II 2:4*[64], *KSA 9:4*[64]), una perspectiva que se encuentra de antemano clausurada para ese tipo de individuo cuya visión de la vida está ligada a la duración de esta última (*HH 22*). Como tales, las plantas nos enseñan que el cultivo de una forma superior y más libre de vida humana requiere esfuerzos y que siempre es en beneficio de una generación futura.

Bibliografía

- Clarke, M. (1999). Nietzsche's Antidemocratic Rhetoric. *Southern Journal of Philosophy*, 37, supplement, 119-141.
- Gooding-Williams, R. (2001). *Zarathustra's Dionysian Modernism*. Stanford: Stanford University Press.
- Janaway, C. (2007). *Beyond Selflessness*. Oxford: Oxford University Press.
- Leiter, B y Knobe, J. (2007). The Case for Nietzsche and Moral Psychology. En Leiter, B. y Shinhababu, N. (Eds.), *Nietzsche and Morality*, (pp. 83-109). Oxford: Clarendon Press.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche: On Morality*. London: Routledge.
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago: Ediciones UDP.
- _____. (Ed.). (2014). *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2015a). "Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant". *Journal of Nietzsche Studies*.
- _____. (2015b). *Nietzsche and the Becoming of Life*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*, trad. Walter Kaufmann. Nueva York: Random House.
- _____. (1988). *Kritische Studien Ausgabe: Sämtliche Werke in 15 Bänden*, Colli, G. y Montinari, M. (Eds.). Berlín: De Gruyter.
- _____. (1996). *Humano, demasiado humano*, vol. I, trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal.
- _____. (1997). *Aurora*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (1998). *Aurora*, trad. Genoveva Dietrich. Madrid: Edimat.
- _____. (2000). *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2001). *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2003). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos.
- _____. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889). Vol. IV*, trad. Juan Luis Verma y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos.

- _____. (2007). *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2007). *Humano, demasiado humano*, vol. II, trad. Alfredo Brotons, Madrid: Akal.
- _____. (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882). Vol. II*, trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos (1869-1874). Vol. I*, trad. Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885). Vol. III*, trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill.
- _____. (2011). *El anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2011). *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- _____. (2013). *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*, trad. José Jara. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Marder, M. (2013). *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. Nueva York: Columbia University Press.
- Pippin, R. (2006). *Nietzsche, moraliste français*. París: Odile Jacob.
- Richardson, J. (2004). *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Sacks, O. (2008, 20 de noviembre). Darwin and the Meaning of Flowers. *New York Review of Books*. Recuperado de: http://www.nybg.org/files/highlights_pdf/Oliver_Sacks_on_Darwin_NY%20RevuBks11.20.08.pdf
- Schacht, R. (2012). Nietzsche's Naturalism and Normativity. En Janaway, Ch. y Robertson, S. (Eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity* (pp. 236-257). Oxford: Oxford University Press.
- Sedgwick, P. R. (2013). *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search for an Ethics*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Skowron, M. (2008). Nietzsches 'Anti-Darwinismus'. *Nietzsche-Studien*, 37, 160-194.
- Wotling, P. (1995). *Nietzsche et le problème de la civilisation*. París: PUF.

Sobre la complejidad del concepto de persona*

Jorge Riechmann

El hombre que ha conservado su sensibilidad intacta considera algo natural el sentir piedad hacia todos los seres vivos. ¿Por qué la filosofía no se decide de una vez a reconocer que nuestro comportamiento hacia ellos debe formar parte integral de la ética que ella enseña?

Albert Schweitzer

...no hay ninguna fórmula / y el idioma sólo en raros instantes / salvaguarda el misterio del mundo; / eso no evita ninguna catástrofe // –aquí todo es silencio / ¿es el silencio antes de que yo empiece a hablar con los animales?

Tobias Berggren

¿Qué o quién puede ser titular de un derecho?

La respuesta que demos a esta pregunta depende del concepto de *derecho* que manejemos, así como de los supuestos normativos y fácticos adicionales que estemos dispuestos a admitir. Y *derecho* es una noción tan polisémica, y un concepto tan difícil, que sin duda las decisiones que aquí se tomen no podrán lograr asentimiento de todos. Si –pongamos por caso– *derecho* se entendiese fundamentalmente como *potestad*, como un poder que el titular del derecho ha de elegir aplicar o no, entonces resulta obvio que sólo los seres capaces de libre elección podrían ser titulares de derechos. Pero si entendemos *derecho* más bien como una libertad garantizada por prohibiciones de interferencia por parte de terceros, o como un interés fundamental

* Una primera versión de este texto se publicó como capítulo 10 de mi libro *Todos los animales somos hermanos* (Riechmann, 2003).

identificado como tal para dejar en claro que merece atención y protección prioritaria (y entonces no aceptaremos postergarlo por razones que no sean de la misma importancia), entonces el titular del derecho podría ser, en principio, cualquier ser vivo, así como sujetos colectivos (personas jurídicas como empresas, fundaciones o asociaciones). En el ya largo debate sobre los derechos de los animales se han sugerido algunos criterios específicos:

- (I) *La capacidad de sufrir* (o, más en general, la capacidad de *sentir*). Este criterio convierte a todos o la mayoría de los animales en potenciales titulares de derechos; pero excluye, por ejemplo, a los seres humanos que han entrado en coma irreversible.
- (II) *La capacidad de poseer intereses*. Incluiríamos, además de los animales, entidades como el embrión o el feto humano, quizá también a los árboles y las plantas (yo defendería que sí).
- (III) *La razón y la capacidad de libre elección*. Con tal criterio incluiríamos a la mayoría de los seres humanos (quizá también a algunos animales superiores), pero excluiríamos a los niños pequeños, los discapacitados psíquicos, etc.
- (IV) *El lenguaje*. Según Adela Cortina, por *ser humano* ha de entenderse “todo ser dotado de *competencia comunicativa*, como la capacidad de dominio de los universales constitutivos del diálogo” (en Muguersa et al, 1989: 131). Pero sabemos que las capacidades lingüísticas de algunos animales superiores, como los chimpancés por ejemplo, son superiores a las de un niño pequeño o un discapacitado psíquico profundo.

Históricamente, recuerda el iusfilósofo italiano Norberto Bobbio, “se ha producido el paso de la consideración del ser humano *uti singulus*, que ha sido el primer sujeto al que se atribuyeron derechos naturales (o morales), en otras palabras de la ‘persona’, a sujetos distintos del individuo como la familia, una minoría étnica o religiosa, toda la humanidad en su conjunto dentro del debate actual entre filósofos morales sobre el derecho de los descendientes a la supervivencia, y más allá de los individuos aisladamente considerados o en las distintas comunidades reales o ideales que lo representan, hasta titulares diferentes del hombre, como los animales” (Bobbio, 1991: 115). Por otro lado, y si parece intuitivamente obvio que todos los sujetos morales –las *personas* en un sentido que enseguida precisaremos– deben ser sujetos de derecho, está claro que no todos los sujetos de derecho son sujetos morales: pueden ser sujetos de derecho entes tales como fundaciones, empresas, municipios o el Estado mismo, a los que la dogmática jurídica y los ordenamientos legales atribuyen *personalidad jurídica*.

Como se ve, lo que está en juego en la pregunta por los sujetos o titulares de los derechos es nada menos que el contenido que demos a conceptos como *persona* y *ser humano*. El asunto tiene tanta enjundia que más vale que abramos un apartado nuevo.

Breve excursio sobre la naturaleza humana⁷⁷

El filósofo francés Luc Ferry escribió, en un ensayo que fue centro de considerable polémica en Francia y luego se tradujo al castellano, que el ser humano es un ser “de anti-naturaleza” cuya situación por excelencia consiste en indeterminación. “Su *humanitas* reside en su libertad, en el hecho de que no tiene definición: su naturaleza consiste en no tener naturaleza, sino en poseer la capacidad de sustraerse a todo código donde se le quisiese encerrar. De otra forma: su esencia consiste en no tener esencia” (Ferry, 1992: 46). Aquí, Ferry actualizaba posiciones formuladas mucho antes en el pensamiento occidental: ya el filósofo atomista griego Demócrito de Abdera (460-370 a.C., aproximadamente) avanzó la idea de que la naturaleza del hombre es no tener una naturaleza propia⁷⁸.

En el debate contemporáneo, se puede rechazar la idea de naturaleza humana desde lugares filosóficos diferentes. *Desde el idealismo*, porque se cree que menoscabaría la libertad trascendental del ser humano. *Desde posiciones de izquierda política*, porque se piensa que obstaculizaría las posibilidades de transformación social emancipatoria. *Desde filosofemas postestructuralistas y/o postmodernos*, porque se estima que pondría trabas al despliegue de experimentos individuales de autotransformación...

Pese al arraigo de tales ideas en importantes corrientes de pensamiento, parece difícil mantenerlas en serio fuera de ciertos contextos muy específicos de argumentación. La exageración de Luc Ferry, por ejemplo, proviene de otra exageración análoga de Jean-Paul Sartre (recordemos: para el pensador existencialista francés, a diferencia de los objetos, de las cosas, que comienzan por tener una esencia determinada, en el ser humano la existencia precede a la esencia). “No hay naturaleza humana”, según Sartre, porque ésta se define como una esencia creada por Dios (Sartre, 1970: 21-22). Claro, tras semejante definición, negar la naturaleza humana resulta cómodo:

⁷⁷ He desarrollado con mayor extensión este asunto en el capítulo 4 (“Acerca de la condición humana”) de Riechmann (2012).

⁷⁸ El fragmento 68 B 33 de la clásica edición Diels-Kranz expresa esto de manera bastante rotunda: “La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza”.

pero –como luego veremos– en la misma famosa conferencia de 1946 el mismo pensador tuvo que recurrir a una noción de *condición humana*... que en el fondo es sólo una “naturaleza humana” más modesta y empírica, y menos sublime.

Así, negar la naturaleza humana se justifica sólo en *un contexto de diatriba contra la mala fe moral*, o si aceptamos algún metafísico dualismo del tipo de la distinción kantiana entre “hombre fenoménico” y “hombre numérico”... En otros contextos menos polémicos, *se diría absurdo afirmar que los seres humanos carecemos radicalmente de naturaleza*.

Venimos al mundo con un genoma determinado, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células. Venimos dotados con determinado aparato sensorial, que hace que podamos percibir ciertas luces y sonidos y otros no. Estamos genéticamente preparados para aprender un lenguaje con doble articulación –¿y quizá venimos también equipados con una “gramática moral” universal? (sugerirán científicos cognitivos como Marc D. Hauser). La privación de afecto o de proteínas en la infancia mutila nuestro desarrollo mental. Ciertas sustancias nos alimentan y otras nos envenenan... ¿Trivialidades? De ninguna forma, a la vista de la insistencia por parte de ciertos filósofos en que nuestra esencia consiste en no tener esencia.

Tenemos buenas razones para *rechazar la idea de una separación tajante, un “abismo ontológico” entre lo animal y lo humano* (argumenté en tal sentido en el capítulo 1 de Riechmann (2003)). “Tanto en *El origen del hombre* como en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Darwin mostró con sumo detalle que hay continuidad entre los seres humanos y los animales, no sólo en lo relativo a la anatomía y la fisiología, sino también en la vida mental. Los animales, mostró, tienen capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad, de razonar y de compadecerse entre sí. Al derribar los fundamentos intelectuales de la idea de que somos una creación aparte de los animales y de una clase del todo distinta, el pensamiento darwiniano proporciona las bases para una revolución de nuestras actitudes ante los animales no humanos” (Singer, 2000: 30).

Afirmar la obviedad (muy importante obviedad) de que en los seres humanos –en muchas circunstancias– *lo cultural es más importante que lo determinado genéticamente* no puede ser lo mismo que afirmar que los seres humanos carecen de naturaleza. Acaso el rasgo más importante de la naturaleza humana sea su plasticidad cultural: pero es precisamente un rasgo de su naturaleza, no de una supuesta “anti-naturaleza” (por lo demás, también los bonobos o los delfines son animales muy culturales y a ningún filósofo se le pasa por la cabeza afirmar que su esencia consiste en no tener esencia). Destacaba Cornelius Castoriadis que:

la naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta ‘capacidad’, esta ‘posibilidad’ en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas distintas* de

existencia social e individual, como puede comprobarse perfectamente si se considera la heterogeneidad de las instituciones sociales, las lenguas y las obras. Esto quiere decir que hay verdaderamente una naturaleza o una esencia del hombre, definida por esta especificidad fundamental –la creación, a la manera y según el modo como el hombre crea y se autocrea. Y esta creación [...] no está terminada, en ningún sentido del término (Castoriadis, 1998: 109).

Empatía, capacidad de imitación y lenguaje son rasgos biológicos de la naturaleza humana que están en la base de la cultura. Así, el funcionamiento neurológico del cerebro, y las facultades mentales que posibilita –igual que la estructura y funcionamiento de otras partes del cuerpo–, pertenece a la naturaleza humana común. Por eso tiene razón Steven Pinker cuando afirma que “la cultura es crucial, pero la cultura no podría existir sin las facultades mentales que permiten a los humanos crear y aprender una cultura, de entrada” (Pinker, 2003).

Hoy en día, precisamente cuando desarrollos tecnocientíficos como la ingeniería genética han vuelto posible por primera vez alterar a voluntad la naturaleza humana, sabemos más que nunca que ésta existe⁷⁹.

⁷⁹ Precisar los contenidos de esta naturaleza humana es harina de otro costal, y no voy a entrar en ello aquí: no hace falta para el resto de mi argumentación. Indicaré sólo que a veces se confunden dos niveles distintos de “naturaleza humana” que importa distinguir bien. Tendríamos por un lado las *características biológicas de la especie Homo sapiens*, determinadas por su genoma. Por otro lado están *ciertas condiciones estructurales de la vida en sociedad del ser humano*, que se dan en todas y cada una de las sociedades humanas: son estas últimas, claro, las que resultan más interesantes para el derecho y la moral. Por poner un ejemplo: no podemos concebir una sociedad humana que no regule el homicidio y el incesto entre sus miembros, proscribiéndolos en la mayoría de los casos (aunque las definiciones de “homicidio” e “incesto” variarían de una sociedad a otra).

Me limitaré a recordar a vuelo de pluma que un iuspositivista como el profesor oxoniense Herbert L.A. Hart defendió en su obra fundamental *El concepto de derecho* que la reflexión sobre ciertas características elementales de la naturaleza humana y la interacción social lleva a aceptar la existencia de un “contenido mínimo del derecho natural” en el sentido de “ciertas reglas de conducta que toda organización social tiene que contener para ser viable” (Hart, 1992:238). Aunque la denominación tiene desafortunadas resonancias iusnaturalistas, sin embargo la noción a la que se refiere es casi de sentido común, y nos llama atinadamente la atención sobre la trascendencia ético-política que tiene la existencia de naturaleza humana. Las características de ésta que sirven a Hart para derivar su “contenido mínimo del derecho natural” son la vulnerabilidad humana, la igualdad aproximada de los seres humanos (ningún individuo es tan poderoso que pueda sojuzgar a los otros sin cooperación, salvo durante un tiempo muy breve), el altruismo limitado, la existencia en un mundo de recursos limitados y la comprensión y fuerza de voluntad limitadas (*op. cit.*: 240-245).

En la misma línea, Carlos Santiago Nino ha escrito que “hay acuerdo básico entre los filósofos aludidos [Hart, Warnock, Rawls] acerca de cuáles son las circunstancias fundamentales de la vida del hombre en sociedad que están asociadas con el derecho y la moral. Se mencionan, en

Hay naturaleza humana; y un montón de disciplinas científicas y humanísticas, desde la paleoantropología hasta el psicoanálisis, nos proporcionan útiles conocimientos sobre la naturaleza humana. En particular, la etnología, la antropología social y la antropología filosófica no son empresas intelectuales faltas de rigor, y esto tiene consecuencias éticas y políticas importantes.

Es sabido, por ejemplo, que una de las vías más transitadas para la fundamentación de los derechos humanos es la de las *necesidades básicas* o radicales (véase al respecto Hierro (1982), Herrera Flores (1985), Añón & de Lucas (1990), Thim (1990), Añón (1994))⁸⁰. El razonamiento es más o menos el siguiente: todos los seres humanos son semejantes en ciertos rasgos generales de su constitución psico-somática. Existen entonces ciertas necesidades básicas comunes a todos los humanos que dan lugar a cosas o estados de cosas valiosos para todos. Estos bienes universales o primarios dan lugar a su vez a exigencias morales universales: o sea, derechos humanos que deben positivarse en forma de derechos fundamentales. Vale la pena señalar en este punto que toda fundamentación de los derechos humanos en términos de intereses o necesidades básicas no permite restringir los derechos sólo a los seres humanos: ya que no puede discutirse con seriedad que los restantes seres vivos tengan intereses y necesidades.

primer lugar, las circunstancias que Rawls llama *objetivas*, como la escasez de recursos para satisfacer todos los intereses humanos, la vulnerabilidad de los hombres frente a ataques de otros, la igualdad aproximada de los hombres en el sentido de que nadie tiene la suficiente capacidad física e intelectual para dominar por sí solo al resto, la coexistencia de los individuos en áreas geográficas comunes. Luego están las circunstancias *subjetivas*, como que los intereses de los hombres son divergentes, su conocimiento y capacidad de raciocinio limitados y, sobre todo, el hecho de que la simpatía hacia los intereses ajenos, o sea la capacidad de identificarse hasta cierto grado con esos intereses como si fueran propios, es también limitada. La articulación y explicación de estas circunstancias constituye el contenido de una *teoría de la naturaleza humana*, y no hay duda de que lo que hay de acertado en posiciones iusnaturalistas es la idea de que una profundización en el desarrollo de esa teoría puede esclarecer aspectos importantes del derecho y de la moral (aunque, como luego veremos, de aquí no se sigue la pretensión *justificatoria* del iusnaturalismo tradicional)” (Nino, 1989: 98). El lector o lectora deseosos de meditar sobre estas cuestiones sacarán provecho, me parece, del sugerente ensayo de Martha Nussbaum *Human functioning and social justice* (1992: 202-246), traducido al castellano en Riechmann (1998: 43-104). También se hallará una breve pero enjundiosa reflexión sobre estas cuestiones, con perspectiva marxista, en la voz “Naturaleza humana” (redactada por István Mészáros) de Bottomore (1984: 564-570). Otras lecturas provechosas serían Midgley (1979) y de Waal (2014).

⁸⁰ De entre los filósofos del derecho españoles, al menos dos han consagrado sus tesis doctorales a esta cuestión: Herrera Flores (*La fundamentación de los derechos humanos en la escuela de Budapest*) y Añón (*Teorías sobre las necesidades y su proyección en teorías de derechos, con especial atención al modelo de Agnes Heller*). Tres importantes obras sobre teoría de las necesidades humanas son Sempere (2009) (precedido por Sempere (1992)), Max-Neef (1994) y Doyal & Gough (1994). Yo mismo me ocupé de este asunto en un volumen colectivo: Riechmann (1998).

Manuel Sacristán señalaba y alentaba a comienzos de los ochenta la importante tendencia a *renaturalizar las ciencias sociales*, fundamentándolas físico-biológicamente (sin que esto suponga negar su autonomía categorial, desde luego). Confrontadas con el enorme hecho de la crisis ecológica, las ciencias sociales tenían que “asimilar facticidad cosmológica” (Sacristán, 1984: 465). Un pensador marxista sensible a la defensa de los animales, como Ted Benton, ha elaborado todo un interesante tratado desde una perspectiva semejante a la que apuntaba Sacristán (Benton, 1993). El gran lingüista (y activista político) Noam Chomsky propone trabajar para crear *una teoría social humanista basada en una concepción firme de la naturaleza humana*, que sirva para avanzar hacia la liberación (Chomsky & Foucault 2006: 60). En el mismo sentido, Peter Singer reivindica una “izquierda darwiniana”, la cual debe aceptar que existe algo así como una naturaleza humana y tratar de saber más de ésta, de modo que las medidas políticas puedan basarse en los mejores datos posibles sobre cómo son los seres humanos; y rechazar con firmeza todos los intentos de deducir lo que es “correcto” de lo que es “natural” (Singer, 2000: 86). La ética, la teoría política y la filosofía jurídica tienen que tomarse definitivamente en serio que somos seres biosociales, seres con cierta naturaleza biológica situados en contextos sociales concretos —y no ángeles de anti-naturaleza revoloteando por el cielo de las ideas.

Personas y cuasi-personas

A poco que se considere el concepto de *persona*⁸¹ en el contexto de la tradición de pensamiento occidental dentro de la cual ha surgido, y se atienda al uso habitual que de él se hace dentro del discurso moral, se verá que *el concepto de persona no es coextensivo con el de ser humano*.

Es obligado traer a Kant a colación: además de poderse rastrear su pensamiento prácticamente en cualquier ética universalista moderna, se trata del filósofo

⁸¹ Como es bien sabido, *persona* significa etimológicamente “lo que resuena o produce resonancia”, y también *máscara*. *Persona* designaba en latín a la máscara con rasgos pintados que el actor se ponía sobre el rostro para caracterizarse, así como para ampliar el volumen de la voz que salía por un agujero en la máscara abierto ante la boca. El nombre de la máscara pasó a designar al actor que la llevaba y después a cualquier ser humano, actor —se supone— en el “gran teatro del mundo”. Boecio, a comienzos del siglo VI, acuñó la fórmula *naturae rationalis individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional) para definir a la persona. Debemos el sentido filosófico moderno de *persona* fundamentalmente a Kant. Un profundo análisis de la noción filosófica de *persona*, en relación con la problemática que plantean los animales, se hallará en el ensayo de Robert W. Mitchell *Humans, nonhumans and personhood*” (en Cavalieri & Singer, 1993: 237-247); véase también Dennett (1989).

fo que más decisivamente ha influido en la configuración de este concepto. Kant pensó a la persona esencialmente como *agente moral racional y autónomo*. La define, al comienzo de la *Metafísica de las costumbres*, como “el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma” (Kant, 1989: 30). El *homo phaenomenon* como ser natural, perteneciente al mundo de los sentidos, está sometido a la razón del *homo noumenon* como ser dotado de libertad interna, que puede darse leyes a sí mismo. De aquí deduce Kant –en la *Crítica de la razón práctica*– que “la humanidad en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado *sólo como medio*; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es *fin en sí mismo*. El es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad” (Kant, 1913: 168).

Sin necesidad de seguir al idealismo trascendental kantiano en su doctrina de los “dos reinos”, en esa separación entre *hombre numénico* y *hombre fenoménico*, se concederá que una distinción análoga entre *persona como agente moral* y *ser humano como miembro de la especie animal Homo sapiens* parece pertinente (si no inevitable); y, en efecto, tal distinción se encuentra en muchos filósofos morales contemporáneos. Por ejemplo, John Rawls distingue entre *persona moral* y *naturaleza humana*. La persona se entiende kantianamente como agente moral autónomo y autolegisador. Es un ser dotado de dos capacidades morales: el *sentido de la justicia* y la *facultad de formarse una concepción del bien, revisarla y perseguirla racionalmente* (Rawls, 1979: 112-117); véase también Bonete-Perales (1988).

Karl Otto Apel, en la perspectiva de una pragmática trascendental, reconoce como personas a todos los interlocutores virtuales de un discurso práctico. “Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (Apel, 1985: 380).

H.T. Engelhardt sostiene, también kantianamente, que las personas se definen por la autoconsciencia, el discernimiento de sus fines y la libertad de elección; sólo las personas en este sentido estricto pueden tener derechos y deberes. Las comunidades humanas otorgan a veces el estatuto de personas a otros seres que no cumplen estos requisitos (niños pequeños, locos, etc), pero de tales seres sólo puede decirse que son personas *en sentido social* y no en sentido estricto; en cuanto tales pueden tener derechos, pero no deberes (Engelhardt, 1986: 120). Distinguiendo así de tajantemente entre el *organismo humano* y la *persona* en el sentido de agente moral, cabe

señalar sin embargo que nada se opondría a que los seres humanos decidiesen considerar *personas en el sentido social* antes señalado a ciertas categorías de animales (por ejemplo, los chimpancés y otros animales superiores) que serían en tal caso titulares de derechos (como los son para nosotros los niños pequeños o los disminuidos psíquicos, aunque no sean personas en sentido estricto).

Finalmente, y para no alargar excesivamente esta lista de autores, me referiré a uno que se sitúa en una tradición teórica completamente diferente: el utilitarista Peter Singer. A pesar de esta diferencia de presupuestos, Singer adopta básicamente la misma distinción: una *persona*, en el sentido de ser racional y autoconsciente, no es lo mismo que un miembro de la especie animal *Homo sapiens*.

El feto, el ‘vegetal humano’ gravemente retardado, incluso el recién nacido, son todos indiscutiblemente miembros de la especie *Homo sapiens*, pero ninguno de ellos tiene conciencia de sí, ni sentido del futuro, ni la capacidad de relacionarse con otros. [...] Con el fin de evitar cualquier petición de principio, y de expresar claramente lo que quiero decir, dejaré de lado, por el momento, el engañoso término ‘humano’ y usaré en cambio dos expresiones diferentes, correspondientes a los dos sentidos de ‘humano’. Para el primer sentido, el biológico, usaré simplemente la expresión, incómoda pero precisa, ‘miembros de la especie *Homo sapiens*’, en tanto que para el segundo sentido me valdré del término ‘persona’. (Singer, 1984: 99).

También yo adoptaré una distinción semejante entre *organismo humano* (todo miembro de la especie animal *Homo sapiens*) y *persona como agente moral*. Lo que sucede, claro, es que si una persona es un agente moral dotado de sus atributos típicos (vale decir: es un ser más o menos racional, libre, consciente y responsable de sus actos), entonces sólo algunos seres humanos serán personas (los adultos “normales”), y habrá humanos que no serán personas en sentido estricto (los niños pequeños, el enfermo en coma profundo, etc). *Nada se opone, sin embargo, a que los consideremos cuasi-personas* (serían las “personas en sentido social” de Engelhardt). Definiremos a las cuasi-personas, por consiguiente, como aquellos *animales superiores que carecen total o parcialmente de alguno de los rasgos definitorios de la persona como agente moral* (racionalidad, autonomía moral, autoconsciencia, responsabilidad por los propios actos) *por padecer algún tipo de incapacidad básica, transitoria o no*. Transitoria sería la incapacidad básica del niño pequeño o el humano en coma reversible; no transitoria, la del chimpancé, el humano afectado por el síndrome de Down o el humano anciano aquejado de cierta enfermedad degenerativa irreversible.

Soy bien consciente de que acabo de proponer un concepto cuya extensión tiene límites algo imprecisos, y ello puede incomodar a los amantes de la nitidez absoluta. Sin embargo, y como saben bien quienes siguen los avatares contemporáneos de la lógica formal y la teoría de conjuntos —y en particular los de subdisciplinas como la

fuzzy logic o lógica borrosa–, puede razonarse rigurosamente empleando conceptos o conjuntos cuyas extensiones tienen límites borrosos; y dado que la realidad está llena de ellos, de claros y oscuros y zonas de penumbra, de espacios de indeterminación, resulta esencial –para una filosofía práctica que realmente quiera ser práctica, vale decir, no perder el contacto con la realidad– contar con herramientas intelectuales rigurosas para tratar con esas zonas de penumbra, difumino e imprecisión. No se puede sostener que una frontera imprecisa equivalga a la ausencia pura y simple de frontera: Wittgenstein señalaba que ello era como afirmar que entre dos países no existe frontera en absoluto, desde el momento en que hay litigio sobre la pertenencia de ciertas aldeas de la zona fronteriza.

En nuestro caso diremos que *son cuasi-personas todos aquellos seres humanos que no son personas en sentido moral* (incluyendo desde luego casos como el recién nacido, el discapacitado psíquico profundo o el enfermo reducido a la condición de lo que a veces se llama “vegetal humano”); *y también aquellos animales cuyas capacidades sensoriales, emocionales e intelectuales no quedan por debajo de aquellos “casos límite” de lo humano*. En mi intención, ello supone que caen ciertamente dentro del concepto animales como los gorilas, los orangutanes, las orcas y los delfines; caen fuera de él animales como los lagartos o las palomas, y hay una zona de penumbra en la que estarían los animales como los perros, los cerdos o los conejos⁸². Aunque ciertamente podría intentar precisar más la extensión del concepto, creo que de ello no se seguiría ventaja alguna para el tipo de argumentación desarrollado en este texto.

Ética más allá de los límites de la especie

Quizá el concepto de cuasi-persona parezca, en un primer momento, extravagante o incluso ofensivo a algunas personas; mas espero que tal impresión no perdure tras un examen detallado del asunto. Si lo construyo para que abarque tanto a los humanos discapacitados como a los animales superiores es porque parece plausible el principio según el cual *no existen diferencias éticamente relevantes que justifiquen un trato esencialmente diferente a seres vivos que tienen capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales muy semejantes*. Dicho al revés: los individuos deben ser tratados de la misma forma a menos que exista una diferencia en sus capacidades moralmente relevantes que pueda justificar un trato diferente.

⁸² Ojo: incluyendo a algunos animales dentro del concepto de cuasi-personas *no* se está afirmando que los animales que caigan fuera de él no deban ser objetos de consideración moral, ni que puedan ser tratados como meras cosas.

Éste es el principio moral fundamental que justifica una extensión de la comunidad de iguales (iguales moralmente) más allá de los límites de nuestra especie. Reparemos en que la moralidad puede concebirse como “un sistema de reglas que tienen que ver con ayudar, o al menos no dañar, a nuestros congéneres. Está orientada al bienestar ajeno y pone la comunidad por delante del individuo. No niega el autointerés, pero le pone freno para promover una sociedad cooperativa” (de Waal, 2014: 169). Observamos un proceso histórico de ampliación de los límites de estos grupos (que considerados desde cierta perspectiva constituyen una comunidad moral): de la familia extensa a la tribu, de ésta al clan, luego a la nación, y tendencialmente hoy a toda la humanidad... Si nuestro horizonte es una ética universalista, ¿no debería este movimiento ir más allá de las fronteras de nuestra especie?

Si nuestra evolución cultural y moral continúa, el siguiente paso sería pasar de la sociedad global a una comunidad más amplia de la que formarían parte los animales no humanos, quizá la “comunidad biótica” hacia la que apuntó Aldo Leopold. Como sugiere James Rachels:

los seres humanos somos sólo una de las especies que habitan este planeta. Como los seres humanos, los animales también tienen intereses que se ven afectados por lo que hacemos. Cuando los matamos o torturamos son dañados, así como los seres humanos son dañados cuando se les trata en esas formas. Bentham y Mill tuvieron razón al insistir en que se debe dar igual peso a los intereses de los animales en nuestros cálculos morales. [...] La imparcialidad exige la expansión de la comunidad moral no sólo a través del espacio y del tiempo, sino también a través de las fronteras entre especies. (Rachels, 2007: 304)

Estamos acostumbrados a pensar que tenemos obligaciones para con aquellos que pertenecen a nuestra comunidad. Pero si todos los seres vivos pertenecemos a una misma comunidad biótica... Reparemos en los seres humanos somos producto del mismo proceso evolutivo del que surgen las demás especies vivas, iniciado hace más de 3.800 millones de años: sabemos que todos los seres vivos en el planeta Tierra estamos emparentados biológicamente (hay una sola bioquímica en la Tierra)⁸³.

⁸³ Aunque justo ahora eso puede estar empezando a cambiar, por efecto de la descomunal potencia tecnocientífica desarrollada por la especie humana, ejemplificada en los trabajos de Floyd Romesberg y otros investigadores del Instituto Scripps en La Jolla (California) que se hicieron públicos en la primavera de 2014. A los dos pares de bases que componen el código genético natural, en la base de la vida terrestre desde hace más de 3.800 millones de años (el par A-T y el par G-C), esta gente ¡le ha añadido ahora el par artificial X-Y! (o más bien, en su notación, d5SICSTP-dNaMPT). Y han mostrado que este tercer par de bases “puede replicarse e incorporarse en el ADN de una bacteria sin ser reconocido como una anomalía,

Al igual que todas las demás especies con que compartimos el mundo, somos el resultado de multitud de sucesos casuales que se remontan hasta la pasmosa explosión de formas de vida que se produjo hace quinientos millones de años, y antes de la explosión, hasta el origen mismo de la vida. Cuando comprendemos, pensando en nuestros orígenes, esta conexión íntima con el resto de la naturaleza, se desprende un imperativo ético: nuestra obligación es protegerla, no causarle perjuicios. Y es nuestra obligación, no porque seamos la única criatura sensible de la Tierra y esta superioridad nos permita ser generosos, sino porque en un sentido básico el *Homo sapiens* está a la misma altura que todas y cada una de las demás especies. Y cuando entendemos la biota de la Tierra en términos holísticos, es decir, viéndola funcionar como un todo interactivo que produce un mundo vivo, estable y con buena salud, acabamos por vernos a nosotros mismos como parte de ese todo, no como especie privilegiada que puede explotarla impunemente. El reconocimiento de que estamos arraigados en la vida y su bienestar exige que respetemos a las demás especies, no que las arrollemos en la ciega satisfacción de nuestros intereses⁸⁴.

Una argumentación zoocéntrica para justificar que los animales no humanos merecen consideración moral por sí mismos

(I) *Los criterios intersubjetivos que aplicamos para atribuir capacidad sensitiva a otros seres humanos son aplicables también a los animales.* La ciencia nos enseña que los animales (los mamíferos por lo menos) tienen un sistema nervioso del mismo tipo que el nuestro; las mismas endorfinas y sus receptores neuronales que nosotros poseemos se han encontrado en los sistemas nerviosos de todos los vertebrados investigados. No podemos dudar de que los animales sientan placer y dolor, y (por lo menos la mayoría de los mamíferos) también sean capaces de abrigar expectativas y de experimentar miedo, aburrimiento, excitación, etc., en mayor medida de lo que podríamos poner en duda la realidad de sentimientos y sensaciones análogos en otros seres humanos distintos de nosotros mismos. Los animales, en resumidas cuentas, son sin duda *seres sintientes*.

(II) *En las sensaciones –al contrario que en las simples percepciones– está siempre implícito un momento de valoración positiva o negativa.* Por ello, para los seres capaces de tener sensaciones tiene

lo que demuestra que un organismo puede propagar establemente un alfabeto genético expandido, con tres pares de bases en lugar de los dos naturales” (Sampedro, 2014). Esta parte de la biología sintética empieza a llamarse *xenobiología*: es un asunto enorme que no puedo tratar aquí. Coordiné (junto con Jordi Maiso y Manuel Garí) el número monográfico de *Viento Sur* sobre biología sintética (cinco artículos): *Viento Sur* 131, diciembre de 2013, Madrid.

⁸⁴ Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción: el futuro de la vida y de la humanidad*, Tusquets, Barcelona 1997: 273-274.

sentido hablar de una calidad de vida (subjctiva). Su vida puede ser mejor o peor para ellos mismos. Las sensaciones positivas favorecen la buena vida, las negativas la impiden. *Todos los seres capaces de tener sensaciones tienen intereses*: intereses, precisamente, en una buena vida (x tiene interés en un estado de cosas S cuando S favorece la buena vida de x). (III) Para nuestros fines presentes, podemos explicitar lo que significa “vivir en perspectiva moral” aproximadamente de la forma siguiente: *vive moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres humanos*. (Todas las morales universalistas contienen un principio análogo a éste, formulado a veces en términos de imparcialidad, a veces en términos de igual consideración de los intereses de todos los afectados, o de alguna otra forma).

(IV) Pero, como hemos visto antes, los animales también pueden tener una buena o mala vida. *Excluir a los animales del universo moral, o degradarlos a objetos morales de segunda categoría, con el mero pretexto de que no pertenecen a la especie humana, es tan arbitrario como la exclusión o degradación de negros con el pretexto de su raza o de mujeres con el pretexto de su sexo*. Incurrir en prejuicio de especie quien crea diferencias injustificadas entre las especies o se aprovecha de diferencias moralmente irrelevantes entre ellas: el “*especismo*” o *prejuicio de especie* es tan inaceptable como el sexismo o el racismo.

(V) Por ello, *sólo vive en realidad moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres capaces de tener sensaciones*. Dicho de otra manera: los animales (al menos los animales superiores) son dignos de consideración moral por sí mismos, y tenemos deberes morales directos para con ellos⁸⁵.

Como se observa, el decisivo paso IV de la argumentación zoocéntrica para incluir a los animales no humanos dentro de la comunidad moral expuesta en el recuadro anterior es análogo al principio que ahora estamos defendiendo: los individuos deben ser tratados de la misma forma a menos que exista una diferencia en sus capacidades moralmente relevantes que pueda justificar un trato diferente. Hay que poner fuera de juego los prejuicios *especistas*⁸⁶.

Una buena defensa de este principio ético se hallará, por ejemplo, en el ensayo *Who's like us* de los filósofos finlandeses Heta Häyry y Matti Häyry (en Cavalieri & Singer, 1993: 173-182). Allí, los Häyry razonan paso por paso una argumentación

⁸⁵ A partir de Krebs 1993: 997 y ss. Recogí esta argumentación en un paso central de mi libro *Todos los animales somos hermanos* (Riechmann, 2003).

⁸⁶ El psicólogo inglés Richard D. Ryder empleó el término *speciesism* por primera vez el año 1971, en un artículo sobre *Experiments on animals*. En 1986 el Diccionario de Oxford lo definió como “la asunción de la superioridad humana sobre otras criaturas, lo que lleva a la explotación animal”. Peter Singer, en su clásico de 1975 *Liberación animal* (Singer, 1999), define el especismo como: “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”.

(para incluir a los grandes simios antropoides dentro de la comunidad de iguales) que consta de las siguientes premisas y conclusiones: (P1) Los seres iguales en sentido moral deben ser tratados de igual forma. (P2) *Los seres son iguales en sentido moral si sus capacidades mentales y vidas emocionales se hallan aproximadamente al mismo nivel* (éste es nuestro principio de igualdad esencial). (P3) Las capacidades mentales y vidas emocionales de los seres humanos y de los grandes simios están aproximadamente al mismo nivel. (C1) Por consiguiente, humanos y grandes simios deben ser tratados de igual forma. (P4) No se debe matar, encerrar o torturar a los seres humanos excepto en ciertas situaciones específicas. (C2) Por consiguiente, no se debe matar, encerrar o torturar a los grandes simios excepto en las mismas condiciones específicas.

Animales, niños y disminuidos psíquicos

Uno diría que hace falta un concepto como el de cuasi-persona para hacer frente al poderoso *argumento de los casos marginales*: puede argüirse que los seres humanos infantiles o discapacitados carecen de ciertas habilidades y capacidades (lingüísticas, emocionales, intelectuales, sensomotoras) que poseen los humanos “normales”, de manera que se encuentran al mismo nivel que algunos de los animales superiores por lo que hace a tales capacidades, o incluso por debajo de estos animales. A veces se intenta escapar del argumento de los casos marginales estableciendo que se trata de agentes morales, si no actuales, por lo menos *potenciales*. Pero se trata de un recurso *ad hoc*, introducido sólo para evitar consecuencias que contradigan escandalosamente nuestras intuiciones morales ordinarias, y que no se puede fundamentar con argumentos independientes⁸⁷. En particular, de los enfermos en coma irreversible o de los retrasados mentales graves no tiene sentido ninguno decir que sean agentes morales en potencia. De hecho, la problemática moral que plantean los animales y los humanos con retrasos mentales o discapacitaciones profundas tiene muchos puntos en común⁸⁸.

⁸⁷ Peter Singer sostiene que si definimos *persona* como “ser vivo racional y autoconsciente”, entonces algunos animales son personas, pero algunos seres humanos no lo son (Singer 1984: 125). Evitar afirmaciones tan contraintuitivas me parece una razón adicional que justifica la construcción del concepto de *cuasi-persona*. Por cierto que a comienzos de los años noventa yo estaba muy contento con este hallazgo conceptual, que creí original, hasta que leyendo el magnífico *The Great Ape Project* preparado por Paola Cavalieri y Peter Singer vi que a Harlan B. Miller ya se le había ocurrido antes (Cavalieri & Singer, 1993: 233).

⁸⁸ Véase al respecto el penetrante ensayo de Christoph Anstötz *Profoundly intellectually disabled humans and the great apes: A comparison*, en Cavalieri & Singer (1993: 158-172).

Vale la pena recordar, en este sentido, que la incorporación de tales “casos límite” de seres humanos a la comunidad de iguales es como quien dice de ayer mismo: hace pocos decenios eran aún fenómenos de feria o carne de cañón para confinamientos y tratamientos brutales, y sólo en diciembre de 1971 (después de un decenio de avances pedagógicos y de intentos de integración educativa) la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración de los Derechos de las Personas Retrasadas Mentalmente (resolución 2856/XXVI). Cuatro años más tarde, en 1975, se aprobó para complementarla una Declaración de los Derechos de las Personas Discapacitadas.

Resulta esencial reparar en que “una vez que hemos escapado de una moralidad tribal cerrada, entendemos que el *status* moral debe estar determinado por las características de un ser y no por su pedigrí” (Harlan B. Miller en Cavalieri & Singer, 1993: 235). Vale decir: desde mi punto de vista, *las capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales de un ser vivo son moralmente relevantes; y no lo es su pertenencia a una raza, un linaje, una nación o una especie determinada*. Consideremos por ejemplo al individuo siguiente, Koko.

Koko

“Ella habla en lenguaje de signos [el de los sordomudos] empleando un vocabulario de más de mil palabras. También entiende inglés hablado, y a menudo desarrolla conversaciones ‘bilingües’, respondiendo por signos a las preguntas que se le hacen en inglés. Está aprendiendo las letras del alfabeto, y puede leer algunas palabras impresas, incluyendo su propio nombre. Ha alcanzado puntuaciones entre 85 y 95 en el test de inteligencia de Stanford-Binet.

Exhibe una clara autoconciencia cuando desarrolla comportamientos autodirigidos enfrente de un espejo, tales como hacer muecas o examinarse los dientes; y también la exhibe mediante usos correctos de lenguaje autodescriptivo. Miente para evitar las consecuencias de su mala conducta, y anticipa las respuestas de los demás a sus propias acciones. A veces crea situaciones de juego imaginario, tanto a solas como con otros. Ha trazado dibujos y pinturas de carácter figurativo. Recuerda acontecimientos pasados de su vida y puede hablar acerca de ellos. Entiende, y usa correctamente, palabras de significado temporal como ‘antes’, ‘después’, ‘más tarde’ y ‘ayer’.

Se ríe de sus propias bromas y de las de otros. Llora cuando le hacen daño o la dejan sola, grita cuando está asustada o encolerizada. Habla acerca de sus propios sentimientos, usando palabras como ‘feliz’, ‘triste’, ‘miedo’, ‘goce’, ‘ansia’, ‘frustración’, ‘cólera’ y –bastante a menudo– ‘amor’. Hace duelo por quienes ha perdido –su gato favorito muerto, o un amigo que se marchó lejos. Puede hablar acerca de lo que pasa cuando

uno muere, pero se siente inquieta e incómoda cuando le piden que discuta su propia muerte o la de sus compañeros. Es de una delicadeza exquisita con los gatitos y otros animales pequeños. Incluso ha expresado empatía respecto a otros seres a quienes sólo ha visto en imágenes.

¿Habría que conceder derechos básicos a un individuo así? Es difícil imaginar ningún argumento razonable para negarle tales derechos si nos basamos en la descripción anterior. Es consciente de sí misma, inteligente, emotiva, comunicativa; tiene sus propios recuerdos y propósitos; y desde luego puede sufrir profundamente. No hay razón para cambiar nuestra evaluación de su *status* moral si añado una información más: a saber, que no es miembro de la especie humana. La persona a quien he descrito –y ella no es menos que una persona para quienes la conocen– es Koko, una gorila de veinte años de edad oriunda de las tierras bajas” (Francine Patterson & Wendy Gordon en Cavalieri & Singer, 1993: 58-59)

Los gorilas, bonobos y otros grandes simios, cuando se socializan entre seres humanos, llegan a alcanzar las capacidades de los niños humanos normales de tres o cuatro años de edad. Hace años, Joseph Fletcher (1905-1991), uno de los fundadores de la moderna bioética, ofreció un exhaustivo y bien conocido conjunto de quince atributos para definir la personalidad humana: inteligencia mínima, autoconciencia, autocontrol, sentido del tiempo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad para relacionarse con otros, preocupación y cuidado por los otros, comunicación, control de la existencia, curiosidad, cambio y capacidad para el cambio, equilibrio de razón y sentimientos, idiosincrasia y actividad del neocórtex (Fletcher, 1979: 12-16). De entre estos atributos, la *autoconciencia* ha recibido una atención especial dentro de nuestra tradición cultural. Así, las primeras palabras de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant (1798) son las siguientes:

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho (Kant, 1993:15).

Pues bien: si el ser humano es persona en virtud de su autoconciencia, entonces los grandes simios antropoides (que poseen autoconciencia, según han mostrado fehacientemente los estudios etológicos y las experiencias de socialización en ambientes humanos) también serán personas, y ya no podrá hacerse y deshacerse con

ellos a capricho. De hecho, no solamente sucede eso con bonobos, chimpancés, gorilas y orangutanes: también con delfines y elefantes, por ejemplo (tal y como ha mostrado la prueba del reconocimiento ante el espejo). Y de hecho hoy sabemos que *todos los grandes simios, y no sólo los seres humanos, poseen los quince atributos de la personalidad que enumeró Fletcher* (aunque en diferente grado: la autoconciencia de un gorila es sin duda más simple que la de un ser humano). Por todo ello, incluso si no accedemos a la propuesta de otorgar el título de *personas* a los primates no humanos (propuesta formulada entre otros por la primatóloga Francine Patterson, que fue quien educó a Koko a partir de 1972), no veo de qué forma razonable podríamos negarles la categoría de cuasi-personas, y un tratamiento no más injusto del que dispensamos a los niños pequeños y a los humanos discapacitados en general⁸⁹.

En consonancia con lo anterior, diremos que *las personas en sentido estricto son agentes morales que pueden tener derechos y deberes*, mientras que *las cuasi-personas* (que no son agentes morales ni pueden ser moralmente responsables de sus actos, ni imputables en Derecho) *pueden tener derechos, mas no deberes*. Ahora podemos dar nuestra respuesta a la pregunta por la titularidad de los derechos: por lo menos, *tanto las personas como las cuasi-personas pueden ser titulares de derechos*. En particular, los animales superiores pueden serlo⁹⁰.

⁸⁹ Más argumentos en el mismo sentido en Antoni Gomila, *Personas primates* (en Gómez-Heras, 1997), que arranca con la declaración de intenciones: “Voy a defender que contamos con razones suficientes para no rechazar concluyentemente la inclusión de nuestros parientes evolutivos supervivientes más próximos, gorilas y chimpancés, en la clase de personas, dado nuestro concepto de personas. De ahí que, además de la distinción tradicional entre personas humanas y personas divinas, debamos contemplar la posibilidad de tener que distinguir un tercer género, las personas primates”.

⁹⁰ “¿Tienen derechos los animales inferiores?”, se preguntaba Henry S. Salt al comienzo de su clásico ensayo de 1892 *Los derechos de los animales*, y respondía: “Sin duda, si es que los tienen los seres humanos” (Salt, 1999: 29). Ésta es también mi posición (argumentada en Riechmann (2003)): no estamos obligados a emplear el lenguaje de los derechos para tratar los problemas ético-políticos, y probablemente haya abundantes problemas ético-políticos que puedan abordarse mejor utilizando otros lenguajes y herramientas conceptuales, pero *si* lo empleamos con los seres humanos en ciertos ámbitos, *entonces* no hay buenas razones para no emplearlo con los animales no humanos, al menos en algunos ámbitos.

Paternalismo éticamente justificado en beneficio de los animales

De la problemática moral y jurídica que plantea el *paternalismo* se han ocupado hace algún tiempo Ernesto Garzón Valdés, Victoria Camps, Paulette Dieterlen y Manuel Atienza (puede verse al respecto la rica semimonografía contenida en el número 5 de *Doxa*). Resultan útiles para precisar la cuestión las siguientes definiciones que Atienza propone:

Una conducta (o una norma) es *paternalista* si y sólo si se realiza (o establece) (A) con el fin de obtener un bien para una persona o grupo de personas, y (B) sin contar con la aceptación de la persona o personas afectadas. [...] Una conducta o una norma paternalista está *justificada éticamente* si y sólo si (A) está realmente encaminada hacia la consecución del bien objetivo de una persona o una colectividad; (B) los individuos o la colectividad a quien se aplica o destina la medida no pueden prestar su consentimiento por poseer algún tipo de incapacidad básica –transitoria o no–, y (C) se puede presumir racionalmente que estos prestarían su consentimiento si no estuvieran en la situación de incapacidad indicada en (B) y por tanto conocieran cuál es realmente su bien (Atienza en Muguerza et al, 1989: 82-83).

Lo que de inmediato se preguntará cualquier persona con sensibilidad moral es: ¿y quién determina en qué consiste el *bien objetivo* de una persona o de una colectividad? El asunto no parece que pueda despacharse precisamente de un plumazo, si atendemos a la historia de la reflexión ético-política en los últimos tres milenios. Pero la condición (B) de la definición de paternalismo éticamente justificado estipula que tenemos que habérmolas con seres *cuya autonomía moral* (u otras capacidades moralmente relevantes) *está seriamente mermada*, y tal restricción es decisiva. Como resulta obvio, la problemática del paternalismo se plantea, en alto grado, en nuestro trato con los animales no humanos.

Valiéndonos de los conceptos de persona y cuasi-persona recién elucidados, sucede que las cuasi-personas son precisamente aquellos *seres vivos poseedores de intereses* (y que por tanto tienen un bien propio objetivamente determinable, por restringido que sea el ámbito de lo que así podemos acotar) *que no pueden prestar su consentimiento por poseer algún tipo de incapacidad básica, transitoria o no*. En realidad, *la problemática ética del paternalismo sólo se plantea cuando las personas pueden, con su acción o inacción, favorecer o dañar los intereses de las cuasi-personas*. (Habría que reformular en este sentido las defi-

niciones de Atienza, tras lo cual la condición (A) de conducta o norma paternalista rezaría “con el fin de obtener un bien para una persona o cuasi-persona o un grupo de personas o de cuasi-personas”, y análogamente en el resto de las definiciones). Pues el paternalismo practicado hacia personas en sentido estricto, no afectadas por ninguna incapacidad básica, no resulta *prima facie* éticamente justificable. Si no hay ningún obstáculo insuperable para que las personas afectadas por las acciones del candidato a *pater* puedan prestar su consentimiento a tales acciones, y esas personas *pueden* ser consultadas, entonces esas personas *deben* ser consultadas.

Por el contrario, nuestras acciones con respecto a los animales no humanos nunca podrán contar con el consentimiento de estos (precisamente porque no son personas en el sentido de agentes morales autónomos); estaremos ejerciendo hacia ellos un paternalismo éticamente justificado cuando, tras haber averiguado cuál es su bien objetivo, actuemos eficazmente para conseguirlo. Y precisamente un concepto como el de *bien objetivo*, problemático si intentamos aplicarlo a personas (por ser ellas agentes morales *autónomos*, esto es: capaces de elegir libremente su propio bien), tiene todo su sentido cuando se refiere a las cuasi-personas⁹¹. En tales casos, remitirnos a sus necesidades básicas e intereses más importantes no creará dificultades significativas a nuestra teoría.

La persona en el Derecho

La idea de que el concepto de persona no es coextensivo con el de ser humano, a pesar de que parece bastante evidente, la rechaza sin embargo la mayor parte de la doctrina iusfilosófica tradicional. No puede hacerlo, en mi opinión, salvo al precio de quedar desguarnecida ante el argumento de los casos marginales y de incurrir en el *especismo* o prejuicio de especie, que no es admisible (véase Riechmann

⁹¹ Como señalé en el capítulo 1 de *Un mundo vulnerable*, todos los seres vivos son pacientes morales que poseen un bien propio, un conjunto específico de capacidades, vulnerabilidades y condiciones de florecimiento que definen lo que para ellos es una buena vida. Lo podemos denominar el *telos* del organismo en cuestión, y en principio es objetivamente determinable. Se trata de una noción crucial para los juicios morales que podamos hacer sobre el ser vivo en cuestión. Pero además tenemos a ciertos seres vivos (agentes morales, personas) dotados de razón, lenguaje articulado y autonomía moral. Aquí las cosas se complican, claro. No es que carezcan de *telos*; pero pueden –y deben– elegir componentes sustanciales de ese *telos* de manera autónoma, por lo que sólo una parte de sus componentes será determinable de manera externa y objetiva (mediante una teoría adecuada de las necesidades humanas, por ejemplo). En el caso de los agentes morales, la noción de *telos* pierde importancia moral en comparación con la noción de *autonomía* (véase Riechmann (2000: 34)).

(2003), capítulo 3). Consideremos una manifestación típica de la doctrina tradicional: “Hay una cualidad o circunstancia que se manifiesta en todos los hombres: la *dignidad*, una especial excelencia que afecta a toda persona humana precisamente por el hecho de ser persona, concepto este que trasciende infinitamente, en el orden valorativo, a la mera noción de *individuo*” (García Garrido & Fernández-Galiano, 1989: 155).

Para Manuel García Garrido y Antonio Fernández-Galiano todo hombre es persona, y la persona, y nada más que la persona, es sujeto de derechos (*op. cit.*: 303). En el paso arriba transcrito, la retórica de exaltación (“especial excelencia”, “trasciende infinitamente”) convierte a la *dignidad* en una especie de plus supraempírico de excelencia (situado en un platónico “orden valorativo” más allá del mundo sublunar) que afecta a todo *Homo sapiens* por el mero hecho de serlo. Esta especie de propiedad no natural está desligada de cualesquiera características y capacidades que pudiera poseer cualquier ejemplar de *Homo sapiens* concreto.

Pues bien: me parece que tal idea de un suplemento supraempírico de excelencia que se añade a todo organismo humano a modo de propiedad no natural lleva impresa indeleblemente la marca de fábrica del *especismo*, el “prejuicio de especie” del *Homo sapiens* en su propio beneficio. Nos permitirá, en todo conflicto moral donde se enfrenten los intereses de animales no humanos y de animales humanos, resolver a favor de los segundos sin más que con una apelación a la especial dignidad humana. (Si en lugar de apelar a la propiedad no natural “dignidad especial del *Homo sapiens*” trabajamos con las propiedades no naturales “superioridad manifiesta de los varones sobre las mujeres” o “especial excelencia de la raza aria”, los resultados serán igualmente expeditivos). Como ha escrito Peter Singer, “un blanco racista no acepta que el dolor duela tanto cuando lo siente un blanco como cuando lo siente un negro. Un prejuicio similar, que yo llamaría *prejuicio de especie*, lleva a quienes lo tienen a asignar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia especie cuando hay un choque entre sus intereses y los de los miembros de otras especies” (Singer, 1984: 71).

Solemos decir que una acción, un hábito o una actitud es sexista cuando crea diferencias injustificadas entre los sexos o se aprovecha de diferencias moralmente irrelevantes entre ellos; de forma análoga, incurre en especismo quien crea diferencias injustificadas entre las especies o se aprovecha de diferencias irrelevantes entre ellas. Por supuesto, la controversia se centrará (tanto en el caso del sexismo como en el del especismo) en cuáles de las diferencias fácticas tienen significación moral. Pero el que una criatura determinada sea o no persona en sentido moral puede en principio determinarse examinando sus características fácticas (pensemos en el hipotético primer encuentro con una especie extraterrestre antropomorfa, o

hagamos el experimento mental de descubrir un *Ardipithecus* congelado en extrañas circunstancias a quien conseguimos devolver a la vida): ¿posee o no autoconciencia, lenguaje articulado, racionalidad, etc.? En cambio, la noción de *dignidad*, tal y como la concibe el pensamiento especista, no parece tener nada que ver con los hechos: se asigna a los miembros de nuestra especie (incluyendo a los niños, los disminuidos psíquicos, etc.) como una especie de premio incondicional, sin reparar en merecimientos. En caso de que deseemos absolutamente conservar este premio metafísico, a algunos nos gustaría ampliar el círculo de los agraciados, de manera que los animales no quedasen completamente privados de tales beneficios.

Cabe pensar que la dignidad no es algo que se posea por pertenencia a una especie zoológica. Depende de la inserción en ciertas tradiciones culturales y en una vida político-moral: hay seres humanos con dignidad y otros que carecen de ella. En cualquier caso, la divisoria digno/indigno no coincide con la de animal humano/animal no humano.

La distinción entre ser humano y persona como agente moral es tan básica que reaparece, aunque sea algo travestida, incluso en aquellos contextos en que más tenazmente se niega su existencia. Podemos emplear eufemismos: pero, a fin de cuentas, ¿cambia algo la situación si decidimos hablar de “humanos paradigmáticos” y “humanos no paradigmáticos” en lugar de la terminología que yo propongo?⁹². Consideremos el ordenamiento jurídico español. El civilista José Manuel Lete del Río afirma:

Principio fundamental del Derecho moderno es que *todo hombre es persona*. Esta condición de persona es esencial e inseparable en el hombre, de acuerdo con su naturaleza y su destino: por su *dignidad* de ser racional, y como tal libre y responsable para regular la propia actividad, proponerse objetivos y un límite en el obrar. De ahí que el Derecho civil deba limitarse a recoger y proteger esta entidad independiente que él no crea, que le viene dada, que ya existe en la realidad, dotándola de significación jurídica; pues la persona es un *príus* para el Derecho, una categoría ontológica y moral, no meramente histórica o jurídica (Lete del Río, 1986: 20).

⁹² “Humanos paradigmáticos son seres humanos que poseen las funciones mentales de los humanos adultos normales. Humanos no paradigmáticos son humanos a quienes faltan las funciones mentales de los adultos humanos normales. Los humanos recién nacidos, los que padecen problemas mentales graves o los que están sumidos en coma son ejemplos de humanos no paradigmáticos” (McInnerney & Rainbolt, “Animal Rights”, capítulo 14 de su libro *Ethics* (1994: 202)).

El lector o lectora apreciará en lo que vale el aroma iusnaturalista de la doctrina. Pero lo que me interesa resaltar aquí es lo siguiente: aunque se afirme enfáticamente que todo hombre es persona, *la distinción entre ser humano y persona como agente moral reaparece en el Derecho civil bajo el disfraz de la distinción entre capacidad jurídica y capacidad de obrar*. La capacidad jurídica es la aptitud que el ordenamiento jurídico reconoce a todo ser humano para ser sujeto de relaciones jurídicas, o sea, titular potencial de todos los derechos y obligaciones de ese ordenamiento jurídico. Pero, como el mismo civilista a quien antes citábamos señala:

de la capacidad jurídica se distingue la capacidad de obrar o aptitud reconocida por el Derecho a la persona para realizar, por sí y para sí (o para otra por ella representada) actos con eficacia jurídica. [...] La capacidad de obrar también es un atributo que corresponde a la persona conforme a su naturaleza; pero que, en principio, puede faltar o estar restringida en el mismo sujeto en quien concurren las otras cualidades; es decir, se puede tener capacidad jurídica y no capacidad de obrar, y no por ello se es más o menos persona, por ejemplo: un menor de edad puede gozar del derecho de propiedad (ser dueño) y, sin embargo, no puede por sí solo comparecer en juicio para defenderlo, ni tampoco celebrar contratos para adquirir la propiedad. Y es que para el ejercicio de estos derechos se estima necesario que la persona tenga inteligencia y voluntad, una voluntad plenamente desarrollada y consciente. Así como el presupuesto de hecho de la capacidad jurídica es la existencia de la persona, el de la capacidad de obrar o de ejercicio es la inteligencia y la voluntad. [...] Como la capacidad de obrar puede faltar en el mismo sujeto en quien concurren las otras condiciones (persona y capacidad jurídica), pues el presupuesto de hecho (inteligencia y voluntad) no existe en todos los hombres, ni tampoco con la misma intensidad, surge la distinción entre personas capaces e incapaces (Lete del Río, 1986: 24).

Personas capaces e incapaces: ya tenemos de nuevo a nuestras personas y cuasi-personas de antes, aunque vestidas con ropaje jurídico-positivo. No vamos a pelearnos por eso: lo que nos interesa aquí es más la cuestión conceptual y sustantiva que la terminológica.

Reflexión final

Como señalaba el gran jurista y teórico de la política Norberto Bobbio, “extendiendo la mirada más allá de nuestro tiempo, se vislumbra la extensión de la es-

fera del derecho a la vida de las generaciones futuras, cuya supervivencia está amenazada por el crecimiento desmesurado de las armas cada vez más destructivas, y a sujetos nuevos, como los animales, que la moralidad común ha considerado siempre como objetos o, como máximo, sujetos pasivos, sin derechos” (Bobbio, 1991: 110). No está justificado (aunque se explica por la omnipresencia de un prejuicio de especie) tratar a los animales no humanos como cosas en nuestros ordenamientos normativos (legales, políticos y morales); y ello resulta especialmente grave con respecto a los animales no humanos que hemos llamado cuasi-personas. Por otra parte, sin dar un salto en la difusión social de valores como la biofilia y la sustentabilidad, las perspectivas de futuro de nuestra propia especie son muy sombrías en un mundo sometido a la severa crisis ecológico-social que hemos causado nosotros mismos. Ampliar la comunidad moral más allá de la barrera de nuestra especie supondría un avance decisivo en ese deseable cambio valorativo. Todo lo anterior aconseja *tratar a animales superiores como los grandes simios o los cetáceos como cuasi-personas (en sentido moral) y reconocerles como personas en sentido jurídico, impulsando los cambios políticos y legales necesarios para ello.*

Bibliografía

- Añón, M. J. (1994). *Las necesidades y el fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Añón, M. J. & de Lucas, J. (1990) “Necesidades, razones, derechos”, *Doxa* 7.
- Apel, K.O., (1985) *Transformación de la filosofía* (1973), Madrid: Taurus.
- Bähr, H. W. (Hrsg.), (1962). *Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg*, Mohr, Tübingen.
- Benton, T. (1993) *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londres: Verso.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.
- Bonete Perales, E. (1988). “La noción de *persona moral* en la teoría ético-política de Rawls”, *Sistema* 85, Madrid.
- Bottomore, T. (coord.) (1984). *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos.
- Castoriadis, C. (1998) *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.
- Cavaleri, P. & Singer, P. (eds.). (1993) *The Great Ape Project*, Londres: Fourth Estate.
- Chomsky, N. & Foucault, M. (2006) *La naturaleza humana. Justicia versus poder*, Buenos Aires: Katz.
- Dennett, D. (1989) “Condiciones de la cualidad de persona”, *Cuadernos de Crítica* 45, Méjico: UNAM.
- Doyal, L. & Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona: Icaria.
- Engelhardt, H.T., (1986). *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press. (Hay trad. castellana de la segunda edición: Barcelona: Paidós, 1995).
- Ferry, L. (1992) *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, París. (Hay trad. castellana: Barcelona: Tusquets, 1994).
- Fletcher, J. (1979). *Humanhood. Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, Nueva York.
- García Garrido, M. & Fernández Galiano, A. (1989) *Nociones jurídicas básicas*, Madrid: UNED.
- Gómez-Heras, J. M.G. (coord.) (1997). *Ética del medio ambiente*, Madrid: Tecnos.
- Hart, Herbert L.A. (1992). *El concepto de derecho* (1961), Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Herrera F. J. (1985) “A propósito de la fundamentación de los derechos humanos y la interpretación de los derechos fundamentales”, *Revista de Estudios Políticos* 45.
- Hierro, L. L., (1982). “Derechos humanos o necesidades humanas”, *Sistema* 46.
- Kant, I. (1913) *Crítica de la razón práctica* (1788), Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- _____. (1989) *Metafísica de las costumbres* (1797), Madrid: Tecnos.
- _____. (1993) *Antropología en sentido pragmático* (1798), Madrid: Alianza.
- Krebs, A. (1993) “Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/6.

- Lete del Río, J. M. (1986). *Derecho de la persona*, Madrid: Tecnos.
- Max-Neef, M. A. (1994) *Desarrollo a escala humana*, Barcelona: Icaria.
- McInnerney, P. & Rainbolt, G. W. (1994) *Ethics*, Harper Collins Publishers, Nueva York.
- Midgley, M. (1979) *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Harvester Press, Hassocks.
- Muguerza, J. et al, (1989). *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Debate.
- Nino, C. S. (1989) *Ética y derechos humanos* (segunda edición ampliada), Barcelona: Ariel.
- Nussbaum, M. (1992). “Human functioning and social justice”, *Political Theory* vol. 20 N. 2, mayo de 1992.
- Pinker, S. (2003). *La tabla rasa: sobre la negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Rachels, J. (2007) *Introducción a la filosofía moral*, México DF: FCE.
- Rawls, J. (1979) *Teoría de la justicia* (1971), México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Riechmann, J. (coord.), 1998: *Necesitar, desear, vivir*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- _____. (2000) *Un mundo vulnerable*, Madrid: Los Libros de la Catarata. (Segunda edición en 2006.)
- _____. (2003) *Todos los animales somos hermanos*, Eds. de la Universidad de Granada. (Segunda edición en Los Libros de la Catarata, Madrid 2005.)
- _____. (2012) *Interdependientes y ecodependientes*, Barcelona: Proteus.
- Sacristán, M. (1984) *Papeles de filosofía*, Barcelona: Icaria.
- Salt, Henry S., (1999) *Los derechos de los animales* (1892), ed. de Jesús Mosterín, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Sampedro, J. (2014) “Ampliando el lenguaje de Dios”, *El País*, 8 de mayo de 2014.
- Sartre, J. P. (1970). *L'existentialisme est un humanisme* (1946), París: Nagel.
- Sempere, J. (1992) *L'explosió de les necessitats*, Barcelona: edicions 62,
- _____. (2009) *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Barcelona: Crítica.
- Singer, P. (1984) *Ética práctica*, Barcelona: Ariel.
- _____. (1999). *Liberación animal*, Madrid: Trotta.
- _____. (2000). *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Barcelona: Crítica.
- Thimm, A. (1990) “Necesidades básicas y derechos humanos”, *Doxa* 7.
- Uriz, F. J. (ed.). (1995) *Poesía nórdica* (antología), Madrid: Eds. de la Torre.
- de Waal, F. (2014) *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Barcelona: Tusquets.

Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una perspectiva situada

Anahí Gabriela González

En las últimas décadas los *Estudios críticos animales* se han constituido como un campo interdisciplinario y transdisciplinario que posiciona una serie de inquietudes acerca del lugar de los animales en el discurso occidental, desde una mirada ética y política. Se trata tanto de una preocupación por determinar las estructuras y dispositivos de poder que sostienen la explotación, sujeción y subordinación animal, como de la tarea de pensar nuevos marcos éticos y políticos que inauguren otros modos convivencia entre los vivientes, allende la excepcionalidad humana (Ávila & González, 2013; Ávila, 2013). Esto no implica que la “cuestión de los animales” fuese obviada a lo largo de la historia de la filosofía occidental, sino que la configuración de nuestra ontología heredada se caracterizó por una articulación fundamental entre la postulación de un principio supremo (*lógos*) como guía del obrar y el pensar, y el sacrificio del otro animal como del animal que somos. El dualismo entre cuerpo-espíritu, cuerpo-razón, pasión-razón, en otros términos, animalidad-racionalidad, fue una de las maneras en que las interpretaciones “monótono-teístas” (Nietzsche, 1997: 47) de la vida desvalorizaron, relegando y domesticando todo lo relacionado con lo animal, lo corporal y lo sensible. Desde este lugar, a partir de la oposición hombre/animal, los animales atravesaron espectralmente cada escrito que preguntara por el hombre.

Si el quiebre del logocentrismo, que afectó al privilegio histórico del sujeto, ha desvelado que las nociones de Hombre y de Sujeto son categorías hostiles a la vida que permitieron poner diversos cuerpos a disposición de la explotación y de la violencia más atroz (considerados menos humanos en relación al Sujeto moderno/colonial), también ha dejado al descubierto la violencia ejercida sobre los animales. En otros términos, el quiebre experimentado por el logocentrismo muestra la complicidad entre el humanismo y el sacrificio de lo viviente animal. Así pues, la cuestión de la animalidad se ha desarrollado en las últimas décadas a partir de la declinación de la concepción moderna y antropocéntrica del Hombre de la metafísica occidental. La posibilidad de determinar la especificidad de la animalidad, así como la de

trazar un límite simple y dual entre lo humano y lo animal, ha sido enormemente cuestionada en el marco de los debates en torno a la biopolítica, la crisis del humanismo, la cuestión de lo post-humano y el cuerpo humano, entre otras. En esta configuración, existe un esfuerzo teórico que asume la tarea de pensar el lugar de los animales en el mundo y el tipo de relación que tenemos con ellos, es decir, “cuáles son nuestras maneras de amar, de usar, de estudiar o de matar a los animales, en definitiva, de vivir con ellos” (Balibarn & Hoquet, 2009: 645).

Si bien autores como Tom Regan (1983), Peter Singer (1995) o Gary Francione (1996), han cuestionado el proceso de explotación y sojuzgamiento al que son sometidos los animales en nuestra coexistencia política actual, el protagonista de sus enfoques éticos es el hombre varón, racional, libre, representativo, autónomo y propietario que nos legó la modernidad. A partir de ese presupuesto, la relación con el otro animal es mentada bajo una lógica de homogeneización que los piensa como un otro-igual, deviniendo un planteo unificador y totalizante. En otras palabras, sus planteos éticos-políticos son construidos con un alcance universal sobre la hipótesis metafísica del Sujeto que justamente ha requerido de sus Otros para afirmarse (animales, mujeres, niños, etcétera). En cambio, las filosofías deconstructivas de la subjetividad ofrecen un camino diferente para pensar otros conceptos que inauguren un pensamiento ético y político de la animalidad. En tanto señalan un camino abierto y diseminado, permiten pensar la cuestión de los animales desde una perspectiva crítica e históricamente situada. En este sentido, el presente trabajo ofrece algunas notas para indagar, a partir de una lectura crítica del régimen carnofalocéntrico, las posibilidades ético-políticas derivadas de la deconstrucción de la dicotomía humano/animal. Si la ética, desde este enfoque, se caracteriza por el riesgo y la imprecisión, es posible apostar por el desarrollo de estrategias postidentitarias de subversión y resistencia animal(ista) desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción.

1. Políticas del sacrificio animal

La configuración carnofalocéntrica de la metafísica occidental, al valorar lo humano, lo racional y lo masculino, ha distribuido a los vivientes en una escala jerárquica que va de lo considerado como “verdaderamente” humano a lo no-humano. Ello implica la exclusión de los animales del ámbito comunitario, pero también supone la marginación de las mujeres, indígenas, niños, enfermos, personas racializadas, gays y diversas corporalidades disidentes, que son consideradas

“menos humanas” en relación al ideal hegemónico del Sujeto moderno/colonial (idealmente hombre, blanco, heterosexual, racional y burgués). Este se caracteriza por erigirse como el objetivo lugar de la universalidad desde el cual puede, soberanamente, disponer de la vida y de la muerte de aquello que sitúa en el horizonte de la animalidad. En otros términos, el sujeto soberano se define oposicionalmente y se determina jerárquicamente en contraste con del modo de ser de lo que nombra como “animal”.

Derrida ha insistido en la deconstrucción de ese límite absoluto y sin fisuras establecido, con todo rigor, entre el Hombre y el Animal. Tal deconstrucción cuestiona la pretendida pureza sin contaminación del hombre, en la que justamente él fundamenta su capacidad de sometimiento. Siguiendo la genealogía que el filósofo traza en *El animal que luego estoy si(gui)endo* es posible mostrar cómo el término “animal” opera, en la tradición occidental, como función de corte pretendiendo garantizar la distinción entre lo humano y lo inhumano conforme a un pensamiento dualista e identitario: mientras se considera que el *hombre* posee racionalidad, lenguaje, conciencia y responde; *el animal*, al ser considerado puro automatismo sin capacidad de respuesta, queda exceptuado incondicionalmente de la esfera ético-política. Ese gesto, que mina completamente las diferencias entre cada animal, así como la posibilidad de pensar cada uno en su singularidad, no es inocente frente a las relaciones de dominación, sujeción o explotación que se establecen entre humanos y animales. El sometimiento sistemático e industrializado de los animales como bienes económicos y de propiedad privada, se sostiene sobre dicha dualidad ontológica que establece su legitimidad política.

El logocentrismo antropocéntrico, al pensar al animal como carente de respuesta, lo exhibe como espectáculo teórico: el animal mirado y no el animal que nos mira (Derrida, 2008). Este animal, en cuanto cosa observada, aparece como el objeto de un hombre que lo ubica en el lugar de la disponibilidad, sometido al saber-poder humano, ejerciendo sobre él lo que Derrida llama “violencia soberana”. Dicha operación de saber entraña un ejercicio de soberanía que, en su mirada dirigida hacia un objeto visible, dispone de él. El filósofo ilustra ese dispositivo de saber-poder soberano, dirigido a la curiosidad, tanto en su avidez de saber, como en su seducción por el espectáculo, con la escena científica en la cual Luis XIV asiste, en su *menageire* de Versalles, a la autopsia de un elefante (Derrida, 2010: 330-331). La figura del Rey Sol está presente frente al elefante mientras éste se encuentra en la mesa de vivisección convertido en un “cadáver” a disponibilidad de la mirada, del poder, del tener y del saber humano. La escena del rey frente al “animal” es un cuadro político porque “hace representación” de las políticas de sacrificio de lo viviente; es decir, coloca en escena, a través de un suceso perteneciente al Rey Sol, lo que

ha sido su soberanía: una contante “erección” por encima de todo lo vivo ejerciendo su autoridad como soberano. A propósito de esta escena señala Derrida:

El saber teórico es, al menos en la figura dominante, un ver, un *theôrein* teatral, una mirada puesta sobre un ob-jeto visible, una experiencia ante todo óptica que apunta a tocar con los ojos lo que está a mano, a punta de escalpelo, y este modelo óptico puede ser una autopsia soberana, como en el caso del gran elefante al que se le hizo la autopsia y fue observado, inspeccionado, disecado ante la mirada de Luis XIV durante la ceremonia o la lección de anatomía de 1681 (Derrida, 2010: 329).

Si bien la Casa de Fieras de Luis XIV dejó de existir al desaparecer la monarquía, el lugar “demócrata-popular” que la caída de la monarquía francesa trae para animal es el zoológico. Se trata de “una casa de fieras demócrata-popular, laica y republicana, conforme a la nueva soberanía” (2010: 378-379), en la que la observación de los animales resulta útil a la historia natural, la fisiología y la economía. Mientras la Casa de Fieras constituía un espacio de acumulación de animales exóticos, de representación y escenificación de la vida al que sólo podían concurrir el Rey y la corte; la nueva institución, el zoológico, constituye un espacio democrático al que pueden asistir todos. Derrida señala cómo, a pesar de que se transforme la soberanía del Rey Luis XIV y se transite luego de la Revolución Francesa a la República, la soberanía sigue siendo el mismo ejercicio falocrático que caracterizaba al Rey como soberano. El zoológico es, entonces, un lugar en el que los animales se encuentran sometidos al ver-saber-poder-tener del sujeto humano.

Al explicar la relación entre metafísica y violencia, Derrida denuncia la “vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-político” (2003: 145-146). Es decir, el establecimiento de una objetividad teórica supone una operación política que justifica la “necesaria” sujeción y organización de la vida. Es, en rigor, una de las maneras más eficientes de excluir a los márgenes del olvido a aquellos que perturban los discursos que se presentan de modo absoluto y universal. En este sentido, la mencionada escena científica re/produce la lógica de la disponibilidad del animal por parte del Hombre, legitimando su ejercicio. El paquidermo ante la mirada de Luis XIV constituye una escena sacrificial en la cual la “carne” está al servicio del estudio científico y del espectáculo.

Una “economía” (*oiko-nomia*) atraviesa estas instituciones: tantos los circos como los zoológicos están regidos por un saber-hacer que consiste en proporcionar una casa, un hábitat para los vivientes en procedimientos que oscilan entre la domesticación (la adecuación a las leyes de la casa familiar), la doma, el amaestramiento,

la cría, entre otras modalidades de apropiación de la vida, del poder ser señor y soberano (mediante la captura, la caza, la cría, el comercio, el encierro), en los que la economía es “la condición general de esta *ipseidad* como dominio soberano sobre la bestia, en esta única y misma experiencia que encadena, con la bestia, el poder, el saber, el ver y el tener” (Derrida, 2010: 334).

En *El animal que luego estoy si(gui)endo* se señala que desde hace aproximadamente dos siglos las relaciones entre los llamados humanos y animales han experimentado una transformación que se acelera a un ritmo incalculable. Los desarrollos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos y genéticos, junto con determinadas técnicas de intervención, han intensificado la explotación y dominación animal a una escala demográfica sin precedentes con el pasado. La inseminación artificial a gran escala, la cría selectiva, la clonación, los cruces genéticos y la manipulación hormonal son algunos de los métodos en la administración biopolítica de las poblaciones animales en la industria de la alimentación. Se trata de “producción de vida” (que es, a un mismo tiempo, “producción de muerte”) sólo para la disponibilidad del bienestar humano, es decir, se crían animales en confinamiento que sólo nacen para servir al hombre. En este sentido, si se tienen en cuenta los dispositivos de poder que se han desarrollado en relación con otros animales, como la experimentación dentro de la ciencia y la medicina, el uso de la vida no humana para la producción de alimentos para consumo humano, es posible analizar la gran escala hacia el cual las industrias globales enteras se dedican a la administración de la vida y muerte de los animales. La violencia industrial, mecánica, química, hormonal y genética supone modos de gestión y sometimiento del cuerpo de los animales, que incrementan el control sobre su vida y muerte y los reducen a vivir a la duración más breve, inmovilizados, bajo diversas manipulaciones sistemáticas. Así como se ha trabajado enormemente sobre la “capitalización” del cuerpo de hombres y mujeres, Nicole Shukin (2009) plantea la idea de “capital animal” para dar cuenta de esa producción, administración y circulación de la vida de los animales en la sociedad capitalista.

Las vidas de los animales no humanos en la industria alimentaria se gestionan de tal manera que sean lo más beneficioso posible para los seres humanos, es decir, para producir la mayor cantidad de carne, leche y huevos, de la forma más rápida y barata posible y en la menor cantidad de espacio posible. En las grandes granjas industriales o en los laboratorios, podemos ver el despliegue del control biopolítico contemporáneo a partir de tecnologías altamente “desarrolladas”. Wadiwel escribe: “Se pide aquí las preguntas claves que se relacionan con la vida biopolítica: ¿Cuánta vida? ¿Qué duración de la vida? ¿Cuál es el costo de la vida? ¿La mejor manera de reproducirla? ¿Qué forma de muerte? La vida del ganado [...] es vulnerable a una política de “vida o muerte”, donde la cuestión política vuelve a la vida misma.”

(Wadiwel, 2002: 2). La capitalización de los cuerpos animales implica que sus vidas se encuentran determinadas estrictamente dentro de las coordenadas de la dominación: los cálculos hechos en torno a la ingesta de nutrientes, los niveles de iluminación, etc., se dirigen a producir “vida” como material para ser consumido, explotado y sacrificado. Al igual que esos segmentos de la población humana que son vistos como amenazas biopolíticas, la vida de los animales no-humanos sólo son consideradas en términos de cómo pueden beneficiar o poner en peligro a ciertos grupos de seres humanos. Así, por ejemplo, los riesgos para la salud humana asociados con la agricultura intensiva se regulan de forma simultánea (mediante antibióticos). Ante determinadas situaciones como la crisis de las “vacas locas” o la gripe porcina, innumerables animales fueron asesinados (Wadiwel, 2002). En otros términos, los cuerpos de los animales son considerados puro objeto de explotación, de sacrificio e instrumentalización: vidas producidas como material disponible, incluidas en el orden socioeconómico a partir de su sujeción y explotación.

Ante el panorama mencionado, la filosofía derridiana ofrece elementos para visualizar otro modo de vinculación con lo viviente animal, que no lo considere como vida disponible para ser explotada, dominada y sacrificada. Es decir, la deconstrucción tiene claras implicancias no sólo para desarticular las relaciones de poder/saber entre humanos y animales, sino también para pensar otros modos de ser-con los vivientes, siempre situados en la apertura a las singularidades humanas y animales.

2. Límites y posibilidades de una ética de la animalidad

La dificultad de la responsabilidad ética es que la respuesta jamás se formula por un sí o por un no, sería demasiado simple. Hay que dar una respuesta singular, en un contexto determinado, y asumir el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble.

Derrida, *Violencias contra los animales*, 2009

Si bien a lo largo del pensar occidental se asumió que era posible delimitar un propio del hombre (como el lenguaje, la razón, la cultura, entre otros), desde diversos enfoques científicos y filosóficos se ha señalado la existencia de lenguaje, herramientas, moralidad, cultura, organización política, etc., en distintas especies de animales no-humanos, mostrando cómo aquello que se atribuye con toda firmeza al hombre en su pretensión de ser un concepto sin contaminación, preciso y cerrado, es inestable y se encuentra sujeto a deconstrucciones, desplazamientos y ambivalen-

cias radicales. Por ende, si la respuesta tradicional al vínculo entre lo humano y lo animal establece que, ontológicamente los humanos están separados de lo animal de modo taxativo y éticamente los otros animales están privados de ella y por lo tanto caen “esencialmente” fuera de su dominio, la cuestión, entonces, es cómo se entiende lo ético a partir de la deconstrucción del humanismo. Si lo humano ha sido destituido, la ética ya no puede aparecer asociada a la categoría de naturaleza humana, pero, a la vez, la dificultad radica en pensar el lugar de los animales en la ética, sin volver a fundar una nueva comunidad de semejantes, humanos y animales, a partir de una operación de extensión o inclusión desde el centro hacia el margen. Es decir, debe evitarse instalar una determinada concepción del ser humano en el centro de la reflexión ética para luego extenderla hacia los animales no-humanos.

En el marco de la tradición angloamericana, si bien filósofos como Tom Regan (1983), Peter Singer (1995) o Gary Francione (1996), entre otros, desarrollan planteos morales orientados a problematizar la disponibilidad de la vida animal al servicio de lo humano, dejan sin cuestionar ciertos presupuestos del régimen sacrificial y carnologofalocentrismo que define al discurso occidental. Esto es, dichos autores no problematizan el privilegio del Hombre racional (también blanco, heterosexual y burgués) propio de la modernidad. Esto se debe a que gran parte de esta filosofía moral se basa en la racionalidad científica dominante para establecer una continuidad entre los seres humanos y los animales con el fin de *incluir* a éstos en la comunidad moral y política. La *sintiencia*, es decir, la capacidad de sentir asociada al cerebro y el sistema nervioso, funciona en el animalismo hegemónico como el elemento unificador que delimita de modo exacto quienes pertenecen a la comunidad (el “interior”) de aquellos que quedan en el margen (“el exterior”). De ese modo, dentro de la mayoría de estos enfoques, los animales se incluyen dentro del alcance de las consideraciones éticas en la medida en que son como los humanos, de modo éticamente relevante, mientras que otros seres desemejantes se dejan fuera del ámbito de la consideración. La conclusión resultante de estas estrategias culmina, en la mayoría de los casos, en la necesidad “racional” y “lógica” de atribuirles “derechos” a los animales en tanto “personas”.

Los desarrollos tradicionales en torno a la ética animal operan según una lógica dicotómica (animal y vegetal, respuesta y reacción, sintiente y no-sintiente, etc.) e identitaria. Nociones que transforma en fundamentos al convertirlas en principios determinantes del pensamiento y de la acción, a modo de imperativo, de *télos* del obrar. Pero, como ha puesto de relieve la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, toda dicotomía da cuenta de una violenta jerarquía, donde uno de los polos ocupa una posición superior y el otro es marginado. Cuando se elige uno de los términos se elige un centro, una forma de ordenamiento, una forma de jerarquización.

Es decir, el establecimiento de una objetividad fuera del tiempo opaca las diversidades e invisibiliza las alteridades no totalizables ni homogeneizables. Si los conceptos de Hombre/animal y Sujeto/objeto han probado ser absolutamente opresores en la práctica ¿cómo el movimiento de liberación animal puede seguir apelando a dichas ideas? Ello tiene por resultado, como señala Calarco (2008), que el activismo por los derechos de los animales adopte el lenguaje y la estrategias de la identidad, un camino que aísla aún más a la liberación animal de otras arenas del activismo político (como las luchas feministas, *queer*, *lgbti*, por ejemplo), que buscan, de forma similar, subvertir determinadas estructuras de opresión.

El hombre se presenta, entonces, como un sujeto agente capaz de accionar moralmente, que puede decidir racional y soberanamente sobre quiénes forman parte de la comunidad ético-política, lo cual ubica al otro animal bajo la propiedad y el poder del sujeto humano, redibujando las mismas líneas de exclusión. Lo que a su vez da por supuesto que la subordinación de los seres no humanos puede ser cuestionada y superada por medio de las mismas instituciones del sistema moderno/colonial. De allí que las teóricas feministas como Carol Adams y Josephine Donovan (2007) hayan señalado los límites del enfoque basado en los derechos de los animales ya que dejan intacta la naturaleza excluyente y jerárquica de los marcos éticos, políticos y jurídicos existentes. Ellas han denunciado la tendencia racionalista de los discursos animalistas, expresada la idea de que la violencia y explotación animal es consecuencia de un *prejuicio irracional* (el especismo) que coloca a los animales fuera de nuestro cálculo moral. Dado que se considera que la inclusión de los animales en la comunidad implica trazar los límites de modo *racionalmente* adecuado, se deja sin cuestionar el logocentrismo occidental que pone en el centro al Hombre racional, en detrimento de lo instintivo, corporal, sensitivo e irracional. Si la historia de la filosofía se caracteriza por una fuerte desvalorización del cuerpo, de lo material o sensible, frente a lo racional, anímico o espiritual, para desplazar y socavar el antropocentrismo es necesario desmontar el lugar fundacional y normalizador que posee la Razón en la tradición occidental.

Por su parte, Derrida en el seminario *La bestia y el soberano* muestra de qué modo los conceptos de sujeto, derecho, soberanía e, incluso, de comunidad, han surgido del sacrificio animal. En otros términos: el carnofalocentrismo es para Derrida el fundamento ontoteológico que establece la idea de comunidad. Esta violencia política supone una valoración absoluta del *lógos*, sin la cual no es posible ser parte de la comunidad política, lo que a su vez ha sido considerado, tradicionalmente, como lo propio del Hombre:

La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la

mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto (Derrida, 2005: s.p.).

La autoridad política en Occidente se encarna en el hombre-varón que se piensa como racional y que expresa su racionalidad a través del sacrificio de la carne. En este sentido, con el término carnofalocentrismo Derrida da cuenta de una serie de prácticas, discursos e instituciones que privilegian un conjunto de “seres humanos”, poniendo en un espacio similar de subordinación y sometimiento a los seres que han sido sub-humanizados, a los animales y la naturaleza. Consecuentemente, en la medida en que la idea de los “derechos de los animales” sigue estando asociada estructuralmente a la subjetividad moderna, re/produce el privilegio occidental del hombre-viril-blanco-heterosexual-burgués, el cual ha sido “la palanca misma de la peor violencia llevada respecto de los vivientes no humanos” (Derrida & Roudinesco, 2009: 76). El pensador busca de esa manera hacernos comprender que la lógica sacrificial que determina nuestras relaciones con los vivientes no será resistida de modo radical si no nos interrogamos por los límites de nuestra inteligibilidad presente: para socavar la violencia del humanismo es necesaria una deconstrucción de los cimientos de nuestra ontología y un cuestionamiento radical de los presupuestos de la ética, el derecho y la política tal como han sido pensados históricamente. Es la lógica sacrificial que subyace a nuestras prácticas y modos de pensar dominantes, lo que debe ser cuestionado para lograr un cambio efectivo en la vida de los animales y del animal que somos:

Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal –nunca esta cuestión había sido tan actual, (e incluyo en la misma, a título de la deconstrucción, todo un conjunto de cuestiones sobre el carno-falocentrismo)–, hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto. (Derrida, 1997: 44)

Una de las claves del seminario *La bestia y el soberano* es la pregunta por el pasaje del “quién” al “qué”, donde el “quién” indica la figura del soberano, del sujeto o el “ipse”. Dado que tradicionalmente se considera que los animales sólo reaccionan y no responden, se asume que no pueden asumir la figura del “quién”. Si los animales no puede ser un “quién”, son entonces considerados en términos de “qué”, es decir, como un objeto sacrificable. Dado que la figura del “quién” está vinculada

con la incondicionalidad de la soberanía en su carácter fálico y sacrificial, el tránsito derridiano se dirige hacia la idea de una incondicionalidad sin soberanía, donde ese “qué” es pensado como otro. De este modo, no se busca conferirle al animal la figura del “quién” para así sostener una especie de identidad fundamental (la subjetividad) compartida por todos los animales. El desafío del filósofo consiste en pensar el pasaje como punto tensional, como “entre”: punto que nos impide detenernos en una identidad al retenernos en el inquietante espacio que se abre entre el “quién” y el “qué”. En palabras derridianas, la cuestión es:

...pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional (2010: 354).

En efecto, la deconstrucción de la soberanía habilita otras posibilidades que no se detienen en lo que el derecho o la política son en el presente, sino que convocan un derecho, una política, una ética y una comunidad por venir. Por ello, si el sujeto soberano somete a los animales rechazándolos fuera de la comunidad política, ello lleva a la necesidad de cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad, para así pensar la ética y la política desde la diferencia y la alteridad animal. Es desde la deconstrucción de la subjetividad moderna en su carácter fálico y sacrificial, que tal vez sea posible pensar la comunidad sin una homogeneidad que la clausure, sino como la apertura a las singularidades humanas y no-humanas, allí donde renunciamos a la lógica sacrificial que privilegia determinadas vidas (humanas, no-humanas) por sobre otras. La cuestión de lo animal se presenta, según esta perspectiva, como una lectura lo político, que cuestiona radicalmente la noción eurocéntrica de Sujeto y las instituciones moderno-coloniales.

3. Comunidad animal

No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano “hombre” ocupe el primer plano... Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande... actualmente la visión del hombre cansa —qué es hoy el nihilismo si no es eso?...

Estamos cansados de el hombre...

Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2011

Una de las principales tendencias dentro de la filosofía post-nietzscheana es el análisis crítico de “lo humano”, que encontramos en autores como Foucault, Agamben, Braidotti, Derrida, Butler, etcétera. Ellos se han dedicado a criticar cierto modo sustancialista de comprender la subjetividad, para proponer una manera histórica y procesual de pensar su constitución, emprendiendo un desmontaje de las definiciones tradicionales de lo humano y lo animal. Desde este enfoque, “hombre” y “animal” no son nombres para describir a seres previamente existentes a las categorías y a las políticas que pretenden representarlos, sino que son producidos por esos mismos esquemas categoriales de acuerdo a determinadas relaciones de poder y dominación. Si seguimos la línea de pensamiento abierta por estos filósofos, entonces tenemos que repensar de manera fundamental el carácter históricamente determinado de nuestro modo de configuración de lo humano. Y si la cuestión de “quién” se considera propiamente ser humano permanece siempre abierta a discusión, ya no es posible tener seguridad sobre cómo podría ser pensada nuestra relación con ellos. En otras palabras, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros y a los otros, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. De allí que, para pensar el desplazamiento del antropocentrismo, sea necesario imaginar otros modos de concebir la vida animal y las relaciones éticas entre los seres humanos y los vivientes animales.

Nietzsche con su crítica a la filosofía monótono-teísta, así como Derrida y su propuesta deconstructiva del carnofalocentrismo, permiten pensar otros modos de la subjetividad y la animalidad como posibilidad ético-política para otras filosofías de los vivientes. El descentramiento de la subjetividad, de su pretensión apropiadora, es pensado en *Así habló Zaratustra* bajo la figura del *Übermensch*, abriendo un lugar para lo que el humanismo antropocéntrico ha sometido: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado” (Nietzsche, 1994: 36) La figura de “hundirse en el ocaso” abandona toda presencia de la subjetividad apropiadora, la búsqueda de todo sentido asegurado e implosiona la idea de identidad para pensar la multiplicidad que somos. Si el sujeto moderno es la figura del propietario-poseedor, lo propio del *Übermensch* es el no-dominio, es decir, enfrentarse a lo que acontece sin intentos de apropiación. El sujeto aparece como el entre provisorio que se sostiene en la trama del devenir, desbaratando toda dicotomía asegurada.

Señala Nietzsche: “No se puede preguntar ¿quién interpreta? Sino que el interpretar mismo tiene existencia como forma de la voluntad de poder (pero no como un ser, sino como un proceso, como un devenir)” (Citado por Sánchez Meca, 1989: 133), cuestionando, de este modo, la idea de sujeto agente productor de la moder-

nidad. El hombre deja de aparecer como el lugar de determinación de la existencia y se muestra como un resultado. Ubicarse en el lugar de producto deconstruye la actitud tradicional del hombre como sujeto representativo, racional y consciente de sí, lo cual permite otras posibilidades de ser-en-el-mundo con lo viviente. Nos constituimos en la tensión y el devenir, transitando umbrales.

Tras Nietzsche, la constitución de la(s) subjetividad(es) en el pensamiento derrideano implica una puesta en abismo de la noción moderna de Hombre auto-transparente, autónomo, seguro de sí y una ruptura con respecto a toda idea de la identidad como aseguramiento de la propia mismidad. La deconstrucción, según propone Derrida, consiste en “ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del “tal vez” (1998c: 48). La deconstrucción asume la imposibilidad de aplicar una fórmula o una regla válida universalmente y por ello afirma la necesidad de dar una respuesta singular, en cada contexto, asumiendo el riesgo de una tarea siempre incumplida:

Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al mismo tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible [...] La responsabilidad política ante situaciones siempre complejas, contradictorias y sobre-determinadas, es tratar de calcular el espacio el tiempo y el límite de la alianza (Derrida, 2001: 31).

Por lo tanto, antes que buscar determinar una nueva línea de demarcación, es preciso examinar lo siguiente: ¿Qué sucede si se pone en tela de juicio esa razón aseguradora y calculadora que decide sobre la inclusión/exclusión dentro de la comunidad moral? ¿Cuáles serían las implicaciones para la ética animal si se abandona la búsqueda de fronteras sin contaminación? Frente a esa búsqueda de un elemento unificador, la filosofía derridiana ha mostrado que el esfuerzo por determinar el interior y el exterior de la comunidad es uno de los gestos fundacionales más problemáticos en la tradición metafísica occidental, porque suponen una reducción a la economía de lo mismo de la diferencia del Otro. En una apuesta por una comunidad del respeto a la diferencia, la deconstrucción señala la imposibilidad de establecer una propiedad que delimite la comunidad (de lo mismo). Ese supuesto espacio de lo propio está desde un comienzo siendo asediado por lo otro de él, desde siempre en deconstrucción por esa presencia alter-ante. Por ello, la ética tiene lugar como radical cuestionamiento del sujeto, interpela al lugar de una alteridad inapropiable e irreductible a lo mismo. En palabras derridianas:

Lo “incognoscible” [...] es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático [...] Lo “incognoscible” es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma. Lo “incognoscible”, por lo tanto, lo desemejante (2010: 139).

La pregunta por la identidad siempre constriñe a un ámbito de poder que el “yo” puede ejercer respecto al otro. Por ello, si la ética compromete mi responsabilidad con lo otro incognoscible, entonces hay un desborde y una excedencia con respecto a la lógica del cálculo y del aseguramiento. El otro incognoscible irrumpe, no puede colocarse bajo categorías de semejanza porque tiene el carácter de lo *Unheimliche*, es decir, está más allá de todo poder de cálculo y reconocimiento. De allí que no sea posible ni deseable realizar una operación de “inclusión” para inscribir a lo viviente animal en el dominio ético-político. Antes bien, la filosofía derridiana permite pensar una “ética animal de la diferencia” como resistencia al cierre totalizador del humanismo que establece un afuera y un adentro de la comunidad, a partir de lo común y de lo semejante. Si Derrida piensa un modo del encuentro con el otro y la comunidad sobre la base de la otredad, los animales constituyen la posibilidad de quiebre de la relación entre totalidades y el lazo comunitario. Por ello, una ética animal de la diferencia estaría alejada de toda síntesis reapropiadora según la reproducción del horizonte de lo posible; por el contrario, se anunciaría desde la medida de lo imposible, que rompe toda forma de totalidad y no anuncia nada más que la venida de aquello que desborda cualquier horizonte presente.

A partir del neologismo francés *animot* Derrida deja oír una pluralidad (*animaux*) silenciada en el término singular (“animal”), que no es “ni una especie, ni un género, ni un individuo, es la irreductible multiplicidad viviente de los mortales” (2008). Lo cual supone un modo aproximarse a la cuestión animal, tanto desde el punto de vista metafísico como desde una perspectiva ético-política, que se distancia radialmente de la lógica de lo común que clausura la apertura de la comunidad. Es decir, si en la tradición angloamericana la pregunta ética por los animales se encuentra inextricablemente ligada a una concepción totalizante de la subjetividad y de la comunidad, Derrida rompe con el ideal moderno que da sede a un relato homogéneo como garantía de la igualdad comunitaria. En la noción de *animot* lo que está en juego es un “vivir juntos” de humanos y animales, que borra toda excepcionalidad humana y trasciende el mero esquema de equivalencias entre unos y otros.

En *Políticas de la amistad* el filósofo realiza una lectura de las determinaciones fraternalistas en la constitución de cierta concepción de lo político, señalando la predominancia de un esquema familiar que asume la figura del amigo en términos del semejante y el hermano. Se trata de una política androcentrada, propia de

lo que Derrida llama la *virilidad carnívora*, que se nombra en términos masculinos, donde *el hermano* está sometido a la lógica de la mismidad, pues es con quien se comparte la propia sangre. Como señala Gabriela Balcarce, la fraternidad está ligada fundamentalmente a un parentesco originario: la pertenencia a la comunidad del Padre (Balcarce, 2010). El autor retoma la idea paradójica de la amistad elaborada por Nietzsche, donde el amigo no es el cercano sino el lejano, para afirmar que el “amigo” es la figura inapropiable de un otro radical que me precede e interpela. Esta interpretación de la amistad, “dislocaría por anticipado toda *ipseidad*, arruinaría por anticipado justo aquello que ella hace posible, el narcisismo y la auto-ejemplaridad” (Derrida, 1998: 42).

La idea nietzscheana de la amistad implica una ruptura con las filosofías morales que fundan la acción ética hacia el otro en términos de semejanza y que piensan el vínculo comunitario desde lo mismo y lo familiar. Frente a la comunidad de lo mismo, la propuesta derridiana se articula en términos de un ser-en-común que es la nada-en-común, es decir, la nada de propiedad, la ausencia de pertenencia. La comunidad-que-somos es, entonces, la ausencia de un espacio de lo propio y de rasgos de identidad. Esa ruptura de la relación entre el lazo comunitario y las ideas de propiedad-pertenencia permite abrir hacia una política no sacrificial, ya sea en términos de sangre, de filiación, de género, de raza, de especie, etcétera. De este modo, si el otro animal opera como el afuera, a partir del cual se delimita el espacio humano de organización de lo común, los animales constituyen el principio de ruina de toda comunidad política, emergen como el desfasaje que produce el quiebre de aquel horizonte humanista.

En *Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos* Derrida establece que: “La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de *visitación* y no de *invitación*” (2004: 187). La hospitalidad, tal como la concibe Derrida, busca romper con aquel esquema que la asocia a un sujeto que, supuestamente dueño de su propia casa, determina sobre la venida del otro a partir de ciertas normas, según una “lógica de la invitación”. Por otra parte “una hospitalidad incondicional es, ciertamente, prácticamente imposible de vivir; uno no puede en todo caso, por definición, organizarla.” Por lo tanto, Derrida concluye: “ese concepto de la hospitalidad pura no puede tener ningún estatus jurídico o político.” Pero, al mismo tiempo, sin ella no podríamos “ni siquiera determinar ninguna norma de la hospitalidad condicional (con sus ritos, su estatus jurídico, sus normas, sus convenciones nacionales o internacionales)” (2004: 187). En este sentido, “la hospitalidad incondicional, que no es aún ni Jurídica ni políti-

ca, es sin embargo la condición de lo político y de lo jurídico.” No obstante, como la justicia, sólo puede tener lugar a través de ejemplos concretos, pragmáticos de iteración, instancias que son selectivas y excluyentes, y por lo tanto “condicionales”: “yo no puedo abrir la puerta, exponerme a la llegada del otro y darle cualquier cosa sin hacer esta hospitalidad efectiva, sin dar concretamente alguna *cosa determinada*” (2004: 188). En otros términos: para que la hospitalidad tenga espacio y efectividad ha de ser condicionada, pero ello supone un acto de selección y exclusión, que por su contingencia e historicidad, permanecerá abierto hacia el porvenir y a todo otro, *quienquiera que sea*. Desde esta perspectiva, es posible pensar una ética que rompa con la lógica del intercambio y la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad. La imposibilidad de anticipación del otro supone la ruptura de cualquier horizonte de anticipación, así como también la violencia de su advenimiento. Y dado que el otro arribante puede ser tanto un amigo como un enemigo, la ética se mueve siempre en el ámbito de la imprecisión. Así, si tradicionalmente el acto moral ha sido pensado en términos de un sujeto agente que realiza la acción, no poder determinar nada con respecto al otro implica una declinación del modo de ser del sujeto moderno, bajo la idea de la pasividad en la impotencia de *dejar ser*.

Derrida, retomando a Lévinas, recuerda que la ética aparece con el “después de usted” (2010: 125), es decir, con el respeto al otro en tanto tal. Desde esta perspectiva, si hay una prioridad en términos de lo primero, el primero es el otro. Ello quiere decir que, si bien el sujeto se ha ubicado en el lugar del dominio, del fundamento, se encuentra desde siempre deconstruido por la amenaza del otro, el cual lo precede e interpela. Pero si la ética aparece con el respeto que le debemos al otro en tanto otro, *quienquiera que sea*, irreductible e inanticipable, y si antes de cualquier identificación ya tenemos responsabilidad con el otro que es el primer llegado, entonces no es posible establecer el punto exacto que demarca la comunidad de iguales (quiénes deben tener consideración y quiénes no), y sobre el cual debemos levantar nuestro edificio “moral”. Por ende, en lugar de tratar de calcular un criterio de considerabilidad definitivo, podríamos afirmar la exposición sin límites al otro, al que llega, al acontecimiento. Lo cual supone que los límites de la responsabilidad ética sean problemáticos y revisables. La imposibilidad de una síntesis identitaria que reconduzca al horizonte de lo mismo da cuenta de un lazo comunitario que nunca puede pensarse como definitivo, pues la irrupción la diferencia lo asedia al tiempo que lo deconstruye. Desde esa imposibilidad de determinar un ámbito de pertenencia e identidad, es posible comenzar a pensar un lugar propicio para ver y analizar con mayor claridad las consecuencias concretas de las relaciones de poder entre humanos y animales, y tal vez, apostar hacia una transformación de las mismas desde una apuesta situada y singular, pensada en cada contexto.

Si bien las afirmaciones de Derrida no pueden ubicarse en un discurso programático de lo político, cabe la pregunta sobre cómo es posible enfrentar desde este enfoque las instituciones y los marcos socioeconómicos contra el cual luchan los teóricos y activistas de animales. En otros términos: ¿cuál es el potencial transformador que posee la deconstrucción para radicalizar las políticas de resistencia en torno a lo animal? Mientras la tradición angloamericana busca conceder a los animales igualdad de acceso a la comunidad ética y política, creemos que la potencia de la deconstrucción radica en su llamado a explorar nuevas formas de concebir las relaciones entre humanos y no-humanos. Esto es, si el enfoque de la identidad, al intentar ampliar la comunidad moral, deja sin cuestionar el privilegio del Hombre, y por ende, la lógica sacrificial que subyace a nuestras instituciones y prácticas dominantes; la deconstrucción patentiza el carácter político (y por tanto, contingente y no-originario) de categorías pretendidamente autofundadas como lo humano y lo animal. Empezar la deconstrucción de dichos conceptos supone mostrar su condición histórica. Supone situarlos en una trama de sentidos y constricciones políticas, culturales y discursivas que patentizan en su carácter de producto y por ende, emergen como cuestionables, discutibles y modificables.

Si nos constituimos en la tensión y el devenir, no es necesaria una ética animal que, desde una lógica de homogeneización, considere al animal como un otro-igual. No se trata de reconocer a los animales como seres sintientes a partir de argumentos científicos, sino de asumir la comunidad por venir en la apertura abismal de las singularidades, tanto humanas como no-humanas. Si la ética se caracteriza por el riesgo y la imprecisión, lejos de asegurarnos en el conformismo de un proyecto de reformas, quizás sea deseable apostar por el desarrollo de estrategias postidentitarias de subversión y resistencia animal desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción. Por ello, la búsqueda de otros modos de pensar nuestras relaciones con los vivientes animales no puede obliterar el carácter arbitrario de toda construcción de lo común, que jamás podrá asentarse sobre un fondo sustancial. Es desde el fondo abismal de toda configuración del ser-en-común y desde la aceptación del carácter provisorio inherente al mismo, que es posible pensar nuevas configuraciones hospitalarias con los otros animales.

Tal vez el “después de usted”, retomado por Derrida, entraña una política de las hospitalidad en todos los casos concebido como experiencia colectiva, donde la ruptura de los bordes siempre permeables de la “primera persona del singular” transfigure los momentos de resistencia en efectivas subversiones. En esa transición parece jugarse la posibilidad de encarar un proceso de transformación, corrimiento y desplazamiento de la lógica antropocéntrica, que no sólo asuma ontológicamente la crisis de lo humano, sino que afronte las consecuencias ético-

políticas de asumir dicha declinación. Es decir, que ofrezca posibilidades para contribuir a desbaratar las principales prácticas del carnofalogocentrismo. Desde esta perspectiva, no resulta deseable ni posible formular grandes programas de acción o una regla válida universalmente. Si bien estratégicamente es necesario hablar de “derechos”, no se debe perder de vista las lógicas de sacrificio, explotación y sumisión del régimen carnofalogocéntrico. En todo caso, es posible apostar por diferentes prácticas que, desde los márgenes, desbaraten la supuesta superioridad humana, blanca y masculina⁹³. En otras palabras, antes que “dar voz” a los animales y representarlos en la arena del derecho, el desafío que nos propone la deconstrucción es pensar discursos y prácticas situadas y heterogéneas, que contribuyan a liberar las corporalidades animales a otras posibilidades, para que emerjan como aquellos cuerpos múltiples y potentes, cuya existencia misma desborda nuestras ficciones identitarias y principios de inteligibilidad. Prácticas y discursos que, desafiando las condiciones éticas y políticas de legitimidad de nuestra actualidad, se encaminen a la escucha de la demanda de justicia de los otros animales y del animal que somos.

En *Lo abierto* (2006) Agamben pone de relieve que no hay un origen, un fundamento último, en el cual se encontraría la esencia de la humanidad ya que los límites entre lo humano y lo no humano se encuentran siempre desplazados. En lugar de mostrar que los animales son como “nosotros” o de plantear que los humanos también son animales, es preciso poner fin a lo que el autor denomina la “máquina antropológica”, aquella que recorta lo humano teniendo como contrafigura a lo animal. El autor retoma la imagen foucaultea del hombre como ese “rostro de arena” que podría borrarse en los límites del mar, para plantear que no hay que hacer nuevas mitologías, es decir, no hay que establecer nuevas y mejores definiciones de lo humano, sino hacer inoperante la máquina antropológica. No se trata de buscar nuevas articulaciones de lo humano, sino exhibir su vacío: el *shabbat* del hombre y el animal.

Ante el desmoronamiento de la dicotomía entre lo humano y lo no-humano el desafío será imaginar y practicar formas y modos de vida que desplacen radicalmente al Hombre como centro de la reflexión ética y política. Reducir las posibilidades de ser, experimentar y hacer a cierto Ideal normativo de lo humano es negar la potencia creativa de la vida. Así pues, en lugar de apelar a un elemento sustan-

⁹³ Para una concepción sobre el veganismo que lo concibe como un conjunto heterogéneo de prácticas que tienen por objetivo crear formas-de-vida alternativas y antagónicas al orden especista, remito al artículo que escribí junto a Iván Ávila: Ávila, I. & González, A. (2013). “Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión”. En: *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año I, vol. I: p. 35-50.

cial para legitimar nuestra actividad política, podemos intentar ubicarnos” más allá del bien y del mal”, es decir, más allá de los modos dicotómicos y normalizantes que han organizado mundos y modos de vida “demasiado humanos”. Quizás así seremos capaces de crear territorios existenciales alternativos, nuevos (y provisorios) mundos que, en lugar de silenciar e invisibilizar la diversidad de los cuerpos, afirmen la pluralidad y la multiplicidad de los vivientes.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo Ediciones.
- Ávila, I. & González, A. (2013). “Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión”. En: *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año I, vol. I: pp. 35-50.
- Adams, C. et al (2014). *Ecofeminism Feminist intersections with other animals & the earth*. New York: Bloomsbury.
- Adams, C. J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory, Twentieth Anniversary Edition*. New York & London: Continuum.
- Balcarce, G. (2010). “Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 30-31. Universidad de Santiago de Compostela, pp.173-192.
- Balibar, F. & Hoquet, T., (2009). “Le partage du monde entre les animaux”, en *Libérer les animaux? Critique* 747-748, Paris: Éditions du Minuit.
- Benjamin, A. (2010). *Of Jews and Animals*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Cragolini, M. B. (2012). “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente” *Revista Científica de UCES*. Buenos Aires. vol. 16, pp. 23-29.
- _____. (2000). “Filosofía nietzscheana de la tensión. La resistencia del pensar” en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. 5. Sección de Filosofía. Universidad de Málaga, pp. 225-240.
- De Fontenay, E. (1998). *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- Derrida J. & Roudinesco É. (2009). “Violencias contra los animales” en: *Y mañana qué*. trad. V. Goldstein, F.C.E., Buenos Aires.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*, Vol I trad. de C. de Peretti y D. Rocha. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2005) “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, N. 17, dic.
- _____. (2004). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Trad. de J.J. Botero y L. E. Hoyos, Buenos Aires: Taurus.

- _____. (2003). "Violencia y metafísica" en *La escritura y la diferencia*. Trad. P. Peñalver, Madrid: Editora Nacional.
- _____. (2000). *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____. (1998a). *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Trad. P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (1998b). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. trad. Julián Santos Guerrero, Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (1998c). *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (1997). *Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver. Madrid: Tecnos.
- Donovan, J. & Adams, C. J. (eds). (2007) *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, Columbia University Press, New York.
- Francione, G. (1996). *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lawlor, L. (2007). *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Llored, P. (2013). *Jacques Derrida: Politique et éthique de l'animalité*. Sils Maria.
- Nietzsche, F. (1994). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- _____. (1997). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- _____. (2011). *La genealogía de la moral*. Madrid: Editorial Gredos.
- Regan, T. (1983) [2008], 'The case for animal rights'. in S. Armstrong & R. Botzler (eds) *The Animal Ethics Reader* (2nd edition). London: Routledge.
- _____. (2001). *Defending Animal Rights*, Illinois, University of Illinois Press.
- Sánchez Meca, D. (1989). *En torno al superhombre*. Madrid: Ed. Anthropos.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Singer, P. (1995). *Animal Liberation*. 2nd ed. London: Pimlico.
- Wadiwel, D. (2002). "Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life," *Borderlands*. volume 1.

Derecho a la bestialidad y bestialidad del derecho.

La democracia animal por venir de Derrida

Patrick Llored

*Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el Animal en singular general,
separado del hombre por un solo límite indivisible*

J. Derrida

Jacques Derrida sería el filósofo más animalista de toda la filosofía occidental y, por lo tanto, el más obsesionado por lo que “bestia” quiere decir. La bestialidad sería paradójicamente, la mayor fortaleza de este pensador de la animalidad. Sería, asimismo, la fuerza de la deconstrucción, quizás la única, en tanto nombre propio de esta filosofía animal de un género muy particular y, por ende, singular. Elaborar una filosofía en torno a y sobre la bestialidad no puede más que volver “bestia” al filósofo que a ella se entrega, a causa del inmenso poder de contaminación que conlleva. Es difícil resistirse a él y la deconstrucción no ha pretendido jamás hacerlo. Se ha abocado en cambio a interrogar a la bestialidad sobre lo imposible, como ninguna otra filosofía lo ha hecho. Pues intentar eludir la bestialidad ¿no es la bestialidad misma? ¿No sería esta bestialidad, en el fondo, la filosofía misma? Bestialidad y filosofía ¿no serían sinónimos? La filosofía ¿no sería básicamente la bestialidad misma? No obstante, resultaría absurdo servirse de estas palabras para investir las de un sentido general e incluso universal. No existe la filosofía ni la bestialidad, solamente filosofías que juegan con la bestialidad o se burlan de ella. No hay más que una certeza al respecto: la bestialidad ha estado vinculada a la filosofía occidental como aquello frente a lo cual hay que luchar. La bestialidad habría sido desde siempre el enemigo de la filosofía dado que aquélla ha sido siempre analizada como el mayor obstáculo para el pensamiento, como aquello que debe ser superado para pensar. Dicho de otro modo, no es condición para el pensamiento, más aun, ha sido considerada como aquello que debe ser eliminado para que el pensamiento se produzca, acontezca y devenga posible. El enemigo principal de la filosofía sería, pues,

la bestialidad. Aversión enfatizada aún más por la animalidad que está presente en el concepto mismo de bestialidad.

Ahora bien, quisiéramos mostrar lo contrario al sentido común filosófico, según el cual la bestialidad sería el enemigo a eliminar. La bestialidad no implicaría el fin de la filosofía sino su comienzo, incluso algo aún mayor: ¡su condición trascendental! Se trata, quizás, de recomenzar la filosofía a partir de y con la bestialidad. Debemos en parte esta tesis revolucionaria al pensamiento de Gilles Deleuze, quien, como ningún otro filósofo, ha rehabilitado y legitimado a la bestialidad como una cuestión completamente filosófica, aunque Deleuze no sostenga lo mismo que nosotros pretendemos defender. ¿Qué dice Deleuze sobre ella?

«Habría bastado con que la filosofía retomara este problema [de la bestialidad] con sus propias maneras y con la modestia necesaria, considerando que la bestialidad no es nunca la del otro, sino el objeto de una cuestión propiamente trascendental: ¿cómo la bestialidad es posible (y no el error)?⁹⁴».

Deleuze quiere decir aquí que la gran pregunta de la filosofía apunta a la bestialidad en la medida en que la tarea de la filosofía es comprender por qué existe la bestialidad, no por qué existe el error, falso problema éste, sino cómo es posible la bestialidad. La cuestión trascendental de la filosofía debe ser comprender el porqué de la existencia de la bestialidad, por qué ésta es inseparable de la vida del viviente humano, de nuestra vida, porqué le es consubstancial, en otros términos, por qué es su radicalidad, por qué la bestialidad es la condición trascendental de lo humano. ¡No hay humanidad sin bestialidad, como tampoco bestialidad sin humanidad! Deleuze habría hecho de la bestialidad una cuestión filosófica mayor, al considerarla una de las condiciones del pensamiento humano. Pero la instauración de este gesto «destructor» e hipercrítico del pensamiento deleuziano al interior del pensamiento filosófico, habría reservado su potencia indiscutible y sublime, sólo a la humanidad, considerada ésta como poseedora del privilegio de la bestialidad con relación a la animalidad. Un derecho a la bestialidad como propio de la humanidad. Nosotros creemos que debe seguirse otra deconstrucción aún más radical. En este sentido, Derrida nos permite investir la cuestión de la bestialidad a partir de su tropismo animalista profundo, para deconstruir la idea misma de un privile-

⁹⁴ Gilles Deleuze & Felix Guattari en *Mille Plateaux*, Minuit, pp. 51-52. En el texto original: «Il aurait suffi que la philosophie reprît ce problème [de la bêtise] avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendante : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible?»

gio humano de la bestialidad. En otras palabras, es la cuestión de la bestialidad la que ofrece la posibilidad de esclarecer, quizá como ninguna otra, los desafíos de la deconstrucción ligada estrechamente a la de la bestialidad abierta sobre la cuestión animal. La bestialidad deviene, así, propiedad de todo viviente, más allá de la oposición, quizá la más bestia que haya, entre humanidad y animalidad. Esta democratización de la bestialidad, que implica desafíos éticos y políticos considerables, podría constituir lo propio de la deconstrucción de Derrida como filosofía animal. La filosofía animal derridiana es una larga meditación de cincuenta años sobre la bestialidad como partición democrática entre vivientes humanos y no humanos. Esta es nuestra tesis que es también la de Derrida.

La bestialidad arrebatada a las bestias

Uno de los mayores desafíos que pretende enfrentar la deconstrucción, cuando busca apropiarse de la bestialidad, es el hecho de que la palabra «bestia»⁹⁵ es problemática, ya que sustrae injustamente y de manera violenta la bestialidad a las bestias, a saber, su derecho a la bestialidad como libertad fundamental de actuar y pensar. En efecto, el término en cuestión va a concentrar toda la crítica deconstructiva que Derrida dirige a la cuestión animal, en tanto incapaz de asumir esta bestialidad animal como forma suprema de libertad. Si se considera que los animales tienen derecho a una forma política de libertad, se hace necesario entonces reconocerles su derecho a la bestialidad. Lo uno es inseparable de lo otro. No se puede comprender esta obsesión derridiana por esta apuesta, probablemente vital a la deconstrucción, si se desconoce que la deconstrucción será siempre pensada como deconstrucción de lo propio del hombre y como pensamiento de la animalidad que asume la forma inédita de una apertura a lo radicalmente otro que es, por lo tanto, la bestia:

«El atributo «bestia» no parece referirse más que a una persona (y no a una bestia, a un animal como bestia), pero hay casos en que el atributo «bestia» no se conviene a nadie y se refiere anónimamente a la llegada de lo que sucede, al caso o al acontecimiento. Este atributo, el uso de este atributo, en una lengua parece ya muy unheimlich, uncanny, a la vez extraño y familiar, extrañamente familiar o familiarmente extraño⁹⁶».

⁹⁵ En el texto original «bête».

⁹⁶ Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, Volume I (2001-2002), Galilée, p. 194. En el texto original: «L'attribut «bête» ne semble convenir qu'à une personne (et non à une

En efecto, resulta extraño constatar que cuando la lengua francesa utiliza la palabra «bestia»⁹⁷ en un sentido propio, no animal, la bestia misma, en el sentido del animal, desaparece, dando lugar al más grande anonimato, como si todo lo que el hombre comprende por bestia se sustrajera mecánica y automáticamente de toda animalidad. En consecuencia, debe haber una bestialidad intrínseca al acontecimiento, incluso a todo acontecimiento, que excluye a las bestias de su llegada o acontecer. Dicho de otro modo, el concepto filosófico de acontecimiento visto desde la excepción según éste implica la animalidad, sería un absurdo a la vez lógico y ético. La llegada del otro que es el animal no puede, en este sentido, entrar en la categoría, quizá bestia, del acontecimiento. Es eso lo que la palabra bestia misma nos dice, bastante bestia⁹⁸ en el fondo, cuando Derrida la deconstruye en el uso que de ella se hace en el lenguaje ordinario. He ahí la primera etapa de la desconstrucción derridiana de la bestialidad: ¡aprender a pensar conjuntamente el acontecimiento y la animalidad! Lo que todavía no hemos aprendido a hacer.

La bestialidad no es, pues, una cuestión filosófica relevante del conocimiento, tampoco, por ende, una categoría del pensamiento (lo que la acercaría al error...). Ella es más que eso, es, más bien, una categoría de lo real mismo: dicho de otro modo, se debe pasar por la categoría de la bestialidad para dar cuenta de lo real, aún antropocentrado, que no estaría ya sometido al régimen clásico de la verdad y la falsedad, sino a un nuevo régimen, el del pensamiento libre o, más precisamente, aquél, en términos de Derrida, de “la libertad pensada y pensante”: «La bestialidad es un pensamiento, la bestialidad es pensante, una libertad pensada y pensante»⁹⁹. De esta manera analiza Derrida, tratando de definir el sentido totalmente nuevo y subversivo dado por Deleuze a la bestialidad misma, que iría a la par del pensamiento, pero de un pensamiento que adquiriría forma en la libertad humana. Bestialidad, pensamiento, libertad y humanidad serían, por lo tanto, inseparables: tal es la revolución deleuziana a los ojos de Derrida. Derrida ha comprendido esta revolución intelectual que consiste en hacer de la bestialidad la aliada crítica de la filosofía y da la bienvenida, como se debe, a este acontecimiento. Para que la bestialidad pueda existir hace falta que haya algo como la libertad. No la bestialidad

bête, à un animal comme bête), mais il y a des cas où l'attribut «bête» ne convient à personne et se rapporte anonymement à l'arrivée de ce qui arrive, au cas ou à l'événement. Cet attribut, l'usage de cet attribut, dans une langue paraît déjà très *unheimlich*, *uncanny*, à la fois étrange et familier, étrangement familier ou familièrement étrange».

⁹⁷ En el texto original «bête».

⁹⁸ En el original «bêtement», que traduce “torpemente”. Hemos decidido continuar usando la palabra “bestia” como adjetivo, en esta ocasión, para aprovechar las resonancias que trae en español.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 207. En el original: «La bêtise est une pensée, la bêtise est pensante, une liberté pensée et pensant».

como una cuestión trascendental sin libertad humana: esta tesis da lugar a lo que podría llamarse un propio del hombre, a saber, una especificidad que distinguiría a la humanidad de la animalidad de acuerdo a un supuesto límite único e indivisible:

«En el fondo lo que nos dicen Lacan y Deleuze sobre la brutalidad y la bestialidad (trascendental) es que están reservadas al hombre, que son lo propio del hombre, que las bestias son incapaces de ellas, que no se puede calificar de bruta o bestia [...] a bestias que no tienen relación con la ley, que no podrían ser crueles ni responsables, es decir libres y soberanas¹⁰⁰».

La bestialidad trascendental sería para Deleuze lo verdaderamente propio del hombre en la medida en que ésta implica la existencia de una humanidad que dispone de un acceso privilegiado a su libertad y, por tanto, a su soberanía como condiciones trascendentales de esta pertenencia común de los hombres a la humanidad. Si podemos decir que en Deleuze la bestialidad trascendental es lo que revela verdaderamente el «fondo» a partir del cual la libertad de la humanidad se constituye en propio del hombre, con Derrida la bestialidad revelará, más bien, una interrogación acerca de lo que en ella y gracias a ella viene a deconstruir la oposición entre humanidad y animalidad. La bestialidad es un suplemento pero un suplemento que permitirá esclarecer todo concepto. La deconstrucción derridiana sería, por tanto, una filosofía que buscaría, en primera instancia, reconocer a la «bestialidad trascendental» deleuziana con el fin de hacer de ésta la condición trascendental de la animalidad dentro del dominio de la libertad. Más precisamente, la bestialidad derridiana es aquella que, como en Deleuze, corresponde a la categoría, pero a una categoría que se confrontaría a y se mediría en función de la animalidad como un cuestionamiento filosófico de mayor alcance, con vistas a incluir la cuestión de la libertad animal en una filosofía digna de este nombre. Por esta confrontación, por esta inscripción de la bestialidad como categoría en la cuestión animal, Derrida quiere mostrar que la bestialidad no es una categoría como las otras, puesto que está contaminada por la animalidad misma que ella reprime:

«Si hay una categoría de la bestialidad, es una categoría cuyo sentido no se deja determinar, en cualquier caso, no como un sentido «como tal» cuya idealidad conceptual se deja traducir, es decir, por poco que sea, distinguir del cuerpo pragmático e idiomático

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 242. En el original: «Au fond ce que nous disent et Lacan et Deleuze sur la bestialité et sur la bêtise (transcendantale), c'est qu'elle sont réservées à l'homme, qu'elles sont le propre de l'homme et ne peuvent étre dites des bêtes dites animales [...] des bêtes qui n'ont pas de rapport à la loi, qui ne sauraient étre cruelles et responsables, à savoir libres et souveraines».

en sus apariciones [...] Por lo tanto la bestialidad no es una categoría entre otras, o bien es una categoría trans-categorial¹⁰¹».

Decir de la bestialidad que es una categoría trans-categorial, a saber, una categoría que trasciende todas las otras, implicaría algo cuyas consecuencias están muy lejos de haber sido extraídas. Entre éstas estaría la idea de que la bestialidad está siempre en posición de «categoría trans-categorial, de trascendental, o, diría yo, de cuasi-trascendental. Y habría que extraer de ello todas las consecuencias»¹⁰², ¿Cuáles consecuencias? La tesis de una bestialidad como «categoría trans-categorial» permitiría comprender no solamente cómo la bestialidad es posible en el hombre sino, fundamentalmente, cómo ella trasciende las categorías mismas de humanidad y animalidad para dar lugar a un pensamiento de la vida y del viviente trans-especista e incluso –esto es justamente lo que nos gustaría defender– antiespecista, si se da al concepto de antiespecismo un significado animalista como posibilidad de pensar la común pertenencia de los vivientes humanos y no humanos a una comunidad política y moral aún por venir.

La libertad robada a las bestias

La primera consecuencia está vinculada al hecho de que la bestialidad es una categoría que sobrepasa y, en el fondo, da su unidad a todas las demás, en vistas de trastocar de forma sustancial la cuestión de lo propio del hombre como lo que concierne, esencialmente, a la libertad: si la bestialidad no puede definirse y si no tiene sentido más que en lo que podría llamarse una forma de vida muy particular, una singularidad, entonces se podría hacer estallar la distinción clásica entre las categorías de humanidad y animalidad:

«Un sentido cuya idealidad está enlazada, determina un lenguaje que participa tanto de la reacción [...] como de la respuesta. Si el sentido permanece ligado a una situación determinada, a una pragmática guerrera o polémica, por ejemplo, a un compromiso o

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 207. En el original: «C'est que s'il y a une catégorie de la bêtise, c'est une catégorie dont le sens ne se laisse pas déterminer. Pas en tout cas comme un sens «comme tel» dont l'idéalité conceptuelle se laisse traduire, c'est-à-dire, si peu que ce soit, distinguer du corps pragmatique et idiomatique de ses occurrences [...] Donc la bêtise, ce n'est pas une catégorie parmi d'autres, ou bien c'est une catégorie trans-catégoriale».

¹⁰² *Ibid.*, p. 207. En el original: «catégorie trans-catégoriale, de transcendantal ou, dirais-je, de quasi-transcendantal. Et il faudrait en tirer toutes les conséquences».

a una inversión vital [...] a una relación de fuerza, pues bien la distinción entre reacción y respuesta [...] pierde su rigor y su decidibilidad¹⁰³».

Puede que aquello que compromete performativamente el sentido de la palabra “bestialidad”, estando determinado por el uso «polémico» e incluso «guerrero» que de ella se hace, sea más del ámbito de la reacción, de lo que denomina Derrida «el investimento vital» y, por consiguiente, de la animalidad. Ello, una vez que ésta se sustrae de la idea de determinismo biológico y se la concibe como una teoría política de las pulsiones cuya lógica aproxima la vida humana a la vida animal en una nueva categoría o cuasi-categoría que no estaría más en condiciones de oponer, de manera violenta, estas dos formas de vida. La ética animal derridiana busca hacer implosionar las categorías de reacción y de respuesta. La deconstrucción de la palabra “bestialidad” en Derrida tiene como intención subversiva hacerle perder su violencia al dualismo respuesta/reacción, y a todos los prejuicios humanistas que éste implica en cuanto a la cuestión de la animalidad. El mito de la modernidad consistiría en pensar la respuesta como lo que introduce a la humanidad en el reino de la responsabilidad, mientras que la reacción sería, en el mejor de los casos, el concepto central de toda ontología animal entregada a un mecanismo fiscalista contrario a la idea de una libertad animal digna de la humanidad. Tal mito es explícitamente deconstruido en profundidad por Derrida.

Sin embargo, nos advierte Derrida, es quizás el propio lenguaje humano que se encarna en una vida animal, aproximando, así, la vida animal a una forma de soberanía que nunca es reconocida a la animalidad y esto, de manera paradójica, en la medida en que la bestialidad sería lo único propio de lo humano en relación a lo animal. Se podría además hacer decir a la deconstrucción que la bestialidad misma como privilegio de lo humano no tendría sentido más que para justificar el fenómeno de la domesticación de la bestia, en tanto que ésta nunca pudo hacerse más que a partir de este supuesto privilegio. Los animales se considerarían rehenes de la bestialidad humana como productora de su soberanía. Es, en efecto, a partir del concepto de soberanía y de su gran proximidad con el de bestialidad, pero también de los valores humanos y humanistas que estos conceptos vehiculizan (autonomía, auto-determinación, emancipación), que se inventa el sujeto humano cuya existencia pensada como libertad se construye en oposición absoluta con la

¹⁰³ *Ibid.*, p. 243. En el original: «Un sens dont l'idéalité est enchaînée détermine un langage qui participe autant de la réaction [...] que de la réponse. Si le sens reste lié à une situation déterminée, à une pragmatique guerrière ou polémique, par exemple, à un engagement et à un investissement vital [...], à un rapport de force, la distinction entre réaction et réponse perd sa rigueur et sa décidabilité».

animalidad pensada sobre el modo exclusivo de la reactividad mecánica. En otras palabras, para que el sujeto humano pudiese auto-constituirse en sujeto soberano detentor de esta bestialidad que lo distingue de la animalidad, fue necesario que él adoptara como contra-modelo absoluto el del animal domesticado y por tanto esclavo, en nombre de esa soberanía a la vez real y simbólica, pensada e imaginaria como supuestamente lo propio del hombre. La profundidad de la bestialidad humana consiste en creer que el hombre no ha devenido hombre más que imaginando que el ser viviente animal es un ser viviente desprovisto de toda forma de soberanía y, por consiguiente, de bestialidad.

La segunda consecuencia de esta deconstrucción de la bestialidad tiene efectos muy radicales sobre la actividad filosófica misma y sobre su rol en la deconstrucción: dado que lo cuasi-trascendental que es la bestialidad es también la cuasi-categoría que permite pensar la vida misma, la deconstrucción no puede más que dejarse contaminar por esta «bestialidad trascendental», pero no, como en Deleuze, para pensar lo “único” propio del hombre, sino, por el contrario, para inventar un nuevo concepto de propio y de propiedad, propio de lo viviente más allá de la oposición entre humanidad y animalidad. Hacer justicia a la bestialidad implica, por lo tanto, reconocer que ésta comparte más de una analogía con la deconstrucción derridiana, a partir del momento en que la deconstrucción apunta a hacer de este no-saber radical propio de la bestialidad, de este no-saber que lleva consigo la bestialidad, la condición de su proyecto ético. Es, pues, compartiendo con ella esta imposibilidad fundamental de determinarse y de convertirse en saber y, consecuentemente, de poner en cuestión de manera radical la determinación dicotómica entre humanidad y animalidad, que ella contiene las armas críticas, en vista de la postura de enfrentamiento que asume cuando no está sometida a la fuerza de su lógica mortífera. Dicho de otro modo, la bestialidad como realidad incapaz de determinarse como saber, porque contiene, o mejor, porque constituye el no-saber mismo de sí mismo, es el único cuasi-trascendental susceptible de servir de modelo a la deconstrucción, en cierto modo, como ética que sobrepasa las fronteras de la humanidad y la animalidad. La bestialidad quiere difuminar las fronteras desplazándolas fuera del lugar en el que la humanidad las ha instalado violentamente según su interés. Jamás sabremos realmente lo que es esta «bestialidad trascendental» que se supone propia del hombre. Nunca podremos obtener de ella algún saber y estaremos siempre condenados a vivir dentro de ese no-saber porque la bestialidad ha reprimido la animalidad en ella y esta ausencia espectral sume permanentemente a la lengua humana en la imposibilidad del saber o como saber imposible a causa de esta exclusión originaria:

«Lo que hago con ese no-saber al que apuesto, ese no saber lo que se dice o se quiere decir o «hacer decir» o «hacer», cuando se dice en, francés, «bestia», hago de ese no-saber o de la impureza, del no-rigor, del inacabamiento esencial de ese saber, de esa ciencia y de esa consciencia, el axioma, el primer motor, el espíritu o la inspiración, la razón de ser del seminario que nos reúne aquí, el no-saber acerca de lo que «bestia» quiere decir, hace decir o hace diciendo¹⁰⁴».

El término «bestia» como portador de un no saber es el elemento deconstrutor radical de todo saber y por consiguiente, de ese saber que pretende definir a la humanidad así como a la propia animalidad, pero a ésta en su ausencia. Este no-saber liberador de libertad para los humanos y los animales es quizás el único saber digno de ese nombre para la deconstrucción, cuando ella tiene como fin deshacer el inmenso poder, indivisible e incondicional resultante de lo propio del hombre. Podría definirse a la deconstrucción, paradójicamente, como un no-saber radical que consideraría la cuasi-categoría de «bestialidad» como el lugar donde deconstruir todo saber absoluto que pretendiera querer definir las categorías metafísicas de humanidad y de animalidad y toda la violencia que ellas implican. Ese sería el «devenir animal» de la deconstrucción que se deja contaminar por esa «bestialidad trascendental» como un no-saber susceptible de producir una ética abierta a la animalidad y a la llegada de los animales. Para la deconstrucción tal vez no haya una ética aparte de ese no-saber como apertura al otro radicalmente otro animal al que no accedo más que por ese no-saber.

La tercera consecuencia apunta a subrayar la bestialidad de la definición y de toda definición arrebatada por la bestialidad como si toda definición fuese firma de la bestialidad:

«Se trataría de definir, de definir la bestialidad abismándonos en una locura de la definición misma. En el fondo, radicalizando las intenciones, yo diría que la definición, allí donde se detiene, en el S es P, en el artículo definido mismo, El o La es siempre bestia, una definición de la bestialidad. La bestialidad define tanto como define [...] La categoría es bestia [...] La categoría es una firma de la bestialidad¹⁰⁵».

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 239. En el original: «C'est que je fais de ce non-savoir sur lequel je parie, ce ne pas savoir ce qu'on dit ou veut dire ou «fait dire» ou «fait», quand on dit en, français, «bête», je fais de ce non-savoir ou de l'impureté, de la non-rigueur, de l'inachèvement essentiel de ce savoir, de cette science et de cette conscience, l'axiome, le premier moteur, l'esprit ou l'inspiration, la raison d'être du séminaire qui nous réunit ici, le non-savoir au sujet de ce que «bête» veut dire, fait dire ou fait en disant».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 220. En el original: «Il s'agirait de définir, de définir la bêtise en s'abîmant dans une folie de la définition même. Au fond, en radicalisant le propos, je dirais que la définition, là

Es, pues, la bestialidad misma la que posibilita o da lugar a toda definición a partir del momento en que ésta encierra en las categorías las realidades que escapan a esta limitación de la definición. Este proceso se amplía por el hecho de que la bestialidad es ese término que contiene, reprimiéndolo, el término «bestia» que no se aplica a la animalidad, incluso que excluye esa animalidad del dominio de la bestialidad como perteneciente a lo propio del hombre. Para Derrida, un término como el de «bestialidad» que, desde sus orígenes, ha excluido de su campo de aplicación la vida animal no-humana, no puede más que generar una violencia que conduce o alimenta toda labor de definición. A partir del momento en que toda categoría es producida bajo el yugo de la bestialidad como «concepto» que ha excluido la animalidad, entonces éste va a contaminar todas las demás categorías que permiten interpretar la realidad según un proceso de contaminación farmacológica tal como se ha puesto de relieve y analizado por la deconstrucción. Por ello, es la totalidad del lenguaje que se basa en este proceso lo que le permite instaurar una división entre humanidad y animalidad, como si la bestialidad como concepto que reprime su animalidad originaria atravesara todos los demás conceptos productores de esta división. Como si la bestialidad en tanto que definición siempre excluyente actuara con la mayor rigurosidad y eficacia en el dominio que ella reprime permanentemente, el de la animalidad. Lo cual deja abierta la posibilidad de incluir los conceptos clásicos filosóficos que operan de este modo y, por esta razón, abrir y abrirse a la cuestión animal, ya que se han definido demasiado rápido las ideas que no pueden ni querrían reconocer la bestialidad a las bestias, como las de responsabilidad, libertad y, quizás, la idea misma de democracia. Por todo ello, corresponde deconstruir, en un gesto de gran alcance crítico, la cuestión animal a partir de la deconstrucción de la bestialidad misma: «Por qué la cuestión de la bestia reclama con tanta regularidad respuestas fabulosas y conceptos del tipo como si, cuasi-conceptos^{106?}» Una de las principales propuestas presentadas por Derrida es que el concepto fundamental de la política moderna, el de soberanía, está contaminado por el de animalidad. Es justamente toda la conceptualidad moderna que se encuentra, de este modo, implicada e infectada por la animalidad reprimida o suplementaria y por consiguiente, toda la cadena conceptual que permite hacer existir la creencia en un propio del hombre que excluye la bestia de toda comunidad moral y política, pero que la excluye según una forma paradójica cercana a la lógica espectral. En consecuencia, si dominan estos «conceptos del tipo como si», si además, estos

où elle s'arrête, dans le S est P, dans l'article défini lui-même, le ou la, est toujours bêtise, définition de la bêtise. La bêtise est définissante autant que définie [...] La catégorie est bête [...] La catégorie est une signature de la bêtise».

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 231. En el original: «Pourquoi la question de la bête appelle-t-elle si régulièrement des réponses fabuleuses et des concepts en comme si, des quasi-concepts».

«cuasi-conceptos» sirven, pues, para pensar la cuestión de la bestia, probablemente sea en razón de la inmensa proximidad entre soberanía y bestialidad. Esto equivale a decir que todo concepto humano, destacando el privilegio de la soberanía, estará marcado por lo que podríamos llamar un «sesgo»: ese es el caso de la «bestialidad» cuya invención depende de la cuestión animal y de los prejuicios anti-animalistas que están al origen de su invención. La soberanía tiene que ver directamente con la bestialidad porque no puede existir la soberanía, cualquiera sea su formulación, fuera de la bestialidad y, por tanto, puede ser pensada como el otro nombre de la soberanía. Todo soberano es bestia, se da el derecho de ser bestia para existir como soberano y la política podría bien interpretarse como el arte de la bestialidad cuando se encarna en la soberanía, sea del Estado, de la nación, sea la del pueblo mismo. La soberanía del pueblo sería la última gran bestialidad del hombre para el hombre, es lo que nos quiere decir justamente la deconstrucción derridiana de lo propio del hombre, cuando aquello forma ese conjunto imaginario y fantasmático llamado pueblo o comunidad humana.

La política denegada a las bestias

Pensar la bestialidad más allá de la oposición humanidad/animalidad o la bestialidad como «propio de lo propio»: he allí en qué consiste el pensamiento animalista de Derrida en último lugar:

«La bestialidad, lo propio del hombre pues, a menos que sea [...] lo propio de lo propio, sin más, lo propio que se apropia de sí mismo, lo propio que se pone a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, autopuesto, la apropiación o el fantasma de lo propio en todas donde acontece y pone y se pone, no siendo el hombre más que un testigo entre otros, aunque [...] el único ser vivo sin duda que anticipa su reivindicación armada, sindicado incluso, por parte de un sindicato que no sería otro que la cultura filosófica, incluso la cultura sin más¹⁰⁷».

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 192. En el original: «La bêtise, le propre de l'homme, donc, à moins que ce ne soit [...] le propre du propre, tout court, le propre s'appropriant lui-même, le propre se posant lui-même, le propre à lui-même approprié, autoposé, l'appropriation ou le phantasme du propre partout où il advient, et pose et se pose, l'homme n'en étant qu'un témoin parmi d'autres, même s'il est [...] le seul vivant sans doute à en avancer la revendication armée, syndiquée même, d'un syndicat qui ne serait autre que la culture philosophique, voire la culture».

Hay bestialidad en cualquier ser vivo, entonces y sobre todo, cuando ésta se comprende como «propio de lo propio». En esa expresión de apariencia tautológica, toma forma la idea de que la bestialidad no tiene la necesidad de establecerse en un sujeto para existir, ya que existe antes de cualquier subjetividad, sea humana o animal; la subjetividad no es más que un efecto de poder, un efecto del poder soberano. La bestialidad existe sólo en sí misma y únicamente para ella misma y su sentido es el de existir desde y para esta autonomía. Esa autonomía de la bestialidad es de por sí una redundancia desde el momento en que el *autos* es lo que se repite en la bestialidad. La bestialidad es repetición mecánica de sí misma como creadora de subjetividad. Para que la bestialidad pueda nacer, hacen falta instituciones políticas que contribuyan a producir la subjetividad y, de manera más precisa, la soberanía. Ahora bien, resulta que las únicas instituciones políticas capaces de producir esa soberanía política están bajo el poder de invención de lo humano, aún no han tenido en cuenta las formas animales de subjetividad porque no han reconocido, en sentido amplio, la existencia de la bestialidad soberana de los animales como manifestación de auto-afección y, por consiguiente, de su sí (mismo) propio. Lo cual es lógico y se explica bien ya que si ese reconocimiento hubiera tenido lugar, si la humanidad hubiera considerado la posibilidad de otras formas animales de soberanía en relación directa con la bestialidad, las grandes instituciones que contribuyen a la invención de lo humano no existirían bajo la forma que se les conoce. En otras palabras, lo que Derrida llama la zoopolítica o de manera más precisa, la zoo-anthro-política, es la existencia de instituciones propiamente humanas que excluyen cualquier otra forma de soberanía y, por tanto, la bestialidad animal como forma última y suprema de toda subjetividad. Nuestras instituciones son sacrificiales y la distribución de soberanía entre seres vivos humanos y seres vivos animales debería poder pasar por las transferencias de soberanía, esto es, transferencia de la bestialidad como reconocimiento del fantasma de lo propio de todo ser viviente en cualquier ser viviente. La distribución política de la soberanía será una partición política de libertad, a saber, de inscripción de los seres vivientes no humanos en las instituciones que viven de esta soberanía y para esta soberanía. La democracia como institución de soberanía, que produce constantemente la bestialidad política, no puede más que abrirse a la bestialidad de toda vida animal porque su propia lógica es la de poder inscribir, en ella misma, la alteridad radical de toda vida animal. La democracia animal por venir será, pues, una partición de soberanía siempre amenazada por el riesgo permanente de la bestialidad: es la definición de la auto-inmunidad que viene a sellar el funcionamiento mismo de nuestras instituciones por lo que urge considerar la soberanía animal; no es sino a condición de esto que la palabra democracia cobrará sentido y nos alejará un poco de esa bestialidad humana que consiste en pensar que

ella es también lo propio del hombre. Auto-inmunidad y bestialidad son inseparables en Derrida para pensar la política y, en la deconstrucción, la partición política. La deconstrucción brega con afán por esa igualdad democrática. Nosotros también, ahora que sabemos que ya no podemos sobrepasar la bestialidad ni de unos ni de otros. Y es el único gran acontecimiento digno del concepto de acontecimiento: esta apertura a la bestialidad de todo otro que es el animote derridiano¹⁰⁸, concepto que signa una última manera de negar la bestialidad de la signatura humana, es decir especista, cuando ella se arroga el derecho de hablar de las bestias y, por consiguiente, de la bestialidad. No hay más que la singularidad en la vida de todo viviente.

Traducción de Cristina Pósleman y Sergio Ruiz
Revisado por Anahí González

¹⁰⁸ En el original “l’animot derridien”.

Arte y animalidad

La luz animal

Gabriel Giorgi

I. *Animal, cultura, biopolítica*. Una insistencia recorre muchas zonas claves de las culturas sudamericanas, especialmente a partir de finales de los 60s: la que pone al animal en el centro de la interrogación estética. Se trata de una insistencia que tiene lugar desde las apuestas más diversas: desde el encuentro entre la narradora de *A paixão segundo GH* y su cucaracha en el cuarto de la empleada doméstica, y desde esa fiesta sexual y política que es *El fiord*, en el que el peronismo se lee en su continuidad con intensidades inequívocamente animales, hasta los cuerpos de las ficciones de Joao Gilberto Noll, tensados entre lo humano y lo animal y desde allí arrastrados, deformados por un vértice invisible, líquido, que desafía los contornos de toda individuación. O *El beso de la mujer araña*, de Puig, que empieza en el zoológico con las mujeres-pantera y termina en la sala de torturas y en el sueño de Valentín, que es el sueño de la “mujer araña”: cuerpos animales, híbridos, que enmarcan esa reformulación formidable de las nociones de lo político que se conjugan desde la cárcel argentina. O, por último, pensemos también en materiales que reescriben la tradición de los mataderos en la cultura argentina, donde justamente la visibilidad del cuerpo animal entre la vida y la muerte conjuga una zona de lo viviente que la distinción humano/animal no puede contener ni codificar¹⁰⁹.

Estos materiales, cuya heterogeneidad es evidente, comparten sin embargo un rasgo, o mejor dicho, un gesto común: el de trabajar una *proximidad* con lo animal, una zona o umbral donde la distinción entre lo humano y lo animal, esa distinción que fue decisiva en la construcción de las modernidades latinoamericanas –con sus cruces cambiantes pero sistemáticos entre impulso civilizatorio y humanismo– se suspende, se vuelve un foco de problematización; una instancia donde la separación de lo animal y lo humano se vuelve inválida, pierde fuerza normativa, su fuerza ordenadora de cuerpos. La marcación una distancia insuperable y una jerarquía incontestable entre animal y humano, como sabemos, fue una distinción basal, fundante, sin duda inestable pero a la vez matrizadora desde la cual se sostuvieron otras distinciones cla-

¹⁰⁹ Trabajé algunas de estas hipótesis en *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

ves, como naturaleza/cultura, ciudad/campo, natural/tecnológico, viviente/hablante, etc., que fueron diferenciaciones decisivas en la configuración de las modernidades latinoamericanas (Rodríguez, 2010). La distinción entre humano/animal, entonces, que había funcionado como mecanismo ordenador de cuerpos y territorios –y desde allí, como matriz desde la cual se traza y se significa la diferencia y la distribución entre vidas que se protegen social y políticamente y vidas que se reservan o se marcan para el abandono– empieza a perder su evidencia y su capacidad normativa: eso es, quiero sugerir, lo que se registra, en desplazamientos recurrentes de formas e imaginarios, en las culturas latinoamericanas desde los años 60.

Ahora bien –y este es el punto que me gustaría intentar trabajar– esta reconfiguración de los modos en que la cultura inscribe al animal, esta inestabilidad y esta carga política que las formas estéticas inscriben y trabajan en torno a lo animal es indicadora no sólo de un desplazamiento de los modos en que la cultura inscribe y piensa “la cuestión animal” sino de un reordenamiento más vasto, cuyo alcance me gustaría intentar situar. Cabe pensar, efectivamente, que esta insistencia en torno al animal no es únicamente la de la crisis o el desfundamiento de la tradición humanista; estos animales que la cultura pone tan insistentemente en escena, a los que desfigura e inscribe bajo el signo de unas fuerzas informes y una carne irreconocible, esta animalidad que la cultura indaga insistentemente remite más bien a una pregunta por lo viviente, o mejor dicho, a la pregunta por una vida que ya no se reconoce bajo el rostro de lo humano pero tampoco bajo el signo de lo “natural”, de una fuerza indómita y presocial, exterior a los lenguajes y a las tecnologías, que fue uno de los sentidos sistemáticamente asociados al “animal.” Una vida, dicho de otro modo, que no se deja codificar o significar bajo el signo de lo humano pero que tampoco se deja leer bajo el signo de lo natural y lo salvaje. En torno al animal, y a la inestabilidad que lo animal trae a la cultura, lo que se juega es una exploración más vasta que tiene que ver con una vida o un viviente cuya forma, naturaleza, esencia y expresión han dejado de ser evidentes; un viviente que se enfrenta a la inminencia de un nuevo orden, y que la cultura registra en sus movimientos sísmicos, en sus puntos ciegos y en la potencialidades que inaugura.

Hay dos aspectos o dimensiones de este trabajo en torno a lo animal que pueden ayudar a pensar esta nueva inestabilidad de la vida que, según trato de sugerir, las culturas latinoamericanas interrogan en torno al animal desde los años 60:

- 1) por un lado, el animal funciona como una herramienta formal: el animal pierde mucho de su naturaleza figurativa y de la definición de sus contornos, y se vuelve más bien una línea de desfiguración: menos la instancia de una forma reconocible, de un cuerpo diferenciado y formado, que un umbral de indistinción, un

cuerpo de contornos difusos y que conjuga líneas de intensidad. Menos, pues, la instancia de “representación” que de una captura de fuerzas, lo animal en estos textos parece exceder y eludir toda figuración estable –transformándose en una instancia que, desde la corporalidad misma, protesta contra toda figuración, forma, representación. *El animal remite menos a una forma, un cuerpo formado, que una interrogación sobre la forma como tal, sobre la figurabilidad de los cuerpos.* El cuerpo “roto” de la cucaracha en *A paixão segundo GH* podría funcionar como el principio de esta operación: romper la “forma-cuerpo” para poder capturar otras dimensiones de lo corporal; se “desarma” el cuerpo de la cucaracha para quebrar la forma cuerpo y abrir la representación a otra modulación de intensidades. Allí se juegan, de modos decisivos, mecanismos formales para dar cuenta de ese viviente que no coincide con el “organismo” y que –y esto me parece clave– tiene lugar entre lo orgánico y lo inorgánico, y entre lo vivo y lo muerto. No hay un “viviente” en su plenitud, un vitalismo de lo informe, sino un viviente atravesado por lo inorgánico y lo muerto –atravesado, si se quiere, por la relación con la muerte;

- 2) el otro aspecto que quisiera subrayar: el animal funciona de modos cada vez más explícitos, como un signo político. En estos materiales, *el animal no naturaliza sino que politiza*; es decir, no remite a una naturaleza originaria, pre-política, a un “antes” del orden político sino al contrario, funciona para inscribir políticamente cuerpos y vidas. La distinción entre vidas a proteger y vidas a abandonar –esa distinción móvil, estratégica que define los ordenamientos biopolíticos de nuestras sociedades– deja, en estas inscripciones culturales, de ser referenciada por la distinción entre humano/animal y por el sustrato ontológico que la subtiende, para quedar más explícitamente articulada a través de distinciones cambiantes, arbitrarias y siempre, reversibles, entre “vidas.” Como lo señala Cary Wolfe, la distinción entre humano/animal propia del humanismo empieza a ser rearticulada a través de “marcos biopolíticos” que desontologizan la especie y politizan la definición misma de las vidas (“humanas” o “animales”) dignas de ser protegidas y de aquellas que pueden ser abandonadas o reservadas para la explotación y el consumo (de ese modo, distinciones como *bios/zoé* o persona/no-persona se vuelven menos la instancia de una ontología que de una pragmática biopolítica) (Wolfe, 2012). Esta desontologización y desnaturalización de la distinción humano/animal y su desplazamiento hacia una politización explícita es, creo, uno de los desplazamientos culturales más interesantes que tienen lugar desde al menos los 60s en América Latina, y remite a una reconfiguración de los modos en que la cultura hace visible cuerpos, piensa sus inscripciones políticas y los proyecta sobre una “vida” que se vuelve el horizonte cada vez más insistente de lo político.

El animal emerge así como un marcador, un operador de distinciones biopolíticas entre cuerpos y entre vidas a proteger –cuerpos reservados para el “hacer vivir” del que hablaba Foucault– y vidas a abandonar o explotar. Si pensamos en ciertas reescrituras recientes sobre mataderos en la cultura argentina (que releen la tradición, por cierto abundante, de mataderos argentinos) podemos ver un escenario nítido de esta operación, donde ciertos cuerpos –humanos y animales– son reservados para la explotación y la muerte. O Nuno Ramos, que en algunas de sus obras (“Monólogo para un cachorro muerto”, o “Falange”, por ejemplo) trabaja una distribución política de cuerpos en el paisaje de la ciudad a partir la persecución de perros callejeros. En todo caso –y me parece que es importante marcar el gesto común a través de esta heterogeneidad de materiales–, interesa subrayar esta insistencia en ciertos materiales estéticos y culturales de inscribir el animal para iluminar distribuciones políticas o biopolíticas más generales donde un *continuum* de cuerpos es demarcado por distinciones que distribuyen cuerpos menos en relación a su especie que en términos de “marcos biopolíticos” y “formas de vida.”

La pregunta por el animal es, entonces, la pregunta por el cuerpo, por la forma-cuerpo allí donde esa forma se ve tensada, arrastrada por una vida que no tiene nombres propios, ni forma reconocible, y en la que los signos de su plenitud y de su sentido han dejado de ser evidentes. Ilumina un umbral entre el cuerpo y la vida que es el terreno de politización, dado que allí se conjugan las reglas por las cuales los cuerpos en general se hacen inteligibles en la cultura, los marcos a través de los cuales algo así como “un cuerpo” y “una vida” se vuelven visibles y legibles, y se distribuyen lugares, jerarquías, y temporalidades colectivas alrededor de los cuerpos. Los animales de la cultura iluminan, dicho de otro modo, el tejido de una vida o un viviente que se vuelve el terreno mismo de lo político.

Clarice Lispector le pondrá una fórmula a esta inquietud, en un momento muy conocido de *Água viva*, de 1973: “Escrevo ao correr da máquina –decía Lispector– Muita coisa não posso contar. Não vou ser autobiográfica. Quero ser *bio*.” (Lispector, 67). La fórmula, casi programática, de Lispector parece ser la instancia de una doble verificación: por un lado, ese bios deja de coincidir, de modo declaradamente explícito, con el yo, al menos con el yo de la autobiografía entendida como el mecanismo por el cual un yo le da forma a la vida, de hacer propia la vida a partir de la construcción de una subjetividad –la promesa, dicho rápidamente, de hacer de la vida una obra, de hacer de la vida como reflejo de un yo que le da forma y le proporciona un sentido. Esa promesa que busca superponer la vida de un cuerpo con la realización de una persona, ese proyecto siempre un poco monumental y desmesurado de la autobiografía como género –ese proyecto, parece decir Lispector, ha perdido fuerza ordenadora y formadora. El yo personal deja de ser la forma de

“una vida”; hacen falta otras formas, otros dispositivos retóricos para dar cuenta de la experiencia vital. Pero a la vez, por otro lado, el *bios* que refiere Lispector tampoco remite a una realidad positiva: no es la “vida natural”, animal o biológica entendida como dimensión dada. Justamente, si hay algo que la escritura de Lispector lleva adelante (y *A paixao...* será el testimonio de esto) es trabajar la materialidad de los cuerpos para descubrir en ella una realidad irreductible a toda naturalización y a toda ontología, a toda objetivación en una esencia. El “plasma neutro” alrededor del cual gira *A paixao...*, o la “vida oblicua” que aparece en *Agua viva*, entre tantos otros ejemplos, no son nunca una positividad dada, una materia última. El *bios* al que la fórmula de Lispector remite no es, entonces, el de una vida “en sí”, objetivada en su esencia. El horizonte de la vida que Lispector demarca aquí no coincide ni con el yo, con el individuo, con la persona –no es la “vida propia”– pero tampoco con la especie, con la vida del cuerpo entendida como una realidad objetivable que se comparte con los otros miembros de la especie humana o incluso del reino animal –no es, pues, la “vida biológica.” Ni el yo ni la especie, ni la persona humana ni la “cosa viviente”, ni plenamente subjetivable ni tampoco materia objetivada: *bios* aquí parece reclamar otros nombres, otras formas, otras configuraciones.

¿Cómo leer, qué se juega en esta insistencia de la cultura alrededor de esa vida o ese viviente cuyo rostro humano ya no es reconocible, cuyas formas son oblicuas y siempre, atravesadas por lo informe y lo preindividual? Un *bios* en el que la forma es menos una evidencia que una interrogación y un ensayo precario; qué dice, en fin, este plano o superficie de emergencia, esta luz bajo la cual los cuerpos dejan de coincidir consigo mismos, en la que parecen estar desplazados respecto de su punto de gravedad, atravesados por un umbral que los saca de su centro, movidos, podría decirse, como en una foto donde los contornos se difuminan y dejan ver otro punto o línea de dislocación, una difracción hacia otro plano y otra escala –allí se juega, quiero sugerir, una línea de tensión y de articulación entre biopolítica y cultura desde las que se dejan leer nuevos horizontes de politización de las formas, nuevos modos de anudamiento entre vida y política.

II –*Ni el yo ni la especie*: una vida que no se deja formatear por las distribuciones previas como vida personal o como vida humana, y que se politiza desde esa inestabilidad. Pienso en el impecable y muy reciente *Informe sobre ectoplasma animal*, de Roque Larraquy (2014), un texto en el que, poniendo en el centro de la ficción la cuestión del animal, se conjugan de modo iluminador las dos operaciones de la cultura que me interesa subrayar –por un lado, el desmontaje de la “forma-cuerpo” y por otro una suerte de *intensidad animal* difusa y contagiosa que se vuelve signo político.

Rescatando la tradición de informes científicos, el *Informe...* narra, podríamos decir, el futuro anterior de una ciencia argentina que no fue, pero “pudo haber sido” –una ciencia comparable a la eugenesia (que sí fue), o, como el mismo texto dice en la boca de su fundador, el “doctor Severo Solpe”, la frenología o el psicoanálisis. Se trata de la *ectografía*, una disciplina que se encarga de hacer visibles los espectros animales, cuya definición (el *Informe* está lleno de definiciones y de protocolos de experimentos) es la siguiente: “un tipo de residuo matérico inscripto en éter que el animal deja de sí cuando muere”, residuos que pueden ser, por ejemplo, “la síntesis de sus salivaciones, la huella de los diferentes tamaños de su cuerpo, [...] el diagrama de los movimientos que repitió en circuito”, etc. (Larraquy, 49). La ectografía registra ese residuo, ese “ectoplasma” y lo vuelve imagen. ¿Cómo lo hace? Sustrayendo electricidad del cuerpo del ectografista: el científico le presta electricidad a través de un dispositivo, el *ectógrafo*, que transmite ese flujo eléctrico y hace posible que el espectro se vuelva imagen. Como se advierte, aquí concurren una serie enorme de referencias culturales, científicas y tecnológicas: la fotografía como nueva tecnología de la imagen y por lo tanto de la materia corporal; los experimentos fraudulentos con las imágenes de los espectros, en las “fotografías de ectoplasma”; la tradición sobre electricidad y magnetismo animal y su influencia sobre las conductas (tradición que, como se sabe, se ficcionaliza en el *Frankestein* y que marcan una relación entre ciencia y vida desde donde se conjugan muchos imaginarios biopolíticos modernos), etc. Concurren también referencias históricas: en el *Informe...* la ectografía forma parte del repertorio de nuevas ciencias destinadas a modernizar el Estado argentino, las ciencias que, surgidas del suelo del positivismo decimonónico, harían del Estado argentino una vanguardia del saber científico.

¿Qué hace la *ectografía*, cuál sería su potencial utilización e interés público? Es una “técnica científica” cuya utilidad reside en la identificación y resolución de problemas de la vida cotidiana causados por *espectros animales* – accidentes inexplicables, sucesos casi imposibles:

“Los habitantes de la casa dicen que algo invisible les interrumpe el paso en la puerta de entrada. Creen que es Federico, perro querido de la familia, que murió en el umbral en 1948.

Para estimular la aparición se cubre la zona con carne vacuna a medio cocer, su alimento preferido. El ectoplasma de Federico se presenta ovillado en el piso, con fulgor de 2 a 5 watts, con los ojos cerrados...” (9)

“El ectografista Martín Rubens recorre un viñedo de noche, sin linterna; sabe que los lugares abiertos suelen ser ricos en espectros animales [...] Sentir algo ajeno en su cuerpo produce en Rubens la necesidad de huir. La obedece. De todos modos realiza más de cien formas en automático a lo largo del recorrido. En giroscopio se obtienen cinco segundos en los que el perro dirige la huida de ambos como si el miedo le fuera propio y siempre hubiera sido un pie.” (21)

El ánimo, eso que permanece y queda suspendido allí cuando el cuerpo no está, es aquí esos *restos de animación* que la ectografía registra: puro efecto corporal, efecto a la vez material y temporal. Allí, sin duda, se juega uno de los sentidos de lo *animal* en el texto: el cuerpo animado, el cuerpo en tanto que animación, imagen-movimiento. El animal en tanto que cuerpo del movimiento y la fuga (Bailly, 2011): eso es lo que se vuelve imagen de esos espectros que reiteran, como una memoria maquinal, los movimientos, los gestos, las acciones del cuerpo vivo.

Es sin duda significativo que el texto de Larraquy sitúe la emergencia de esta ciencia de lo espectral –y de lo espectral como resto corporal: como temporalidad específica del cuerpo, como *otro tiempo* del cuerpo– en el contexto en el que las ciencias positivas demarcaban el terreno de los saberes legítimos y definían una imagen que el Estado quería darse a sí mismo como agente modernizador en la Argentina. El *Informe...* sitúa la saga de la ectografía (el texto se compone de viñetas fechados) entre 1911 y 1957 –entre el Centenario y la Revolución Libertadora, que derroca al peronismo– toda una secuencia de la modernidad argentina en la que las “ciencias de la vida” y su impronta biológica (desde el higienismo, hacia fines del XIX, hasta la eugenesia, hacia los años 30s) cifraron los saberes sobre cuerpos, identidades y poblaciones que harían a la gestión del Estado como biopoder capaz de preservar y de optimizar el cuerpo nacional (Salessi 1995; Gasparini 2012; Miranda & Vallejo, 2006). Este trasfondo ilumina lo viviente –el umbral entre lo humano y lo no humano, y entre lo vivo y lo muerto– como un terreno a la vez inestable y abierto a operaciones y a juegos de saber y de poder: en ese universo donde el *bios* parece abrirse a una nueva plasticidad, donde los Estados apostaron a saberes que quisieron objetivar su esencia y a tecnologías que prometían moldear, con una intensidad sin precedentes, las formas de la vida, allí se sitúa la saga de esta ciencia de los cuerpos bajo la doble luz de lo espectral y lo animal.

(El *Informe...* imagina una ciencia sobre animales y espectros; hace del saber científico –de sus instituciones, sus personajes, sus procedimientos– la materia de la ficción, y vuelve la ficción una ejercicio, entre el juego y la farsa, sobre saberes heteróclitos, virtuales, saberes que pudieron haber sido pero que quedaron para el archivo de la imaginación y no en el de las ciencias. Esa identificación de la literatu-

ra con los saberes-otros, los saberes posibles, o quizá mejor, con la imaginación del saber, con lo que en los saberes hay de imaginario (y el componente de imaginación que es específico, y quizá central, a todo saber: el diagrama del saber, diría Deleuze) me parece clave aquí, porque hace de la ficción menos el otro, el revés, la negación del saber que un terreno en el que se proyectan hacia sus políticas. La ficción como el *sueño* de la ciencia: el repertorio de lo que reprime, sí, pero también la proyección –siempre imaginaria– de sus alcances sobre el mundo, es decir: de sus políticas. La ficción como el *diagrama político* de la ciencia: me parece que mucho de las “ficciones científicas” del siglo XIX hasta la ciencia ficción y muchos ejercicios en torno al género fantástico trabajan sobre ese umbral en el que la verdad de la ciencia –las matrices de producción de verdad y de descriptores del mundo– se potencia hacia su radicalidad transformadora, hacia el momento en que el saber se hace mundo, cuerpo, “realidad” y despliega allí su política. El *Frankenstein* de Mary Shelley permanece quizá como el paradigma: las hipótesis sobre la electricidad como impulso secreto de la vida – hipótesis extendidas, que ameritaban tanto experimentos científicos como *freak shows*, frecuentemente difíciles de separar, pero que hacían a un horizonte de saber posible, y que provenían de los experimentos de Galvani con animales (Shukin, 2009, Lippit, 2008)– que se despliega no ya sólo como el cadáver vuelto a la vida y como monstruo, sino como energía liberada que trastoca un orden social y se revela como impulso revolucionario en la apacible Ginebra del siglo XVIII. La ficción allí trabaja con virtualidades que se conjugan en los repertorios del saber científico y que señalan sus líneas de desvío, de delirio, esa *irrealidad* que sin embargo es condición de la ciencia allí donde desafía viejas evidencias y ordenamientos).

El gesto clave del texto de Larraquy será situar, desde la ficción, los saberes sobre la vida y lo viviente a partir al cuerpo animal y desde el límite con la muerte, en lugar del gesto clásico de la biopolítica de situar el *bios* en lo humano y como su esencia. En ese desplazamiento se juega, quiero sugerir, la política de su apuesta estética.

III –*Espectrología*– La ectografía, entonces, se revela como una espectrología animal: el saber sobre eso que, desde las vidas animales, habita, como un resto, la realidad y le impone sus formas, la forma fantasmal de su presencia. Una ficción sobre una ciencia de identificación de los espectros: de lo que deja un cuerpo que ya no está y sin embargo sigue presente, y cuya presencia traba, obstaculiza, interrumpe el normal fluir de la vida social. La ectografía emerge allí como saber sobre los modos en que la muerte persiste, insiste en el mundo de los vivos, y como técnica para gestionar y potencialmente suprimir esa insistencia: *una espectrología* capaz de

verificar, por un lado, que las presencias espectrales tienen, efectivamente, lugar y por lo tanto que la frontera entre la vida y la muerte es menos estable de lo que se presume, y por otro, capaz de restaurar esa frontera. Interesantemente, el *Informe...* consigna que la ectografía no surge de un interés científico, sino de técnicas apócrifas: en la tradición de la “fotografía de ectoplasma”, el fotógrafo Severo Solpe, que luego querrá devenir autoridad científica, simula fantasmas de animales (“colgando del techo un mono sedado”) y, en una de esas simulaciones, efectivamente registra uno: un origen bajo –un engaño para “impresionar a unas señoritas”– para la que luego querrá ser una ciencia del Estado. Y en ello: la imagen como estatuto incierto entre la pura imaginación y la positividad objetiva. Entre fraude y verdad, entre imaginación y ciencia –allí sitúa la ectografía su interrogación sobre la vida de los cuerpos.

Cabe sin embargo preguntarse por qué el texto de Larraquy elige los espectros animales en lugar de los espectros humanos, que tienen una larga tradición cultural de apariciones y presentaciones. Quizá justamente porque el espectro humano traería necesariamente el repertorio de la persona, de su identidad, el relato y las huellas de una biografía mientras que el espectro animal es puro cuerpo: pura presencia de una corporalidad que estira sus huellas en el terreno mismo de la muerte y trae a la presencia no la memoria de un sujeto sino las persistencia de un cuerpo en su pura materialidad. Es justamente esa materialidad –los modos de esa materialidad– lo que el *Informe...* explora: por eso su foco es el animal. No la memoria de la persona humana, sino los restos de los cuerpos: tal el terreno sobre el que se despliega la ciencia y sus poderes, y es eso lo que se ilumina desde la luz animal.

Es precisamente esa materialidad corporal que ya no coincide con lo humano y con lo vivo, ese cuerpo que se expande hacia esos contornos donde la vida no es por definición humana y donde se desestabiliza su distinción estricta respecto de la muerte –esa materialidad es lo que el texto volverá materia a la vez de la ficción y de la política. Una corporalidad que se obstina en no desaparecer tras su muerte, y una ciencia que puede identificar, hacer visible y gestionar esos cuerpos obstinados: esa espectrología podría ser una necesaria tecnología política clave para sociedades en las que la gestión de los cuerpos y de la vida –y necesariamente, de la muerte– se volvía la marca de su modernidad.

Tal utilidad potencial de tal ciencia no se le escapa a su fundador, que quiere ofrecérsela al Estado como “herramienta ofensiva para la regulación de asuntos nacionales” (79) El texto de Larraquy, como vimos, sitúa la saga de esta ciencia durante la primera mitad del siglo XX, y puntúa especialmente esta secuencia con una sección clave alrededor del golpe de Estado de Urriburu en el 30: con el comienzo de la saga de golpes de Estados que restaurarán, al precio de incontables violencias, el

poder político y económico de una elite dirigente y que intentarán disciplinar y normalizar los cuerpos ciudadanos. Entonces la cuestión de los “asuntos nacionales” tiene que ver con la administración de los restos corporales, de lo que queda de los cuerpos: la ectografía refleja los sueños de un Estado como gestión de cuerpos vivos y muertos; es un saber para el Estado o, quizá mejor, un saber que se quiere Estado.

Interesantemente, el Estado no tendrá mayor interés, porque –como le responde un senador al doctor Solpe– la ectografía sólo será relevante cuando se pueda volver espectáculo de masas, como lo sería la radio y luego la televisión. El Estado solo querrá aquellas tecnologías que conviertan a la imagen en espectáculo y a la población en espectadores; la ectografía, por el contrario, terminará despertando, como veremos, potencias espectrales que no se podrán contener en pantallas y dispositivos sino que se habrán de desparramarse en las calles, junto a los cuerpos movilizados por la política.

Ahora bien, esta ciencia en torno a esa corporalidad entre lo animal y lo espectral, este saber sobre estos cuerpos en los límites de lo humano y entre umbrales de la vida y la muerte, ilumina dos zonas en torno a los cuerpos –a su configuración y a su inscripción política– que conviene subrayar, y que trazan el eje de la relación entre animalidad, espectro y biopolítica que se conjuga en el *Informe...*:

1) Por un lado, la ciencia ectográfica que Larraquy imagina es una ciencia de lo preindividual: la ectografía no registra cuerpos individuados sino gestos, acciones, intensidades de cuerpos; no registra la forma de un cuerpo, sino las fuerzas y los hábitos, los eventos y las repeticiones – las “haecceidades”, podría decirse– que configuraron su vida. Justamente, una ciencia no del “desarrollo” de un cuerpo, no de la conformación de un organismo, no de los procesos de individuación y de funcionamiento de los organismos vivos sino, al contrario, una ciencia de lo que pasó por cada cuerpo, de lo que le pasó al cuerpo en tanto que cuerpo, de sus hábitos:

“La inscripción en éter de un animal muerto como espectro, mensurable por su claridad en watts, resulta de los hábitos que el animal supo reiterar en vida y del sufrimiento físico intenso. Hábito y dolor son la púa del gramófono que graba en pasta la huella de sonido para su reproducción.” (51).

Como si el hábito, la repetición (un poco como la risa del gato de Cheshire que tanto le gustaba a Deleuze) fuese independiente de los cuerpos que lo soportan y que lo realizan. O mejor dicho, como si “un cuerpo” no fuese sino la serie de eventos y de hábitos que lo “hacen”, serie que nunca adquiere una forma final, una síntesis. Esa serie, ese repertorio contingente, nunca cerrado, es lo que se registra

en el ectógrafo: la dimensión de lo preindividual que hace a las huellas del cuerpo animal, lo que el cuerpo deja cuando ya no está, y cuya persistencia es invisible pero real –esto es: *el cuerpo en tanto que memoria no unificada en una forma final ni, mucho menos, un sujeto o una conciencia*. Una memoria de lo corporal, de la materia en los ecos de su presencia, hecha de intensidades corporales entre la vida y la muerte: ahí se sitúa este saber. El espectro animal como persistencias muertas del viviente, cómo fósil incorporal e invisible, como resto etéreo, el resto “en el aire.”

“El asedio insistente de un zorro a un mismo gallinero perdura aún después de que le vuelven la cabeza de un tiro. Los monos espectrales del zoológico hacen sus piruetas de siempre sin salir de la gala. De un tigre amaestrado con electricidad pueden conservarse sus espasmos musculares, el goteo de la saliva sobre las patas y a figura móvil del domador impresa en sus ojos etéricos.” (51).

Esta ciencia de lo preindividual se sitúa, evidentemente entre lo visible y lo invisible, dado que se trata de producir imágenes de esas presencias invisibles; pero fundamentalmente es un saber sobre la *contigüidad* entre lo vivo y lo muerto, entre cuerpos vivos y muertos. Hace visible esa especie de memoria material que dejan los cuerpos después de su muerte: sus rastros, la huella de sus hábitos, sus puntos de intensidad. La ectografía ilumina esa contigüidad entre lo vivo y lo muerto, la vuelve su objeto, pero a la vez debe producir esa contigüidad, dado que, como vimos, para poder producir “espectraciones”, el ectógrafo debe prestar impulsos eléctricos –toda una concepción del impulso vital– a esos sedimentos muertos; le insufla así una especie de falsa vida al espectro, traficando vida hacia la muerte pero también, evidentemente, muerte hacia la vida: lo muerto se hará visible y, como veremos, presente y habrá de mezclarse, de modos no necesariamente controlables, con el mundo de los vivos. Se trata, pues, de un saber sobre una contigüidad y una distinción entre lo vivo y lo muerto que ha perdido sus evidencias, sus modos de materializarse, la estabilidad de sus marcas. Hace de la inestabilidad entre la vida y la muerte su objeto de saber y el terreno mismo de su ejercicio.

Entonces, lo que interesa marcar aquí es la ficción de la ectografía no sólo como ciencia del animal, de la vida o de la muerte animal, sino también como ciencia del umbral entre la vida y la muerte, como espectrología y como ciencia de la persistencia material de lo viviente. *Enfoca en el animal para trabajar un saber sobre lo viviente entre la vida y la muerte*. A partir del animal, a partir del animal muerto, trabaja y repone el límite entre la vida y la muerte *en general*: quiere a la vez hacer visible y administrable el límite entre los vivos y los muertos. Ese es el objeto de conocimiento saber que se vuelve dominio de una técnica.

2) Por otro lado, esos “residuos matéricos” terminan conformando un “enjambre.” El *Informe...* narra cómo, una vez más, el progreso científico es inseparable de la brutalidad y la muerte, dado que para investigar los espectros animales, la Sociedad de Ectografía cultivaba “protocolos de especulación” (71) que demandaban la tortura –animales encerrados, muertos de sed y desesperados por el encierro producen “espectraciones” eficaces. El entusiasmo científico no se detiene: los discípulos de Solpe consiguen combinar “ectoplasma de hasta seis animales”, produciendo un “espectro animal morfológicamente proporcionado, sin parangón biológico, que intermite de modo novedoso y realiza acciones fuera de registro” (71). Empiezan los primeros experimentos (en los que resuenan los experimentos del doctor Moreau, en el texto de Wells):

“Los primeros intentos fueron con insectos porque las placas de cesio que los contienen son pequeñas y prácticas para la manipulación. De un enjambre de arañas obtuvimos un insecto etérico en fulgor de 9 a 12 watts...”

“Olvidarse de la biología y hacer enjambres más osados fue idea de Julio, que produjo un ectoplasma compuesto por materia de varios animales distintos, de interpenetración inestable, difícil de mantener en su sitio...” (73)

En una carta del 5 de setiembre de 1930 –en la víspera del golpe de Estado de Uriburu– Solpe informa que varios de estos experimentos espectrales se escaparon: los enjambres se desencadenan por la atmósfera y terminan confundiendo con la muchedumbre que se moviliza ante el golpe de Estado. No se sabe cuál es el efecto del enjambre sobre la conducta, dice Solpe – y ése sería el nuevo paso que la ciencia debería dar, para ponerse al servicio de las Fuerzas Armadas en la gestión de los asuntos nacionales.

Pero entonces aquí alrededor de la ectografía, de la ciencia de los espectros animales, se cruzan dos temas: por un lado, el de esos “residuos matéricos” que son una configuración de lo viviente entre la vida y la muerte: una corporalidad no humana, pre-individual, entre lo vivo y lo muerto. Por otro, una figuración de las *masas* –ese otro cuerpo informe– en el momento que ganan la calle y de la violenta supresión del movimiento de masas, que se juega entre Yrigoyen y Uriburu y que aquí se inscribe mezclada con ese enjambre entre lo espectral y lo animal, surgido de la ciencia pero rebelado contra ella, y cuyo sentido político o su carga ideológica es indescifrable.

Entre animales, espectros y masas: allí se diagrama y de despliega el terreno de lo viviente. El gesto clave del texto es trazar la continuidad entre esas corporalidades, o entre esas *cesuras* de una corporalidad que emerge como un continuum, y

que será el cuerpo que se volverá el horizonte de lo político: esa corporalidad preindividual, entre la vida y la muerte, no humana: ésta es la materia de una política que se revela como voluntad de control sobre la vida y la muerte, y que tiene lugar en la zona de ambivalencia entre ambas. Allí no está el sujeto y su conciencia, sino los cuerpos y sus intensidades:

“Se impone –escribe Severo Solpe al senador de la Nación– investigar estos efectos del enjambre en la conducta, sus alcances y el modo de destinarlos a un fin [...] discutiremos una presentación formal ante las Fuerzas Armadas sobre el enjambre como posible herramienta ofensiva para regulación y control de asuntos nacionales” (79).

Esos “efectos del enjambre” como “herramienta”: eso que *pasa* entre el animal, el espectro y la masa, eso es, dice el *Informe...*, la materia de lo político. Articula intensidades afectivas –electricidad y contactos– en contagio, y traza desde allí una visión de lo colectivo o lo social como trafico de impulsos corporales. Eso es lo que se ilumina desde al animal –dado que es un universo entre humano y no-humano. Tal el terreno donde se juega a la vez el control y la resistencia. Ese terreno nunca se resuelve en un individuo o en un sujeto humano; al contrario, lo despliega y lo reparte, lo revela en su composición colectiva, preindividual, entre humano y animal, entre la razón, la imaginación –lo imaginal: tal la dimensión de la ectografía– y lo corporal. Hacia el final, el mismo doctor Solpe empieza a tener “visiones”:

“Las imágenes no son del todo mías. Hay indicios de materiales propios, como el color amarillo y la piedra pómez, en los que reconozco gustos de mi infancia mezcladas con un solvente de experiencias ajenas de hombres, animales o niñas; nada importante, nada que sirva para saber cosas nuevas, solo información animada por un combustible desconocido, usándome como depósito transitorio.” (74)

Hombres, animales, niñas y su “información animada”: ahí se conjuga el efecto de ese enjambre humano-animal que es la intensidad de un espacio social que ya no coincide con el rostro de lo humano. Ese es el mapa de lo sensible que el *Informe...* traza. El texto de Larraquy ilumina precisamente esa corporalidad difusa, ese horizonte de un viviente incierto, como la materia misma de lo político; el animal es la luz que revela ese territorio que es el de la imaginación biopolítica del presente.

Más que una alegoría sobre el componente animal de las violencias argentinas, el *Informe...* lleva adelante una tarea principalmente formal; ilumina una gramática de cuerpos sobre la que tiene lugar lo político. Dice que la interrogación por la política que se hace desde la literatura, la pregunta por la historia política

argentina pero también (o sobre todo) por lo que podemos pensar como “lo político” desde el presente, pasa por saberes sobre lo viviente, por los modos en que el *bios* se vuelve objeto de saber tecno-científico y político; por las configuraciones de saberes que buscan la gestión o administración no sólo de los cuerpos en su vida, sino también en su muerte: en lo que queda de unos cuerpos, en las huellas. Un saber que se enfoca en la gestión de los cuerpos vivos y muertos: en esa zona donde la materialidad de los cuerpos conjuga los modos de sus potencias y su control. Se trata de un saber en torno a una vida que ya no es por definición humana y donde se entremezcla con la muerte; allí sitúa la pregunta por la “masa” o la población como problema político –justamente para enfocarlos como una corporalidad sobre la que el poder actúa directamente, y donde la política es antes que nada la gestión de lo que pasa entre los cuerpos.

El animal, el espectro: la ectografía responde a la pregunta de qué hacer con los restos materiales de los cuerpos que permanecen. Los restos, mejor dichos, de las vidas: de los hábitos y los sufrimientos. Es entonces una ciencia de los sedimentos invisibles, incorpóreos pero reales: esto es, de los *sedimentos virtuales*. Del sedimento –eso que queda del cuerpo: fósil, entre orgánico e inorgánico– como virtualidad. Ese sería el campo de los “asuntos nacionales”: el espacio entre la vida y la muerte que se marca, se ilumina, se estudia y se piensa alrededor del animal. El *Informe...* no es solamente, creo, un recordatorio de la complicidad entre ciencia y Estado en la invención de las violencias argentinas; traza una luz –desde la ficción y desde la farsa– sobre los modos de imaginar lo político que pasan por ese límite entre lo humano y lo no-humano, y entre lo vivo y lo muerto. El animal y su trazo espectral aparecen allí como instancia para iluminar ese terreno en los límites de la vida y de lo humano, como el terreno donde se modelan las formas de lo político.

Desplazando la mirada hacia el animal, el *Informe...* lleva adelante el gesto decisivo: dice que el problema político de la vida y la muerte no es por definición, o por presupuesto, “humano”; que ese viviente que la ciencia enfoca desde su muerte y que inscribe al Estado y a esas masas que se anuncian como nuevos protagonistas de la política inscribe una intensidad y un contagio y una fuerza que no ya no coinciden con los nombres de la humano. *Que, en todo caso, ilumina agenciamientos políticos donde se anuda lo humano y lo no-humano*. Y queda inestabilidad y esa dislocación entre el viviente y lo humano, entre ese *bios* entre la vida y la muerte y las figuras del sujeto, del yo, del ciudadano, es un elemento decisivo para pensar a la vez las formas de lo estético y las formas de lo político.

Quizá allí se condensan las dos lecciones que se trazan en el *Informe...* Si, por un lado, la política de la vida no coincide nunca con lo humano; y si por otro la pregunta por la vida implica siempre la pregunta por la ambivalencia entre la vida y la

muerte, lo que se pone en juego aquí son las matrices de un pensamiento biopolítico que hizo de la vida –en tanto que vida reconocible– el atributo excluyente de lo humano, y que la define como una esencia idéntica a sí misma, como la manifestación misma del ser, y como patrimonio a defender. Contra esas retóricas –que son las que subtienden las matrices de violencias sistemáticas en el nombre de la “Vida”– una política y un saber de la literatura sobre la vida o lo viviente atravesado por lo no-humano, lo muerto, por lo inorgánico: otro modo de organizar lo sensible, los modos de percibir los ordenamientos de cuerpos. En ese umbral tiene lugar la ficción; tal su potencia y su política.

Bibliografía

- Bailly, J. C. (2011). *The Animal Side*, New York: Fordham University Press.
- Gasparini, S. (2012). *Espectros de la ciencia. Fantasías científicas de la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Larraquy, R. (2014). *Informe sobre ectoplasma animal*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lippit, A. (2008) *Electric Animal. Towards a Rhetoric of Wilderness*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lispector, C. (1993) *Agua Viva*, Sao Paulo: Rocco editora.
- Miranda, M. y Vallejo, G. (Eds). (2005). *Eugenesia y darwinismo social en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rodríguez, F. (2010) *Un desierto para la nación. Escritura y vacío*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Salaseis, J. (1995) *Médicos maleantes maricas. Higiene, criminalidad y homosexualidad en la construcción de la nación argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo ed.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, C. (2012). *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago: University of Chicago Press.

Una vida nueva. Imágenes y pensamiento de la animalidad en *Opendoor* y *Paraísos* de losi Havelio

Julieta Yelin

*The beasts of modern imagination teach us only what we already know and what is, in any event,
entirely tautological: that life is, above all, life.*

Margot Norris, *Beasts of Modern imagination*

Indisciplinas

Hasta hace no mucho tiempo los estudios que abordaban las representaciones del animal y de la animalidad en textos literarios tomaban como objeto privilegiado de sus indagaciones lo que la crítica ha denominado zooliteratura: una serie de obras en las que se ofrecen imágenes reconocibles de animales o –desde hace al menos un siglo y gracias fundamentalmente al influjo de la tradición kafkiana– del devenir-animal de personajes humanos. En mi tesis doctoral, un ejemplo bastante ilustrativo de esta práctica de lectura¹¹⁰, analicé un conjunto de fábulas y bestiarios que reactualizaban, con mayor o menor dosis de imaginación y creatividad, los modelos clásicos del canon occidental. El estudio temático y formal de esas reactualizaciones dejaba ver las grietas y fisuras de los cimientos que sostenían el edificio simbólico y pedagógico del universo de las figuraciones teriomorfas y, en ese sentido, constituía una forma bastante productiva de abordaje. En el transcurso de los

¹¹⁰ “Historias de animales: la fábula y el bestiario en la literatura latinoamericana de la segunda posguerra”. Defendida en el Doctorado en Humanidades de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario en 2008. Inédita. Parte de los resultados de esta tesis se recogen en *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad* (Beatriz Viterbo y Universidad Nacional de Rosario. En prensa).

últimos años, sin embargo, ese tipo de aproximaciones a las zonas de contacto entre la escritura literaria y el problema teórico de la relación humano-animal fue encontrando algunos escollos metodológicos, al tiempo que derivando –el error, es sabido, puede ser la oportunidad de iniciar nuevos caminos– en reconsideraciones del objeto de estudio que pueden dar lugar, creo, a lecturas más lúcidas. O, al menos, más dispuestas a desprenderse de algunos prejuicios que, pese a todas las prevenciones, siguen impregnando nuestra visión de los otros no humanos.

A partir del establecimiento de un diálogo cada vez más fluido con un creciente caudal de textos provenientes de diversas disciplinas, la crítica literaria comenzó a reflexionar acerca de las dificultades que le generaba, por un lado, la consideración de las narraciones aisladas del contexto ideológico y cultural en el que se inscribían –parecía haber un cierto consenso en que siempre que se hablaba del mundo animal se hacía referencia a categorías estables, no condicionadas por el devenir de la historia de las ideas del mismo modo en que lo están las categorías “humanas”– y, por otro, el uso no problematizado de la noción de representación. Aunque ya no se creía que las figuraciones de los animales y de la animalidad estuvieran férreamente asociadas al dominio de la metáfora y la alegoría, persistía aún la idea de que se trataba de un objeto –y la palabra objeto funciona aquí perfectamente– representable, es decir, cuyo abordaje no planteaba un problema metodológico. El animal estaba allí, inerte, siempre disponible, listo para ser representado. Alimentaban esa certeza resistencias afianzadas en la –en palabras de Jacques Derrida– inmensa denegación que, durante siglos, obturó el pensamiento teórico, científico y estético de la animalidad. Aún en aquellos textos artísticos y críticos que procuraban distanciarse de la matriz de pensamiento humanista parecía haberse trazado una línea de resistencia que el lenguaje disciplinar no permitía atravesar.

Fue Margot Norris –quizás una de las primeras lectoras capaz de percibir con claridad estas dificultades– quien observó los deslizamientos e intercambios que la crítica al antropocentrismo, que tomó forma acabada hacia mediados del siglo XIX, propició dentro de las disciplinas tradicionales de conocimiento. Ese movimiento ciertamente revulsivo promovió una transformación de los conceptos que los diversos saberes ponían en juego y, sobre todo, minó la idea de que fuera posible seguir sosteniendo enfoques parciales, compartimentados; cuestionó, en definitiva, el prejuicio de concebir al animal como una realidad exterior y objetivable. No es casual, argumenta Norris, que los más lúcidos pensadores de lo que hoy llamamos “cuestión animal” hayan propiciado enfoques interdisciplinarios: Charles Darwin abandonó el rol pre-profesional de naturalista para desenvolverse en los campos de la paleontología, la anatomía comparada y la psicología humana; Franz Kafka pergeñó una literatura que, pese a estar consagrada al perfeccionamiento de la técnica

literaria, del artificio retórico, se internó como pocas en los territorios de la filosofía, y Friedrich Nietzsche, filólogo de profesión, fue el propugnador de una tradición de pensamiento que se atrevió a transgredir como nunca antes las convenciones discursivas de la filosofía. Estaba convencido de que la multiplicidad de lo viviente exigía un acercamiento respetuoso y acorde a esa complejidad.

El pensamiento de Nietzsche, central para la corriente que Norris caracteriza como “biocéntrica”, estetizó la ciencia y biologizó la estética desdibujando, al mismo tiempo, los límites que separaban pensamiento y creación (1985: 221). En una reflexión sobre sus primeros escritos, el filósofo llegó a reprocharse que “la capucha del docto” escondiera o ensombreciera la pulsión del poeta; lo verdadero, decía, no debería ser dicho sino cantado¹¹¹. En efecto, la crítica nietzscheana a la metafísica ofreció, por un lado, una discusión de los fundamentos de la estética y, por otro, una nueva concepción de la filosofía concebida como arte, como práctica orientada no a la búsqueda de la verdad, sino al relevamiento y examen de eso que el filósofo llamó “verdades singulares” o “metáforas intuitivas”. Las metáforas –a secas– y la verdad –o, mejor: la verdad como metáfora– son consideradas por Nietzsche racionalizaciones y abstracciones destructoras de la riqueza de la vida. Una filosofía nueva y, por qué no, una literatura nueva, acordes a una nueva concepción de la vida, serían entonces disciplinas indisciplinaadas, es decir, nacidas de la conciencia de habitar un mundo sin un ser trascendente que opere como fundamento de todos los seres en su conjunto. Prácticas, en palabras del propio filósofo, asentadas en un pensamiento más ligado a imágenes que a conceptos. Gracias a ese pensamiento la filosofía dejaría por fin de representarse a sí misma como ciencia para empezar a reconocerse como arte, encontrando en la creación una forma privilegiada de conocimiento.

Mediante la afirmación de la posibilidad de un pensamiento afincado en imágenes, Nietzsche aproxima la filosofía a la literatura hasta que los límites que las separan se vuelven indiscernibles. La filosofía imagina y la literatura piensa o, en términos nietzscheanos, persigue verdades singulares. Es cierto que se ha reflexionado mucho sobre los aspectos poéticos del lenguaje filosófico, sobre –en palabras de George Steiner– “los contactos sinápticos entre argumento filosófico y expresión literaria” (26); queda, sin embargo, mucho por indagar en lo que respecta al camino de vuelta¹¹², si no tomamos en cuenta, es claro, todos aquellos análisis que rastrean la recurrencia

¹¹¹ “Esa ‘alma nueva’ habría debido *cantar* –y no hablar!–. Qué lástima que lo que yo tenía entonces para decir no me atreviera a decirlo como poeta: ¡tal vez habría sido capaz de hacerlo!”. *El nacimiento de la tragedia*, I, 5. Citado por Fink (24).

¹¹² Suponiendo que el camino de la filosofía a la literatura sea el de “ida”, lo cual es ya una evidente arbitrariedad, sobre todo cuando se entiende, como lo hace Nietzsche, que la teoría y la ciencia pueden ser comprendidos desde el arte, y no viceversa (Fink 35).

de motivos o problemas filosóficos en el discurso literario (poniendo a este último, de algún modo, en un lugar secundario, subsidiario)¹¹³ y nos disponemos a reflexionar sobre aspectos vinculados a las formas específicas que asume el pensamiento literario, es decir, sobre la construcción retórica del pensamiento y sobre sus zonas oscuras: la ambigüedad, la indecidibilidad del sentido, el sinsentido. La filosofía entendida, pues, no como una serie de asuntos más o menos abstractos que pueden inspirar temáticamente a la literatura, “darle letra”, sino como una forma de acceso a la complejidad del mundo, de las vidas, de las verdades plurales y singulares.

¿Por qué verdades plurales y singulares? Al referirse a la metáforas intuitivas, Nietzsche sostiene que “a través de ellas los humanos acceden ‘a lo individual [*Individuelle*] y lo real [*Wirkliche*]’ puesto que cada metáfora que se intuye es en sí misma ‘individual e incomparable [*ohne ihres Gleichen*]’” Estas metáforas intuitivas son en realidad una suerte de anti-metáforas, en tanto disuelven cualquier cristalización, impiden correlaciones estables y, en este sentido, son irrepetibles. No albergan un conocimiento de ‘cualidades esenciales [*wesenhaften Qualität*]’ sino que conocen “una serie numerosa de acciones individuales [*individualisierten*]’ y por lo tanto desemejantes [*ungleichen*]’ entre sí. De este modo, cada metáfora intuitiva es singular y única en un sentido absoluto, un producto de la experiencia singular e irreductible del ser humano y de su visión del mundo” (Lemm: 274-275)¹¹⁴.

La búsqueda de esas singularidades, que las “verdades” conceptuales, en tanto ilusiones colectivas¹¹⁵, ignoran por completo, incluye –solicita– la exploración de la subjetividad como fuente y fundamento de la gran mentira humana. Para comprender que el impulso hacia a la verdad es fruto de un olvido, es necesario considerar hasta qué punto la humanidad es producto de otro: el del animal que somos, que estamos –para usar una fórmula no muy fiel pero sí eficaz de las traductoras de los seminarios de Derrida al castellano– si(gui)endo¹¹⁶.

¹¹³ Pongamos por caso las relaciones –siempre unidireccionales– que propone el propio Steiner: “Baudelaire se vuelve a De Maistre, Mallarmé a Hegel, Celan a Heidegger, T. S. Elliot a Bradley” (26).

¹¹⁴ Lemm cita *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*.

¹¹⁵ “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal” (Nietzsche 25).

¹¹⁶ El libro que recoge las intervenciones orales y escritas de Jacques Derrida en torno del problema de la animalidad, titulado póstumamente por Marie-Louise Mallet *L'animal que donc je suis*, fue traducido al castellano como *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

Gracias solamente a que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque solo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su ‘conciencia de sí mismo’ (Nietzsche: 29).

Es así como, por el camino de la memoria del olvido –de la verdad como mentira consensuada y, como parte de ella, del animal que está siendo en nosotros–, la filosofía se vuelve indiscernible de la literatura: todo el que piensa –todo el que escribe– es, pese a sí mismo, un animal; y ese animal emerge siempre que puede, cada vez que el lenguaje, volviéndose sobre sí mismo, hace memoria del olvido. “Quienquiera que dice ‘yo’ o se aprehende o se plantea como ‘yo’ es un ser vivo animal”, dice Derrida en sus reflexiones sobre lo que llamó el “animal autobiográfico” (2008: 67). Se aproxima así al corazón del problema del pensamiento *del* animal: del animal que es pensado y el animal que piensa o, mejor dicho, que *se* piensa a sí mismo. Porque, después de todo, ¿cómo podríamos aprehender esa compleja multiplicidad de seres vivientes que por convención llamamos animales si no somos capaces de pensar nuestra propia animalidad, si no sabemos –ni siquiera sospechamos– qué significa ser-con-el animal? Si lo hiciésemos, practicaríamos una nueva disciplina que el propio Derrida imaginó como una filosofía de animales¹¹⁷ –y también– y otra vez: por qué no –una literatura de animales–, que no sería aquella que representa a las bestias o teoriza sobre ellas, sino la que identifica en la animalidad “una fuerza disruptiva de la identidad del humano” (Lemm: 59). Ya no hablaríamos, es claro, de un pensamiento o una literatura sobre el animal o la animalidad sino más bien de un pensamiento o una literatura animal o animalizada.

El retorno de y hacia la animalidad, entonces, convertiría a la filosofía y a la literatura, como afirma Lemm, en artes de la transfiguración (268), es decir, prácticas portadoras de un paradigma de verdad alternativo que reformula la relación establecida por la metafísica entre verdad y lenguaje articulado o, en otras palabras, entre verdad y humanidad. Se abre así una estimulante línea de trabajo orientada a estudiar las modalidades que asume ese retorno –esos retornos– en las ficciones. En las páginas que siguen intentaremos establecer algunos vínculos provisionarios entre esas reconfiguraciones, poniéndolas en contacto, por un lado, con la revisión

¹¹⁷ “Un historiador de la filosofía podría un buen día preguntarse, me imagino, lo mismo que podría haberlo hecho un historiador de la pintura o de la escultura, si el filósofo de animales habrá tenido cabida en la clasificación de los géneros. Hay pintores o escultores de animales. También se habla de literatura de animales, como si la animalidad definiese no sólo un reino, una especie o un género sino un género artístico. ¿Por qué no un género filosófico? ¿Por qué no podríamos hablar de una filosofía de animales?”

filosófica y política de lo que Roberto Esposito ha denominado “dispositivo de la persona” y, por otro, con las formas en que los textos literarios dan cuenta de dicha transfiguración. Analizaremos para ello algunos pasajes de las novelas *Opendoor* y *Paraísos* del escritor argentino Iosi Havilio; no porque en ellas se puedan leer intervenciones críticas, metaliterarias, ni un trabajo paródico o de subversión de las metáforas animales que el uso repetido ha convertido en “monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal” (Nietzsche: 25), sino porque experimentan con la disolución de la subjetividad de la voz narradora, un personaje sin nombre que cuenta un periplo de la ciudad al campo en *Opendoor* y de vuelta, del campo a la ciudad, en *Paraísos*. Siempre con el mismo tono indolente, austero y, en los momentos que nos interesará analizar con mayor detenimiento, impersonal.

Sin nombre

Vivimos en un mundo desanimalizado, sometido a un tratamiento desnaturalizante o desvitalizante, tal como lo describen John Berger (2001) y Jacques Derrida (2008) cuando se proponen historiar la relación entre hombres y animales desde la modernidad. Un mundo nuevo que, sin embargo, se parece cada vez más a las fantasías que la ciencia ficción viene recreando desde hace varias décadas, y en el que, si nos atenemos al sentido que Nietzsche le asigna a la palabra *cultura* –aquella fuerza que afirma la continuidad entre todas las formas existentes de vida, cultivando, al mismo tiempo, la pluralidad que habita en el interior del ser humano (Lemm 20)–, se podría decir que sufrimos un proceso de aculturación. La civilización, esa fuerza adiestradora, amaestradora y explotadora del animal *otro* y del animal que somos, ha triunfado.

Pero esto no fue siempre así, o al menos eso es lo que la filosofía posthumanista sostiene cuando pugna –y lo hace desde hace ya más de un siglo– por poner un límite al desorden que dio lugar a calamidades aún difíciles de medir. Tal vez la más extrema de todas, el Holocausto, motivó una nueva y enérgica recentralización de la noción de “persona” con el fin de evitar la reiteración futura de un proceso de exclusión que sacrificó millones de vidas humanas. En el ensayo *El dispositivo de la persona*, Roberto Esposito somete a un examen minucioso esa noción que, argumenta, rige desde hace algunas décadas los discursos del campo jurídico, político, filosófico, y que cobró especial relevancia hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, al convertirse en el eje de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

A través de ese documento, la llamada “filosofía de la persona” se propuso establecer una serie de derechos que fueran válidos para todos los hombres. Sin embargo, como observa Esposito, su cumplimiento quedó postergado para gran parte de la población mundial, que hasta el día de hoy sigue expuesta a condiciones de existencia infrahumanas, cuando no directamente a la vejación, la tortura o la muerte. Este dato no es menor porque, más allá de las buenas intenciones que alentarán la concepción de la Declaración, da cuenta de un fracaso que no es no solo político sino también conceptual o, más precisamente, de un fracaso conceptual que tuvo decisivas consecuencias políticas. Si el dispositivo de la persona sigue expulsando de su órbita a tantos seres humanos, razona Esposito, es porque está asentado sobre una concepción dualista arraigada en la oposición cuerpo/mente –o, en términos del biólogo Xavier Bichat, vida interior (orgánica)/vida exterior (animal): “la propia definición de lo que es personal, en el género humano o en el simple hombre, presupone una zona no personal, o menos que personal, a partir de la cual este cobra relieve” (Esposito, 2011: 17). La sola existencia de ese margen impersonal como algo discernible de un ámbito personal representa un peligro y una amenaza siempre latente, ya que puede extenderse desplazando los límites que separan la vida protegida de la vida considerada sacrificable, sin valor. Por eso habría que celebrar que el dispositivo de la persona sea sometido a una revisión, al tiempo que desear una superación de las dicotomías que lo constituyen.

La crisis del dispositivo de la persona –que es, evidentemente, anterior a su reconocimiento y análisis– viene generando interesantes efectos en el campo de la creación artística, no sólo literaria sino también plástica, teatral, cinematográfica. En los últimos años la crítica comenzó a tomar nota de esas transformaciones, arrojando luz, entre otras cosas, sobre el modo en que el cuerpo del animal –con o sin vida– ganó espacio hasta en muchos casos ocupar un lugar primordial. Se realizan performances, obras “vivientes”, biodramas con animales en escena. En las diversas experiencias los artistas insisten en señalar que ese cuerpo tiene o alguna vez tuvo vida y que está siendo violentado no sólo física sino también simbólicamente¹¹⁸. Se trata, en efecto, de “usos” artísticos de los animales pero que son radicalmente diferentes de los que realiza la ciencia o la industria, en tanto se proponen desnaturalizar la idea de utilidad y poner al descubierto la ideología –humanista, antropocéntrica– que sustenta la cosificación de todos aquellos seres no considerados como personas.

La literatura, es cierto, no puede recurrir a la potencia material de esos cuerpos: el calor, el olor, los sonidos, la mirada, los movimientos o la falta de todos esos

¹¹⁸ Para un desarrollo de este tema véase Baker (2013).

signos que acompañan la presencia física del animal, esté vivo o muerto. Tiene, sin embargo, la potestad de experimentar con la alternancia de las apariciones reales –realistas– y simbólicas, concretas e imaginarias; vaivenes o deslizamientos de sentido que producen como efecto atmósferas deshumanizadas; o mejor: en los que lo humano se afirma mediante la animalización. Así en las dos novelas de Havilio, donde los animales –especialmente las serpientes y sus víctimas más frecuentes, los ratones– aparecen todo el tiempo y por todas partes, invadiendo, de modo literal o figurado, metafórica o metonímicamente, los cuerpos humanos y ejerciendo sobre ellos o su entorno algún tipo de violencia: en los relatos ocasionales de los personajes¹¹⁹, en un libro encontrado por azar¹²⁰, en las jaulas del zoológico¹²¹, en los sueños¹²², en las casas¹²³. Son significantes e imágenes que jalonan las novelas, que crean las condiciones para que la narración recuerde que algo se le ha olvidado, que por más que intente ignorarlo el animal está siempre ahí, acechando. No casualmente la novela se cierra con la ilustración de una serpiente que la narradora calcó

¹¹⁹ “En el patio, con una cerveza que se va entibiando de a poco, Iris me cuenta historias de serpientes. Su tía Lena se volvió rica de golpe, con la perestroika, cuando su marido empezó a bailar en petróleo [...] Primero le agarró una obsesión con los tatuajes y se hizo como cien. Por todas partes, brazo, piernas, espalda. Hasta en el culo, dice y se ríe fuerte. Después se puso a coleccionar mascotas, de las convencionales, como chihuahuas, gatos siameses, hámsters, pero también exóticas, tarántulas, ranas y pitones. [...] A medida que fue creciendo, el bicho se volvió voraz. Entonces, no para ahorrar, sino por comodidad, la tía Lena optó por montar un criadero de ratas en el lavadero del departamento, uno de los más lujosos de Moscú” (Havilio 2012: 72-3).

¹²⁰ En este tomo se trata mayormente de ilustraciones de reptiles, anfibios y plantas. Serpientes de todos los colores y tamaños, gordas, a rayas, por cazar y cazando. También algunas ranas, lagartijas y un cisne inexplicable que no guarda ninguna proporción. Paso las páginas y me doy cuenta de que los animales tienen formas muy humanas. Hay lagartos con rasgos y actitud de hombre, serpientes con cara de mujer. A veces medio androides. Entre la ciencia y lo grotesco” (Ibidem: 84-5).

¹²¹ “Hay serpientes agazapadas que no dan la cara, se camuflan detrás de los troncos artificiales que componen su micromundo, otras que ni siquiera están a la vista, muy pocas en movimiento, una sola mirando de frente, la pitón real. Leo la ficha con intención de memorizar [...] También estudio la boa constrictora y la boa arco iris, ninguna de las dos es venenosa, al igual que la pitón real matan a sus presas enroscándose hasta sofocarlas” (Ibidem: 68).

¹²² “Tuve un sueño muy extraño que duró toda la noche. Un sueño lleno de animales” (Havilio 2006: 46). “Sueño con serpientes. Son cientos, miles, muy veloces, huyendo del reptilario en masa como un manantial” (Havilio, 2012: 139).

¹²³ “En eso estaba, por levantarme, cuando un peso extraño, vivo, de otro mundo, cayó sobre mi hombro derecho y me miró a los ojos. Y ahora sí, no cabían dudas. Eso era, ahí estaba, prendida a mi cuerpo como un loro de feria, una rata de campo en carne y hueso. Y era tan distinta a la imagen que me hubiera hecho, tan grande y maciza, era cualquier cosa menos una rata. Pero ¿cómo había ido a parar a mi hombro? Nunca lo voy a saber. La verdad es que estuvo muy poco encima de mí, una fracción de segundo que en el momento me pareció un año y medio. El tiempo justo para mirarme a los ojos, después saltó” (Havilio, 2006: 131-2).

con perseverancia indiferente a lo largo de los días, y cuya imagen se reproduce en la última página, bajo la rúbrica del capítulo treinta y seis.

La certeza de que el animal y la animalidad son zonas marginales y discernibles del ámbito humano o personal es así perturbada mediante la proliferación de esa multitud de figuraciones ambiguas que, por un lado, resisten una decodificación aislada y, por otro, rechazan una interpretación de conjunto satisfactoria. Se forma así una suerte de gran alegoría inconexa, llena de agujeros de sentido, interferencias, contradicciones. Con esos elementos se construyen las particularísimas atmósferas de *Havilio*, habitadas por una narradora que activa, mediante otros procesos más sutiles aún, la exploración de la zona animal que, como su propio nombre, no se pronuncia jamás. El animal más omnipresente es, en efecto, el invisible, el que no se muestra ni refiere. El animal que habla: alguien que dice “yo” para narrar una vida que es personal e impersonal al mismo tiempo, que integra conceptos e intuiciones en la búsqueda –no siempre igual de exitosa– de una escritura en la que se deje pensar –como sujeto y como objeto de la acción– al animal.

En efecto, se podría hablar de una apuesta literaria por una fenomenología antihumanista, con todos los reparos que supone la referencia a esa disciplina enraizada en una tradición tan decididamente antropocéntrica. Pero sí, en los encuentros con la animalidad –interior y exterior– promovidos y consumados por la literatura que tratamos de caracterizar como posthumanista, en la que se inscriben, creemos, *Opendoor* y *Paraísos*, parece haber una voluntad más o menos consciente –cuyos resultados, por supuesto y afortunadamente, exceden y se desvían respecto de toda intención– de encarnar, o, por qué no, de personificar otra perspectiva del mundo. “Personificar” en el sentido de ampliar el registro de lo personal y también de hacer que lo impersonal forme parte de lo que convencionalmente llamamos persona.

En *Surface Encounters. Thinking With Animals and Art*, el crítico de arte Ron Broglio analiza cómo algunos artistas contemporáneos procuran dar forma a esa suerte de fenomenología animal a través de diversas técnicas para generar, por un lado, vías de pensamiento que excedan la racionalidad cognitiva y, por otro, experiencias sensibles que pongan en funcionamiento aspectos silenciados o dormidos de nuestra percepción. Se trata, dice Broglio, de un “pensamiento corpóreo” que desafía nuestros prejuicios acerca del cuerpo y de la mente (2011: 17-8). Broglio avanza, así, en la idea de un lenguaje híbrido, lingüístico y no lingüístico al mismo tiempo, que se ajustaría con mayor precisión a la propia condición híbrida del ser humano. Ese lenguaje, me gustaría añadir aquí, no excluiría, contra lo que se podría suponer, al trabajo literario; por el contrario, formaría parte de un horizonte hacia el que se encamina toda creación verbal: ese plus que la palabra señala pero al que no tiene acceso directo. La animalidad que esta fenomenología explora emergería en los

espacios abiertos entre las palabras, en las inconsistencias de las metáforas y en los huecos de las alegorías, en esas fronteras del sentido que intentan aprehender, sin conseguirlo totalmente, las nociones de hibridezy devenir (19).

La exploración de la propia animalidad que la protagonista de ambas novelas, esa narradora sin nombre que no casualmente para algunos lectores resulta tan exasperante, se lleva adelante sin estridencias, sin descripciones ni análisis psicológicos; es más bien un ejercicio de sobriedad. Kate Gardner, una de sus reseñistas anglosajonas, declara que le gustó la novela exceptuando –como si fuera posible tratándose de un relato en primera persona– la voz narradora, “demasiado vaga” –en el sentido de indefinida, de difusa– y, por lo tanto, “frustrante”¹²⁴. Una idea similar se desprende de la reseña que escribió Paula Mc Grath para la revista *Gorse*: “Havilio parece no tener ningún interés en que empaticemos con su personaje. Nos preguntamos si su pasividad puede explicarse por el impacto de la pérdida reciente” –se refiere a la desaparición de Aída, la amante de la narradora en la primera parte de *Opendoor*–, “sin embargo, rápidamente nos damos cuenta de que no se trata de un estado transitorio, sino que ése es su carácter [...]. Y un protagonista sin voluntad, a la deriva de una situación a otra, puede resultar irritante”¹²⁵. El hastío o la irritación son, ciertamente, experiencias recurrentes en los testimonios de los lectores de *Paraisos*. Como no parece ser una simple casualidad sino el efecto directo y deseado de un artificio –y, como veremos, hay elementos en la novela que avalan esta hipótesis– trataremos de deslindar aquí sus posibles causas.

La zona salvaje

Las objeciones de las reseñistas, sus rechazos, aunque imposibles de acotar o medir, pueden ser una buena clave para reflexionar sobre el que quizás sea el hallazgo más valioso de ambas novelas: el señalamiento de una zona de indefinición que la voz narradora no refiere explícitamente pero que está presente en sus monólogos interiores, en los que la conciencia se deshilvana y pierde consistencia,

¹²⁴ “I loved the opening of this novel, with the uncomfortable funeral and the final days at the farm. And I liked the rest of it, but I think I did ultimately find the narrator too vague and frustrating to love the book overall” (Gardner).

¹²⁵ “Havilio does not appear to have any interest in engaging us with his character. We wonder if her passivity can be explained by the shock of her recent bereavement [...] However, quickly we see that this is not a temporary state, rather it is her character [...] And a protagonist who lacks agency, drifting from one situation to another, can become irritating.” (Mc Grath). La traducción es nuestra.

así como también en sus relaciones con los otros personajes –humanos y animales– y con el propio cuerpo. El dolor, el placer físico, el hambre remiten a una existencia siempre extraña, ajena: “Sin pensarlo mucho empiezo a rasquetear con las uñas la pared detrás de la cabecera de la cama y me voy llevando a la boca pedazos de yeso que se desprenden sin mucho esfuerzo. Es pura inercia. Chupo sin convicción, las puntas me raspan el paladar (Havilio 2006: 173); “Abro los ojos y me encuentro aullando como una loca” (152); “Dolor de huesos, en la cara y en las extremidades, como si hubiera dormido estaqueada” (2012: 26); “Siento mi cuerpo, grande, dolorido y húmedo, las uñas rasguñando la carne, el cuello duro, el culo mojado. Así estoy, un buen rato, abandonada” (44).

El abandono, que afecta también el desarrollo del hilo argumental de la novela –el personaje es, dice el propio Havilio en una entrevista, “una veleta abandonada a la voluntad del viento”– (Bescós) se consigue fundamentalmente a través de dos procedimientos: por un lado, la experimentación con una primera persona que continuamente se desliza hacia la tercera, creando una suerte de estilo indirecto libre invertido: un yo que se aliena, se objetiva, se vuelve exterior cada vez que intenta dar cuenta de aspectos o regiones de lo subjetivo. Por otro lado, el abandono toma forma en el cincelado de una prosa llana, áspera y austera que, por decirlo de algún modo, afina siempre la voz en una misma nota. La narradora utiliza un lenguaje despojado y a veces incluso entrecortado que intenta traducir la fragmentariedad de la experiencia cotidiana pero que deja entrever, como sin querer –y la falta de voluntad hasta en el estilo es un efecto muy bien logrado– los movimientos impredecibles de una realidad encubierta. Una zona marginal de la experiencia que el propio Havilio definió como “salvaje”.

La estructura social y la del lenguaje se apoyan sobre zonas salvajes, vinculadas a la marginalidad, al desenfreno, a la sinrazón, que son la coartada perfecta para aceptar mansamente esas otras zonas que en apariencia, y solo en apariencia, descansan en la *sensatez*. Pero no siempre es así, casi nunca es así, lo dado, lo establecido, muchas veces disimula formas más cruentas de marginalidad, desenfreno y sinrazón (Bescós)¹²⁶.

Como observa Miguel Dalmaroni en un texto en el que reflexiona sobre las formas que asumen en la crítica y la enseñanza las resistencias a la lectura –más concretamente: a la aceptación de que toda lectura presupone un fracaso–, el término castellano “insensato” –y más aún el francés *incensé*– “son negaciones de la cordura, del buen juicio y, obvia y literalmente, del sentido” (2013). La literatura

¹²⁶ El subrayado es nuestro.

aquí, una vez más, se piensa a sí misma: no es casual que una buena parte de *Opendoor* y el comienzo de *Paraísos* transcurran en una casa próxima a la que alguna vez fuera una institución modelo para el tratamiento de trastornos psiquiátricos, es decir, para la corrección de los insensatos. Esa zona salvaje, que es en las dos novelas, efectivamente, la suma de diversos márgenes geográficos en los que se vive al borde, en donde se desdibuja la distinción entre *bios* y *zoé* –vidas a proteger y vidas sacrificables¹²⁷, pero también, como apunta Havilio, un fondo difuso que convive con la región aparentemente calma de la sensatez, del sentido. Eso que en el fragmento de la entrevista citada el escritor llama “lo dado, lo establecido” –la “catedral de conceptos infinitamente compleja” alzada “sobre cimientos inestables”, “sobre agua en movimiento” a la que se refiere Nietzsche para ilustrar la fragilidad de la creencia colectiva en el potencial de verdad del lenguaje (27)– es el horizonte realista que circunstancialmente rasga la voz de la narradora cuando intenta dar cuenta de su propia experiencia. Entonces pone en tela de juicio no solo la sensatez como valor sino también el sentido, o mejor, la idea de que existe la posibilidad de obtener un sentido. Un sentido de la vida, del mundo, del prójimo, de la comunicación en general: de los libros, las conversaciones, los recuerdos, las experiencias del presente.

Puede que lo más irritante de la voz narradora de *Opendoor* y *Paraísos* sea su reticencia a asignarle un sentido a lo que le pasa; la pertinacia de afirmar la vida sin más, de exponer, como sostiene Norris en el epígrafe que encabeza estas páginas, “la tautología de que la vida es, sobre todo, vida”. Una pertinacia que por lo general toma la forma de la dilación: siempre hay alguna contingencia –afectiva, corporal– más urgente, más inmediata; una actitud reiterada que se condensa, por ejemplo, en una de las tantas reflexiones lacónicas de la narradora al salir –en *Opendoor*– de uno de los reconocimientos fallidos en la morgue: “Me quedan un montón de preguntas pero me las guardo para otra oportunidad. Hace un calor de morirse” (Havilio 2006: 76). Cada vez que se intenta interpretar, dilucidar, fijar alguna posible explicación del mundo, el sinsentido se impone. En esos triunfos suele mediar alguna figuración animal que intenta cristalizarse y que siempre, indefectiblemente, fracasa. Hay un momento de *Paraísos* en que ese proceso se percibe con mucha claridad: después de varias invitaciones, la narradora acepta darse un baño de inmersión en el baño de Tosca, la vecina a la que diariamente le inyecta morfina. Antes de meterse en la bañera describe, una vez más, el desconcierto ante su propio cuerpo: “Mientras se forma el vapor aguardo sentada en el inodoro, los pies, mis

¹²⁷ Distinción acuñada por Giorgio Agamben: el “homo sacer” es una figura jurídica romana que designa a aquellas vidas que pueden ser eliminadas sin que ese acto suponga un homicidio. Para un mayor desarrollo véase también la Introducción de Giorgi, Gabriel: *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*.

pies, me extrañan a pesar de conocerlos de memoria, igual que las uñas, largas, creciendo desperejas” (Havilio 2012: 223). Ya dentro del agua observa detenidamente su entorno:

A la altura de la jabonera empotrada en la pared hay una fila de azulejos no amarillos como los demás sino con figuras esmaltadas. Pájaros blancos y negros que se repiten con simetría. Los pájaros negros están junto a una jaula vacía, los blancos aparecen siempre detrás de rejas. Así toda la vuelta, negro libre, blanco enjaulado, negro libre, blanco enjaulado. Alrededor de la canilla hay dos jaulas de oro, una abierta, la otra no. Las interpretaciones son infinitas. Lo primero que se me ocurre es que arrojado al mundo exterior, el pájaro oscuro, antes una paloma blanca, se tiñó del color de la corrupción. Pero también podría ser que el pichón de cuervo se resguarda en su plumaje para ahuyentar los males. En cuanto al otro, símbolo de virtud y paz, lo más obvio es pensar que conserva la blancura gracias al encierro. Aunque también se podría especular que sufre un castigo por aferrarse a una falsa pureza. Una moraleja básica pero universal sería que unos y otros, libres y cautivos, fuertes y débiles, cándidos y perversos, terminan desapareciendo sin remedio. No sé. Empiezo a transpirar. (224)

Aquí también el llamado del cuerpo detiene la reflexión; no es posible sacar conclusiones; la verdad se demora. Están los pájaros y las jaulas, las infinitas interpretaciones y las moralejas hipotéticas, pero ante y sobre todo está el agua caliente golpeando la piel, la transpiración, la visión que se nubla al sumergir la cabeza, el oído que percibe “los mil ruidos gástricos de las cañerías”. Las zonas de la experiencia que se filtran por las grietas del edificio del pensamiento, esa construcción que se muestra, como el Buti, firme, maciza y, al mismo tiempo, precaria. La búsqueda de esas zonas se lleva adelante en un estilo que procura dar cuenta de una percepción animal(izada) del mundo, y que no lo hace, por supuesto, a través de una estrategia romántica ni sentimental, sino exponiendo una suerte de imantación del personaje a ese núcleo inhumano que se manifiesta una y otra vez tanto en su propia experiencia vital como en todo lo que la rodea.

En *Opendoor* esa búsqueda es vehiculizada fundamentalmente a través de la extraña relación que la narradora establece con Jaime, un caballo que lleva el nombre de su dueño. Dos Jaimes que la miran con los mismos ojos y que la dejan, no se sabe muy bien por qué, varada en un lugar poblado por fantasmas¹²⁸. Y en *Paraísos*, los paraísos, además de ser esos árboles que hacen menos desoladora la ciu-

¹²⁸ “Camino al establo, Jaime me cuenta que, como él, el caballo se llama Jaime. Se sonroja un poco cuando lo dice. Hace silencio, se arrepiente de haberlo dicho. Abre el portón, pero no entra, señala el caballo a la distancia, dice que me espera ahí. [...] Mira cansino, manso, como

dad, son regiones imaginarias en las que se puede percibir algún destello de la vida animal, aunque sea de modo ficticio, apenas consolatorio, como en el zoológico, en una chacra suburbana o a través de la lectura de una enciclopedia naturalista. No son paraísos perdidos –no hay, como decíamos, ni un atisbo de nostalgia en esa relación– sino grietas del presente por las que se filtra otra realidad, otras formas posibles de supervivencia. Formas que imponen una reconsideración del valor del cuerpo y sus necesidades, muchas veces disonantes respecto de las normas del buen gusto y la corrección política. En efecto, las dos novelas de Havelio ponen en escena actos de rechazo de las nociones que ordenan el mundo en términos de evolución o progreso; más bien alientan la regresión como respuesta y modo de resistencia a los condicionamientos sociales, que son fundamentalmente determinaciones de orden económico: varios de los personajes viven –comen, se visten, se guarecen– sin dinero o con sumas irrisorias, haciendo equilibrio para mantenerse en el margen sin desbarrancarse. Una parte no menor de la tensión narrativa de ambas historias se juega en el temor a que esas vidas precarias crucen la línea delgadísima que separa la civilización de lo que la sociedad entiende como estado de naturaleza, y que caigan al vacío, se deshumanicen, salgan del dominio de lo personal.

Sin embargo, esa amenaza no se concreta: hay algo que sostiene a las vidas erguidas, un hilo invisible y sin embargo fortísimo, una pulsión vital que toma alternativamente la forma del hambre, del deseo sexual, del sueño, del amor materno, de la solidaridad social, de la adicción, de la curiosidad, del miedo. Fuerzas vitales que construyen y destruyen, que ponen en movimiento a los personajes, hacen avanzar la narración e inscriben las novelas en la línea más interesante de la tradición biocéntrica, según la ha conceptualizado Norris: textos que “abrazan la libido como el principio inhumano (es decir, ‘animal’) de la vida sin intentar domesticarlo o idealizarlo”; narraciones que “evitan el subjetivismo romántico desviando el foco de la emoción y el sentimiento hacia la acción irracional y el comportamiento anti-racional” (222). Norris se refiere a esa especie de reticencia afectiva, que es también estilística, con la fórmula “regresión discursiva” –una resistencia programática a todos los principios lógicos que ordenan el discurso y, en consecuencia, la vida–, y destaca cómo ésta perturba la relación convencional entre texto y lector, produciendo “una filosofía que se niega a instruir y un arte que se niega a agradar” (225).

Es necesario, creo, avanzar en el análisis de los mecanismos que ligan ese laconismo como elemento organizador de los textos y las subjetividades –quiero decir: su definición por la negativa, como la filosofía humanista respecto del animal:

debe mirar el otro Jaime detrás de mí [...] Los ojos de Jaime se funden con los del animal, se ponen del color de la paja, enfermizos” (Havelio 2006: 12-3).

el/la/lo que no entiende, no sufre, no responde— con la aparición de esas “zonas salvajes”, de esas regiones marginales, impersonales, que Havilio explora y desnuda en sus dos novelas. Tal vez las señales más visibles, ligadas a la representación —los paisajes sórdidos del manicomio o del zoológico, la miseria material, las ratas, los ocupas, las drogas, el alcohol, la violencia— sean solamente el terreno en el que se enraíza lo verdaderamente revulsivo y hasta intolerable de los textos: su capacidad de crear imágenes en las que el animal interior presiona y se expande hasta opacar la subjetividad, desdibujando completamente eso que la crítica llama “punto de vista”. La voz que cuenta parece no tener a qué aferrarse para afirmarse como sujeto, está tomada por su propia apatía; avanza sin voluntad, sin proyecto, sin ilusiones, atada a la mera necesidad y a la demanda de los otros. Pero esa opacidad no es solo ausencia o carencia —como subrayan los lectores que registran el propio hastío—, es también un fondo sobre el que ocasionalmente parece brillar una vida en estado puro. Es la vida impersonal que persevera, que, pese a todo, recomienza cada día. Que hace novela. “Me cuesta creer que vaya a empezar una vida nueva”, confiesa la narradora en la última línea de *Paraísos*, mientras termina de calcar una serpiente cuya cabeza, dice, “no tiene fin” (2013: 347).

Coda

Para terminar, quisiera esbozar muy brevemente dos consideraciones de carácter general que, creo, se desprenden de la lectura propuesta en estas páginas. La primera de ellas es que es posible encontrar en los asedios que la biopolítica realiza al pensamiento antropocéntrico algunas nociones operativas e iluminadoras para leer textos literarios a condición de que se desjerarquicen las relaciones entre las diversas formas de pensamiento. Para que el diálogo sea verdaderamente fecundo deberíamos, por un lado, cuestionar el prejuicio tan transitado de que la literatura es subsidiaria de otros modos de reflexión más rigurosos, y, por otro, procurar que la crítica medie entre la literatura y la filosofía sin aplastar la riqueza —teórica, poética, crítica— de ninguna de las dos. La productividad de la relación de los estudios literarios con el pensamiento filosófico estará supeditada, pues, a nuestra capacidad de salvaguardar cierta autonomía, de hacer que el uso conceptual derive en una recreación, en una revisión —cada vez, en cada lectura— de nuestros procedimientos críticos. Si lo logramos, la literatura ganará en potencia e intensidad; de lo contrario se debilitará hasta convertirse en una ilustración colorida y sin mayor interés.

La segunda consideración –consecuencia directa de la primera– es que la entrada posthumanista a la literatura produce movimientos conceptuales que, como contrapartida, le devuelven a la teoría, al final del recorrido, algunas ideas valiosas. En el caso de *Havilio*, la búsqueda de formas de enunciación que den cuenta de una zona de pasaje entre lo personal –la voz que dice “yo”– y lo impersonal –la vida que, sin anclar en una identidad definida, se hace audible y visible a través de esa voz– permite deslindar algunos procedimientos. Fundamentalmente, en las novelas estudiadas, eso que tratamos de definir como la creación de un estilo indirecto libre invertido, un mecanismo que objetiva lo subjetivo, que despersonaliza aquello que preliminarmente se presenta como personal. La zoo-crítica encuentra, así, elementos formales para considerar modos de impersonalidad que no dependen solo de la representación de la relación entre el mundo humano y el mundo animal sino también de las des-representaciones en las que el lenguaje deja vislumbrar la falla originaria de lo humano.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Baker, S. (2003). "Sloughing the Human". Cary Wolfe (ed.). *Zoontologies. The Question of the Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 147-164.
- _____. (2013). *Artist/Animal*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Berger, J. (2001). "¿Por qué miramos a los animales?". *Mirar*. Barcelona: Gustavo Gili. 9-31.
- Bertazza, J. P. (2007). "Pueblo chico". *Radar Libros* (11 de marzo).
- Bescós, P. (2013). "Entrevista al escritor Iosi Havilio". *Suburbano* (15 de septiembre). <http://sub-urbano.com/entrevista-al-escritor-argentino-iosi-havilio> (Consultada por última vez el 18/04/2014).
- Broglio, R. (2011). *Surface Encounters. Thinking With Animals and Art*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dalmaroni, M. (2013). "Algo más sobre el 'lector común'". *Bazar Americano* (noviembre-diciembre). <http://www.bazaramericano.com/columnas.php?cod=85&pdf=si> (Consultada por última vez el 23/06/2014)
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Espósito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fink, E. (1979). "La 'metafísica de artista'". *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- Gardner, K. (2014). "This is mad, and I promise. All this words". *Nose in a book*. <http://www.noseinabook.co.uk/2014/01/09/this-is-mad-and-i-promise-all-those-words/> Consultado el 23/04/2014.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Havilio, I. (2006). *Opendoor*. Buenos Aires: Entropía.
- _____. (2012). *Paraísos*. Buenos Aires: Mondadori.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Mc Grath, P. (2013). "Randomness". *Gorse. Art in words*. <http://gorse.ie/paradises/> Consultado el 23/04/2014.
- Nietzsche, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Norris, M. (1985). *Beasts of Modern Imagination*. En: Darwin, Nietzsche, Kafka, Ernst & Lawrence. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Vaihinger, H. (1996). "La voluntad de ilusión en Nietzsche". En: Nietzsche, F. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Las insurrecciones de los vivos de *Pig Cycle*: profanación, biopolítica y ruina

Jannia Gómez González

Decidimos convertirlo en uno de los nuestros. Estrechamos el círculo. El aire tembló con nuestros gritos, tintineos y zumbidos. [...] Sin pensármolo dos veces, nos abatimos sobre su cuerpo, acuciados por el ardiente deseo de tocarlo, de cubrirlo, de sepultarlo, de unir sus gritos a nuestros gritos y disolver su olor en nuestro olor. [...] Cuando su espíritu se abrió, le obsequiamos nuestros secretos y nuestros misterios, se olvidó de todo.

Wajdi Mouawad, *Ánima*

Acerca del sacrificio y del autosacrificio, las víctimas piensan de diferente manera que los espectadores, pero a ellas nunca se les ha concedido la palabra

Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*

Somos ladronas, tráfugas de la corrección conceptual. En y por los bloques de devenir-niñas salvajes anunciamos que vamos a jugar con algunas ideas, conceptos y pinceladas que han entrado a los derroteros de nuestra continua des/composición. Este bloque anuncia otro: una suerte de *punctum*, un pinchazo electrificante ante y entre el encuentro con *Pig cycle* de Kiewert Hartmut. Dice Roland Barthes, en su ensayo *Cámara lúcida*, que el *punctum* da cuenta de cierto dolor que le recorría el cuerpo cuando veía algunas fotos. Imposible de prever, era una jugarreta que lo ubicaba en la curvatura de la imagen. Hacerse-con la foto. Entrar en una relación de efectuación de potencia que singularizaba la mirada incorporada y lo mirado. Devenir fotografía de Barthes. Nuestro itinerario: la proliferación. El modo: relaciones constitutivas que deshacen cualquier enunciado sustancialista. Dicho de otra forma, nuestro *punctum* remite a humedad, exceso y bodas contranatura. Es, en suma, un agenciamiento maquinico del deseo.

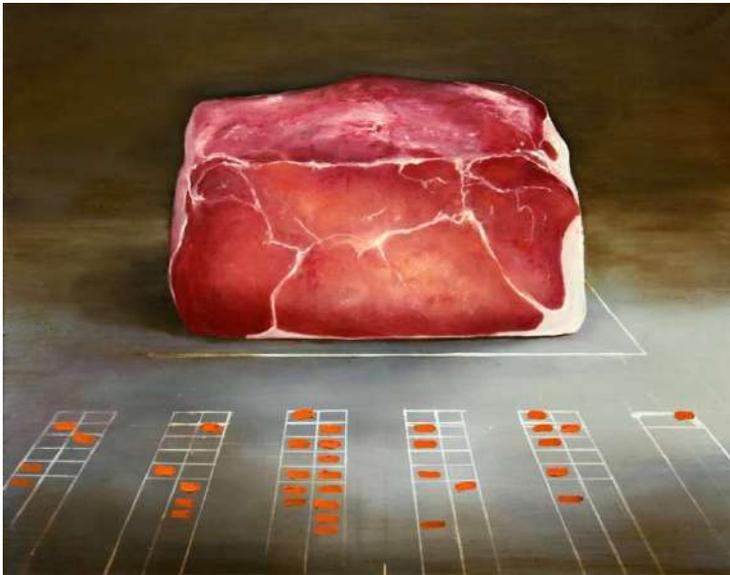
Uno o muchos polígonos

... reflected in painting and graphic arts. Between status quo and utopia.
Antiauthoritarian perspectives. Asking I paint.

Kiewert Hartmut

Un ciclo da la sensación de repetición sin fricción, de retorno perpetuo, predictibilidad del movimiento. Sin embargo, ante las pinturas que constituyen *Pig cycle* probablemente lo que predomina es cierto asombro y perplejidad, líneas quebradas sin trayectorias claras. Kiewert Hartmut nos introduce a su trabajo con la suspensión, al aludir, con el texto que da inicio a este acápite, a un exterior constitutivo, a aquello que transgrede y alimenta, dinamiza y compone, los contenidos que nos encontramos en su página web. Y agrega, en nombre de la conexión, que su trabajo está ubicado en un entre: el sedimento más ominoso y aquello que no tiene lugar. El artista nos advierte desde ya el modo. Ante la promesa de la resolución dialéctica, esto es, la conducción hacia un nuevo centro gravitatorio —un tercer término—, la suspensión se mantiene, pues permite interrogar de manera localizada, con los trazos del óleo sobre el lienzo, las fronteras de lo im-pensable y lo imposible.

Ilustración I



Market. 2010

Pig cycle, de realización fragmentaria (hay cuadros del 2015, el más antiguo es del 2010), cartografía diagramas de poder y de líneas de fuga donde la desterritorialización de los códigos que regulan las políticas de relacionamiento entre lo(s) vivo(s) hace de las suyas en varios registros. Más que ser un conjunto, nos topamos con un campo de intensidades múltiples que interroga la realización de otros mundos, unos comprometidos con los vivientes. Imaginación que pasa por re-conocer, asumir y contestar de manera creativa el funcionamiento de la máquina de jerarquización especista antropocéntrica (Ávila, 2013). A saber, aquel diagrama de poder que subsume n mundos, sus deseos, atributos y afectos inmanentes, hacia el privilegio de la voz humana en tanto máquina abstracta que se presenta compulsivamente a sí misma como omnipresente y omnipotente.

Este ejercicio traza, como lugar privilegiado de su fuerza destituyente, el cuestionamiento de la estructura del referente ausente, categoría que da cuenta de la separación entre el comedor de carne y el animal, y entre éste y el producto terminado. En otras palabras, el animal ensangrentado y gimiente desaparece en el paquete aséptico y perfectamente sellado del supermercado mientras que a los niños y niñas en las escuelas, por ejemplo, les enseñan pollos y vacas felices, coloridos y en plena armonía con los humanos en granjas sin lugar (Adams, 2010). Hartmut desafía esta reificación antropocéntrica al entender como cadáveres, fragmentos singulares de vida que han sido silenciados, a los así codificados como animales domésticos. En este marco de visibilidad y enunciabilidad, la carne era alguien, una forma-de-vida, una potencia¹²⁹ condenada a descomponerse. Estamos entonces no en un ciclo sino en un polígono de relaciones de potencia, de juegos del lenguaje, de parodia, de localización temporal y espacial de las dinámicas de poder. En la proliferación de los lados, en la multiplicidad diseminada, la

¹²⁹ Retomamos el concepto de potencia trabajado por Gilles Deleuze (2011) en las clases que dictó en Vincennes, Francia, en torno a la obra de Baruch Spinoza a inicios de los ochenta. En este marco, la potencia es entendida como las pasiones y acciones de la que algo es capaz. La potencia siempre es acto, siempre se está realizando. Así, no coincide con la distinción aristotélica de potencia que remite a aquello que aún no es y que deja entrever que hay una sustancia que es independientemente de que se esté actualizando en acto. De hecho, la idea spinozista de potencia va en contracorriente con la aristotélica porque no se está hablado de lo que son las cosas, sino de lo que pueden: “Desde el punto de vista de una ética todos los existentes, todos los entes son vinculados a una escala cuantitativa que es la de la potencia. Tienen más o menos potencia. Esta cantidad diferenciable es la potencia. El discurso ético no cesará de hablarnos no de las esencias –no cree en las esencias–, sino de la potencia, a saber: las acciones y pasiones de las cuales algo es capaz. No lo que la cosa es sino lo que es capaz de soportar y capaz de hacer [...] se trata de la pregunta <<¿qué puede un cuerpo?>>. ¿Qué debes en virtud de tu potencia? Es muy diferente de la pregunta moral: ¿qué debes en virtud de tu esencia? [...] Es la cantidad de potencia lo que distingue un existente de otro. Spinoza dice muy a menudo que la esencia es la potencia” (2011: 75).

regularidad del ciclo sacrificial se rompe: las vacas, cerdos, gansos y gallinas que habitan estos óleos exigen venganza. Estamos en guerra.

El fuera-de-marco: las vidas del sacrificio, hacer vivir para hacer morir

Donna Haraway (1999) ubica, en el plano de inmanencia, la articulación como condición de posibilidad de la existencia, de la multiplicidad. Porque estamos articulados, existimos. El principio de la vida no es, pues, el cogito sino las relaciones que constituyen y efectúan los gradientes de potencia. Frente al puro pensamiento, está la naturaleza que, a su vez, lo posibilita: “La naturaleza puede ser muda, puede no tener lenguaje, en sentido humano; pero la naturaleza está profundamente articulada. El discurso es sólo uno de los procesos de articulación. Un mundo articulado tiene un número indeterminado de modos y localizaciones donde pueden realizarse las conexiones” (1999: 150). Así pues, lo viviente, si es entendido como un lado de una dicotomía que presume un límite claro entre la vida y la muerte, lo animado y lo inanimado, resulta entonces una categoría insuficiente anclada en las estrategias del logos. Si, por el contrario, asumimos que todo cuanto existe, en su singularidad irreductible, posee alma y cuerpo, pensamiento y extensión, que en la riqueza de sus diferentes afectos-en-relación articulan y componen formas de vida, complejizándolas o simplificándolas, entonces todo está vivo. Todo cuanto existe persevera en su ser. Bajo esta premisa, la noción de lo humano que se entroniza en Occidente no es separación del “reino animal” –fundamentalmente– sino una rajadura exterior que captura los cuerpos así codificados y los desancla del continuo de vida articulada que los hace posibles. Así, como lo recuerda Giorgio Agamben:

Es necesario, pues, que entre los diferentes modos en que el vivir se dice, uno de ellos se separe de los demás hasta el final, para convertirse en el principio mediante el cual la vida puede ser atribuida a un ser determinado. En otras palabras, lo que ha sido separado y dividido [...] es precisamente lo que permite construir –en una suerte de divide et impera– la unidad de la vida como articulación jerárquica de una serie de facultades y oposiciones funcionales (2005: 26).

Razón/emoción, tener-mundo/carecer-de-mundo, agencia/pasividad, reacción/respuesta. En la plétora de dicotomías jerarquizantes que dinamiza el logocentrismo se resuelve que lo humano está, antes bien, muerto. Su condición ontológica

es que ha perecido en el momento justo de erigirse por encima de, más allá de, lo articulado. De acuerdo con Agamben, esta muerte de-constitutiva, halla sus trazas en la matriz política occidental con Aristóteles:

[...] político no es un atributo del viviente como tal, sino una diferencia específica que determina el género zoon (inmediatamente después, por lo demás, la política humana es diferenciada del resto de los vivientes porque se funda, por medio de un suplemento de politicidad ligado al lenguaje, sobre una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no simplemente de placentero y de doloroso) (2006: 11).

La especie política, el hombre, está muerta; estar “dotado” de lenguaje es estar muerto; apuntalar al bien y la justicia es la aniquilación. Sin embargo, a estos muertos ontológicos se les privilegiará cierta existencia a costa de lo viviente que, por su parte, será regularizado, capturado, de manera violenta bajo los rótulos de la naturaleza y/o el animal. La tradición humanista, saber-poder de este juego de distinciones y articulaciones, ha hipercodificado lo viviente en la medida en que dicha operación reduce los riesgos de aquello que no puede ser predicho o controlado. A su vez, regularizar permite el ejercicio de la potestas soberana sin demasiadas culpas:

Lo extraño del animal se ha neutralizado a través de su inclusión en el reino de la regularidad: todo aquello que harían los animales sería previsible en virtud de los así llamados instintos, a diferencia del modo de ser humano que, en función de su ‘libertad’, se escaparía a la cadena de la regularidad. Como indica Derrida, toda ética reserva un lugar para la matanza que no se considera criminal: de ese modo se naturaliza la muerte del animal (Cragolini, 2014: 14).

Si, como señala Agamben (2006: 13), el ingreso de la mera vida en la esfera de la polis constituye el acontecimiento paradigmático de la modernidad que marca una transformación sin precedentes de las categorías político-filosóficas del pensamiento clásico, habría que agregar que este se basa ya en la naturalización del sacrificio animal. Así, cuando Foucault habla del repliegue de la consigna soberana del hacer morir y dejar vivir y de la preeminencia de la fórmula del hacer vivir y dejar morir manifestada en la estandarización y observación permanente de los ritmos vitales de la población, la producción y vigilancia de espacios de des/acoplamiento, la docilización de los cuerpos, entre otras técnicas de poder, está aludiendo también al hecho de que hacer humanos perfectibles para la máquina deseante capitalística ha implicado sedimentar una noción de lo viviente, en tanto riesgoso y excedente. Por ende, las vidas biológicas que, en su irrupción,

van a transformar la política –sus espacios y pliegues– se presumen ya siendo humanas. O, en todo caso, mucho menos animales. Necesitadas de una continua veeduría para hacer de ellas cuerpos productivos y obedientes. Esto supondría, también, una sofisticada tecnología de especificación: es la especie humana la que está más “apta” para doblegar sus deseos, la menos impetuosa, la que puede ser gobernada. A la larga, es cuestión de modulación.

Es menester insistir que Foucault plantea la forma biopolítica en las sociedades de normalización como predominante sin que sea la única ratio política. El poder soberano está al acecho y habrá de hacerse visible (y necesario) en determinadas circunstancias. Con ello queda implicada la existencia de un solapamiento congénito entre forma biopolítica y forma soberana del poder. En el des/encuentro entre ambas emergen zonas grises en las que pululan los gemidos de los vivientes, esas otras meras vidas que no hacen parte del “acontecimiento paradigmático” que formula Agamben. De tal manera que estas existencias que son sólo forma (forma sin vida aparente –o, lo que es lo mismo, sin la apariencia que en la modernidad-colonialidad factualiza la vida–) prefiguran la imposibilidad de una absoluta transición entre el modo soberano y biopolítico del poder.

En estos espacios opáceos yacen los errores, los impredecibles, los riesgosos, las incapturables. La zoé que se resiste a las disciplinas, a los espacios de encierro, al control de sus afectos y a la imposibilidad de efectuar sus potencias; todo esto en medio de la sordera humana ante sus insurrecciones. Como consecuencia de lo anterior tenemos que aquello que se hace vivir y se deja morir no son solo los cuerpos codificados como humanos. En su animalización, vía biopolítica –“Proteger la vida y autorizar su holocausto” (Agamben, 2006: 14) –, la máquina encuentra su punto culmen, no únicamente por los efectos inmediatos en estas vidas sacrificadas en nombre de la perfectibilidad sino por lo que implica automáticamente en los Otros animales: su humanización. Desplazamiento que, más que redundar en privilegios –como si meramente se tratara de un juego de inversiones¹³⁰ análogas– dispone acercamientos muy concretos al lugar del dominus y va más allá de las fronteras tradicionales del oikos. Docilizar las vidas animales, controlar sus poblaciones, aplicar los saberes estadísticos, usarlos como fuerza de trabajo, entre otras, son condiciones sine qua non para el funcionamiento de la biopolítica en su acepción clásica foucaultiana. Este lapsus en el aparato conceptual de Foucault implica la naturalización del sacrificio de ese otro supuestamente predecible, lo vivo. Evidencia la norma que se jacta de pasar desapercibida, sin

¹³⁰ Sin embargo, es importante mencionar que los privilegios de esta “humanización” no están excluidos del funcionamiento de esta máquina. Pensemos por ejemplo en el status de los perros edipizados como parte de la familia y su diferencia con las empleadas domésticas exiliadas al minúsculo espacio de la cocina y/o “área de servicio”.

contestación. Entonces, la fórmula debe variar: estamos, con los animales domésticos particularmente, ante un hacer vivir para hacer morir y un hacer vivir a los vivos para hacer vivir a los muertos. Un hacer vivir medido para la muerte, hormonizado, cronometrado, expectante de resultados y cifras, tras rejas, con pupilas y piel expuesta, con tumores saliendo de los vientres, para hacer vivir ciertas poblaciones humanas. En este orden de ideas, el oikos, en tanto espacio de reproducción de la vida, se hace extensivo al espacio de lo político.

La anatomopolítica ha cincelado también el cuerpo de los vivos (y no sólo el de los muertos humanos). Estos, contrario a lo que cree Nietzsche, sí tienen memoria. La diferencia radica en que, ante la posibilidad más mínima de continuar efectuando la propia potencia, el olvido permanece cerca, muy cerca. Persiste esta ansia por la vida... ¿El soberano tiene que comer? *Pig cycle* es una máquina de guerra ante este Estado.

Profanar los loci del dominus: líneas de fuga ante la zooantroponormatividad

En la antigüedad clásica, la parodia era concebida como una introducción de elementos ridículos en la rapsodia, esto es, una suerte de desvío del argumento “serio”. Agamben delimita dos aspectos distintivos en la parodia canónica: por un lado, depende de un modelo pre-existente, es decir, emerge siempre con relación a algo, jugando con los límites de lo parodiado y, por otro, hay una conservación de elementos formales en los que se introducen nuevos contenidos y dinámicas incongruentes (Agamben, 2005: 49).

Ahora bien, aunque la parodia habita al lado de lo parodiado, no se identifica con aquél; a saber, supone una diferencia que no puede ser juzgada en los términos identitarios del referente. La parodia tiene un lugar propio y su seriedad se remite a las razones que motivan su emergencia, no a los modos en que se ha alejado de aquel. En ese sentido, lo paródico remite a un fuera-de-lugar con relación al referente a la vez que se constituye en un lugar propio con relación a sí mismo.

Por otro lado, y relacionado con lo anterior, en la parodia también se produce una ruptura del vínculo natural que permite hacer representable algo, la presunta coincidencia de los términos dispuestos que admiten ubicar una verdad o un único sentido en tal o cual contexto. Antes bien, el fundamento de la parodia es el acontecimiento, no la representación. Un acontecimiento que, para ser tal, debe yacer contiguo a la saturación de sentido que pretende lo parodiado: “[...] la parodia se

mantiene por así decir en el umbral, tensionada obstinadamente entre realidad y ficción, entre la palabra y la cosa” (Agamben, 2005: 60). Lo parodiado es, entonces, el marco de lo establecido, de la sedimentación, aquello que, en aras de construir un lugar-otro, hay que confrontar, desarticular, intervenir e interrogar. El modo de proceder de *Pig cycle* es éste: instala una ruptura del vínculo “natural” entre los animales domésticos y sus espacios de domesticación, a través de líneas de fuga que corroen la zooantroponormatividad¹³¹. Esta ruptura abre un pará en el que se inserta algo nuevo: la posibilidad actual y en curso de una insurrección animal.

En primer lugar, habría que decir que la técnica de óleo sobre lienzo de Hartmut se mueve entre lo figurativo y lo impresionista. Parte de las discontinuidades en la obra misma están en que, por un lado, nos encontramos con pinturas constituidas por líneas muy diáfanas, con límites claros que permiten dilucidar con claridad los elementos de la composición. A su vez, hay pinturas donde el trabajo de línea le abre paso a pinceladas gruesas, manchones difusos, prácticas combinatorias del color y la luz que desdibujan los límites entre objetos. Si la apuesta del impresionismo apuntaba a la captura de un momento cotidiano formado por relaciones múltiples que se asumía en movimiento, podríamos afirmar que la técnica de *Pig cycle* está recorrida por el espectro impresionista. Desde esta perspectiva, los cuadros se ubican por fuera del foco temporal presentista-realista que, a su vez, se constituye en lo parodiado. No estamos ante cuadros que representen la situación de los animales domesticados en los contextos humanos. Tampoco estamos ante una alegoría orwelliana de los humanos animalizados y una subsecuente insurrección. Antes bien, presenciamos la indecibilidad misma de la cosa que abre el espacio de las múltiples contingencias con la intervención del sentido que pretende suturar. Esta nueva posición nos sumerge en un horizonte de tiempo no lineal, con velocidades e intensidades variables: entre el presente posible y el que ya ha arribado.

¹³¹ Dice Iván Ávila que la zooantroponormatividad es la “obligatoriedad de encajar a seres concretos dentro de la dicotomía jerárquica animal/humano” (2013: 80).

Ilustración 2*Mall. 2015*

En el cuadro “Mall” (2015) tenemos, a primera vista, una situación con un niño, varios cerdos, gallinas, libros y tres adultos interactuando. Al fondo, un ternero nos mira y una vaca se mantiene cerca. Cuando nos topamos con el ternero, hace su aparición la bruma, una extraña bruma que hacia el lado izquierdo parece sugerir un cuadro dentro del cuadro, una situación otra ya retratada y que hace parte desde cierta distancia, de la nueva situación. En el fondo derecho del cuadro, sin embargo, la bruma que instala el límite, lo socava y contagia la situación presente. Las piernas de una de las personas se ven envueltas por ella y nos suspendemos. Del lado derecho del cuadro, tenemos figuras humanoides traslúcidas, otra situación. Este cuadro, uno de los más recientes realizados por Hartmut, perfila el no-programa: la desterritorialización de lugares y presencias.

Ilustración 3



Hill. 2012

Con “Hill” se evidencia esta inmersión. En la imagen aparecen las ruinas de Tönnies, una corporación global que comercializa “alimentos”. En su página web dicen ser activos en cuatro divisiones: Carne, Conveniencia, Ingredientes y Logística. Tönnies es un negocio hijo del emprendimiento familiar de la década de los setenta en Alemania. Dado que el foco de sus actividades está en el sacrificio/masacre (slaughtering)¹³², la carnicería (butchering) y el procesamiento (processing) de cerdos, cerdas y ganado de carne (beef cattle), es fácil categorizarla como una corporación del sector zootecnista¹³³. En la pintura, algunxs cerdxs le dan la espalda a las ruinas de su locación. Pinos han crecido en el techo; la “E” está separada del resto de letras del título. Uno de los cerdos está sentado sobre sus patas traseras, y otro mira de lado las ruinas. ¿Cuánto tiempo habrá transcurrido?, ¿cuánto para que estos “animales domésticos” continúen vivos desafiando el precepto ontológico que la zootecnia instala?

¹³² Es interesante anotar que la traducción de *slaughter* al español está escindida por el binario humano-animal: mientras esté referido a los animales, es traducido como sacrificio; al ser referido a los humanos, es traducido como masacre o matanza. En la traducción ya queda prefigurada la sanción moral en el segundo caso y su ausencia en el primero. Los animales no humanos son sacrificados pero no masacrados. A propósito, Mónica Cragolini (2015: 15) señala que la apropiación de palabras como “holocausto” y “hecatombe”—etimológicamente relacionadas a la muerte animal— para referir episodios de muertes humanas inscritas en dinámicas de violencia y guerra, sugiere uno de los muchos registros en los que funciona la estructura del referente ausente ya explicada.

¹³³ Podemos decir de manera general que la zootecnia es una ciencia que estudia diversos parámetros para el mayor aprovechamiento de los animales domésticos como recursos útiles para el hombre a partir de criterios de rendimiento y sostenibilidad.

Ilustración 4



Logo Tönnies

En efecto, en lo que se identifica como los discursos generales de la zootecnia, los animales domésticos poseen un status ontológico derivado sustancialmente de la relación con lo humano. Así, los primeros son aquellos cuya existencia y supervivencia depende enteramente de la presencia permanente de los segundos (factualizada en vacunas, alimentación, techo, etc.). Adicionalmente, “ser” un animal doméstico implica que el control sobre la reproducción es de escrutinio humano. En palabras de Leopold Adametz: “Son animales domésticos, o lo pueden llegar a ser, los que, además de poder ser utilizados y explotados por el hombre, bajo la influencia del mismo pueden multiplicarse de modo regular y criarse artificialmente” (1943: 1). Bajo este presupuesto, las vacas, cerdos, gallinas, entre otros, no podrían sobrevivir si los humanos desaparecieran de repente.

En este orden de ideas, la presencia de estos cerdos frente las ruinas implica un desafío con consecuencias ontológicas que merece mayor atención. No estamos ante los sobrevivientes de una catástrofe o los remanentes cuadrúpedos de un fallo de fábrica. Su estar-ahí sugiere la contestación de un status ontológico que los condena a ser futuro-cadáver-con-valor-de-uso (y, por supuesto, con valor de cambio). Este punto es reforzado si tenemos presente el logo de la empresa Tönnies que consiste en la ilustración de una vaca, un toro y un cerdo felices. No sólo están contentos sino que entre la cola de los vacunos se forma un corazón (¡heterosexualiza y reinarás!). La posibilidad de que esas ilustraciones sean logo pasa porque juegan con una idea de felicidad que anula el conflicto que evidencia el sacrificio (dar muerte, chorros de sangre, descomposición, etc.). Si hay lugar para el enamoramiento en-

tre una vaca y un toro, no puede ser malo lo que realiza Tönnies; esta vaca y este toro no son cuerpos sacrificiales y, por ello mismo, decantan la responsabilidad de comunicar la razón de la corporación. Después de todo, “el amor todo lo espera, todo lo soporta” (1 Corintios 1, 13-7). Por esta vía, el logo ejemplifica con claridad la noción de referente ausente discutida en párrafos anteriores. En contraste, los cerdos de la colina arrebatan un lugar propio que excede las cercas sustancialistas de los discursos que tienen como centro dar viabilidad a la existencia humana. Frente a las ilustraciones del logo, la mirada desde la colina de los cerdos, de las vidas efectivamente afectadas por la maquinaria de la que Tönnies hace parte, cuestiona el paradigma reinante de la sociedad espectacular según el cual no hay afuera de la imagen. Estos cerdos desafían el circuito fetichizante del que participa la estructura del referente ausente. Ellos no pueden ser logo.

Ilustración 5



Calves. 2012

Los cuadros “Calves” (2012) y “Carpet” (2011) ubican terneras (y no becerros porque éstos típicamente son asesinados para ser vendidos como ternera –tierna carne de bebé vacuno–. Estas terneras suelen ser criadas para la ulterior producción de leche y de carne “madura”; los toros son específicamente seleccionados como materia prima en las inseminaciones artificiales) y una cerda amamantando sus crías, respectivamente, en un espacio que podría ser la sala de una casa. En ellos, la existencia de estos animales no se torna excepcional, particularmente especial, sino

que discurre en una “rutina” que, sin embargo, no es la misma que se sigue dentro del modelo biopolítico sacrificial. En la normalidad, la cerda no estaría amamantando sus crías y las terneras, por su parte, estarían enjauladas o pastando (dependiendo del esquema de producción ganadera).

Ilustración 6



Carpet. 2011

En Calfs, el signo de que estos cuerpos animales son actuales y que, por ello, resultan ajenos al papel tapiz y al piso de madera, está codificado en las marquillas de sus orejas –artefactos que permiten serializar e individualizar simultáneamente la mercancía viva. De manera que el ingreso de estos extraños cuadrúpedos al domus no se da como carne. Por el contrario, se produce en la suspensión espacio-temporal que juega con las tecnologías de especificación que intentan diferenciar e identificar los cuerpos normativamente como animales o humanos (Ávila, 2013: 82). En ese sentido, las marquillas en las orejas dan cuenta de que estos han sido construidos como animales para el consumo pero ¿qué hacen en una sala?, ¿dónde está el ojo vigilante del Humano?, ¿qué hacen vivos? Aunado a esto, el ensamblaje pared-marquilla-consumo puede estar sugiriendo la desterritorialización del paredón de fusilamiento. Devenir-otro de la pared, no como instancia de terror y aniquilación masiva sino como espacio habitable. Espacio de comicidad de quienes ya no habrán de ser alimento. Otro flujo de devenir acontece: las políticas de amistad de hermanas huérfanas, hijas de distintas madres que pueden, ahora, perseverar en su ser.

Compartiendo este espacio de suspensión, la cerda amamantando a sus crías marcadas con tinte azul para su sacrificio sugiere un ingreso al espacio doméstico

que es distinto de aquél generado en torno a la edipización de algunos animales como mascotas –es decir, en tanto proyecciones del “Yo” humano sobre sus otros. En efecto, los cerdos en la cotidianidad urbana, en la televisión, ilustraciones y revistas son percibidos y presentados como repugnantes, cuerpos que desafían constantemente la pretendida y compulsiva asepsia humana. Aún más, impera cierta concepción de ellos como animales “desnaturalizados” pues es sabido que muchas cerdas ahogan a sus crías en los módulos minúsculos donde viven antes de ser sacrificadas. Este escenario es leído desde un lugar opuesto que sedimenta la superioridad humana (su dignidad y valores intrínsecos) y que, por definición, deja por fuera el otro marco: la situación de encierro y despotenciamiento generada en los cubículos que rodean los mataderos. Esta práctica hace rizoma con los abortos, envenenamientos de amos y asesinatos de niñxs que practicaron algunas mujeres esclavizadas en Estados Unidos. A través de estas prácticas, la noción de vida es cuestionada a partir de cartografías de la dominación y reconceptualizada en torno al dar muerte discrecionalmente. Aquellas mujeres y esta cerda sugieren un cuerpo que ha sido sexuado para producir mercancía viva explotable pero que se ha rebelado. A su vez, la cerda y sus crías desplazan el “milagro de la vida” normalizado edípicamente en miles de hogares humanos alrededor del mundo con las perras y sus cachorros. Justamente ahí está, a nuestro parecer, la sinapsis que activa esta parodia.

Ilustración 7



Fall. 2012

Lo paródico también sale a nuestro encuentro en el ámbito de la textualidad, o del caption que hace parte activa de las pinturas. “Fall” (2012), en inglés traducible como caída o como otoño, nos muestra un camión similar a los usados típicamente para transportar cerdos a los mataderos (en esos camiones muchos cerdos a veces mueren de sed durante los acarreos en verano). La posición ladeada del camión y las rendijas laterales rotas sugieren que ha habido un accidente. Sin embargo, de manera inmediata también es posible deducir que este no es reciente pues las rendijas están atravesadas por troncos de árboles más altos que el camión mismo. De hecho, los árboles pueden haber nacido y crecido atravesando el vehículo. Es una ruina que invoca, simultáneamente, lo que pudo haber sido y lo que estaba siendo antes: un transporte llevado a término de manera segura al matadero y la cotidianidad del dar muerte en centros pecuarios distantes entre sí, respectivamente. Tal vez los cerdos pastando sobre las hojas caídas del otoño son los que otrora eran transportados, o tal vez son nuevas generaciones erigidas sobre la caída que les permitió una existencia diferente. Este cuadro permite interrogar las condiciones que tienen que mermar para que otras formas de vida puedan emerger atravesadas por otro tipo de caos y contingencia.

Ilustración 8



Why not? 2012

Otro caso interesante de juego de palabras e imagen está en “Why not?” (2012). En este cuadro, la pregunta, como sí sucedía en “Carpet”, no yace sola y sólo en torno a la extrañeza de los cerdos marcados habitando la sala de una casa. De manera contigua, tenemos la insinuación de una respuesta, de las condiciones de posibilidad de ese habitar. Una deriva: esos sucios cerdos ocupan esta sala porque ya las llamas han consumido el espacio de encierro anterior. ¡Obvio! El sucio en sus pieles se constituye en índice de lo que ha sido: cenizas de la insurrección. Esta indexicalidad funciona, a su vez, como intervención del campo artístico: ¿retratar insurrecciones acontecidas sería un ejercicio estético?, ¿cuáles son las posturas corporales de la apreciación artística?, ¿cuáles son los cuerpos validados y los circuitos de circulación que el arte produce? Los cerdos marcados, apiñados en la sala, son, pues, formas de vida con un sentido profundamente estético, en cuanto creación, innovación, incluso bricolaje. La coincidencia entre arte y vida en ellos se hace patente. Y, por lo mismo, es una intervención también a lo que se concibe como política. Estos cerdos dentro del cuadro activan un flujo de afectos del que son protagonistas e índices: la configuración de un modo de vida estético-político que sugiere orillas éticas del hacer vivir.

En el trabajo de Hartmut, la literalidad es central. Las fugas pasan por apelar a las diferentes formas de domesticación-normalización desterritorializadas. Este proceso no implica desconocer las sedimentaciones, antes bien, apela a un modo de confrontación puntual a las máquinas binarias. Es una deconstrucción afirmativa o, lo que es lo mismo, la proliferación de bloques de devenir de manera incardinada/situada. Así, resulta interesante que la supresión o deterioro de ciertas formas de existencia, como los grandes espacios de sacrificio, los parqueaderos, los malls, las grandes empresas comercializadoras de animales sacrificados, implican la apertura hacia la efectuación alegre de la potencia de los no humanos, de estos animales. Lo interesante en este trabajo es, pues, que las vidas animales son situadas en el epicentro de la contienda, no como metáfora, ni como una “animalidad” del humano suprimida ni como “animalización” de vidas humanas que, por ello mismo, quedan expuestas, desnudas.

Así pues, la pregunta de Spinoza está, por definición, incompleta... El sacerdote y el tirano no están solos. ¿Qué tienen en común con el verdugo del matadero?: Necesitan entristecer la vida. El poder del sacrificio, de hacer comida una vida potente, es el reino de la tristeza, se basa en la necesidad de hacer reinar la tristeza de quien ha de ser cadáver. Hartmut activa una forma política de suspensión de esta tristeza al comunicar una felicidad que no pasa por el remordimiento, que no pasa por comunicar la culpa como forma de expiación y modelamiento de la conducta. Que no recorre el camino de la corrección, sino de la insurrección. Y nos permite interrogarnos, ¿qué pueden estos cuerpos?

Bibliografía

- Adametz, L. (1943). *Zootecnia general*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Adams, C. (2010). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer, El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- . (2002). *Lo abierto, el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- . (2005). *Profanaciones*. Barcelona: Pre-textos.
- Ávila, I. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Cragolini, M. “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”. En: *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año I Vol II octubre de 2014. En línea: <https://revistaeca.wordpress.com/numero-actual/> consultado el 21 de mayo de 2015
- Deleuze, G. (2011). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Haraway, D. “Los promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles.” En: *Política y Sociedad* 30 (1999).

Especismo y filosofía moral

La liberación animal y la cuestión de la legitimidad de la violencia

Renzo Llorente

I

En 2003 Huntingdon Life Sciences Inc. (HLS), una empresa británica que realiza investigaciones y experimentos con animales para compañías farmacéuticas y químicas, se querelló contra el grupo Stop Huntingdon Animal Cruelty USA (Acabar con la Crueldad de Huntingdon contra los Animales), mejor conocido como SHAC USA. Este último grupo había llevado a cabo actos de vandalismo e intimidación contra una empleada de la filial norteamericana de HLS, actos que incluyeron protestas delante de su casa; pintadas en la pared de su garaje; pinchazos a los neumáticos del coche de su marido; y el vertido de pintura roja en el camino de entrada de su residencia. Acciones como estas estaban justificadas, a juicio de los activistas que conforman SHAC USA y el original SHAC británico, en vista de los abusos a los animales que se dan dentro de los laboratorios de HLS. Gracias a las imágenes filmadas clandestinamente dentro de los laboratorios de HLS, junto con los testimonios de varias personas que han trabajado en ellos, es sabido que muchos de los perros, conejos, monos, ratas y otros animales utilizados por HLS para probar drogas y productos industriales o comerciales han sido víctimas de abusos severos y se han visto sometidos a un maltrato continuo. Además, se calcula que HLS acaba matando a unos 500 animales diariamente (http://shac.net/who_are_hls.html). No obstante, aunque muchos de los miembros y simpatizantes de SHAC USA consideraran las acciones contra la empleada de HLS plenamente justificadas por estas razones, la justicia americana terminaría fallando a favor de HLS en la mayor parte de sus reclamaciones contra la organización defensora de los animales¹³⁴.

¹³⁴ Para un resumen del juicio, véase *Huntingdon Life Sciences, Inc. v. Stop Huntingdon Animal Cruelty* (2005).

Las acciones de los activistas relacionados con SHAC, las operaciones llevadas a cabo por los miembros del Frente de Liberación Animal (Animal Liberation Front) o FLA, y en general las actividades de los militantes animalistas dispuestos a recurrir a métodos violentos en beneficio de los animales plantean una cuestión ética muy básica: ¿Es legítimo emplear la violencia para la liberación animal?¹³⁵ O, mejor dicho, ¿en qué medida puede justificarse *moralmente* esta violencia?

Los filósofos y filósofas profesionales que más se han ocupado de las cuestiones relacionadas con el estatus moral de los animales apenas han tratado la cuestión de la legitimidad del recurso a la violencia para promover la liberación animal, y esta falta de interés por dicho tema resulta curiosa. Después de todo, una vez que se llega a la conclusión de que muchos de los tratos a los que los seres humanos sometemos a los animales son inmorales e injustificables y de que la exigencia de ponerles fin constituye un imperativo urgente, la cuestión de la conveniencia del uso de la violencia a la hora de elegir tácticas para luchar contra la explotación de los animales se acaba planteando inevitablemente, siendo el empleo de la violencia una de las opciones tácticas lógicas cuando se trata de combatir cualquier injusticia atroz y profundamente arraigada. Es decir, resulta inevitable considerar la opción de acciones violentas una vez que se ha reconocido el alcance de la opresión y la explotación de los animales –según los cálculos de Tom Regan and Martin Rowe, en el mundo 130.000.000 animales “de granja” son matados *cada día* (citado en Best & Nocella, 2004: 58, nota 4)¹³⁶– y se ha planteado la pregunta “¿qué hacer?” De hecho, muchos activistas ya han reflexionado largamente sobre lo oportuno del uso de la violencia en la lucha para conseguir la liberación animal, como vemos constatado, por ejemplo, en los ensayos recogidos en *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals (Terroristas o luchadores por la libertad: Reflexiones sobre la liberación de los animales)*, coordinado por Steven Best y Anthony J. Nocella.

Por otra parte, sería de esperar que los filósofos animalistas se ocupasen de esta cuestión porque la literatura filosófica sobre la liberación animal se caracteriza por un interés *práctico* poco habitual en escritos que tratan cuestiones de teoría social o política. Las obras de varios pensadores animalistas, como Peter Singer, Tom

¹³⁵ Empleo la expresión “liberación animal” en un sentido amplio que engloba tanto las tesis deontológicas de Tom Regan como las contractualistas de Mark Rowlands, y también los planteamientos de Peter Singer, los tres autores cuyas ideas analizo en este ensayo.

¹³⁶ La cifra proviene de un artículo de Tom Regan y Martin Rowe, “What the Nobel Committee Also Failed to Note”, *International Herald Tribune*, 19 de diciembre de 2003. Estos cálculos excluyen muchos animales (p. ej., peces) que también son matados para el consumo humano; cuando se incluyen estos animales se llega a unas cifras elevadísimas. Para unos cálculos que abarcan una gama mucho más amplia de los animales matados para el consumo humano, véase Horta, 2009.

Regan o Gary Francione, incluyen reflexiones sobre los métodos o estrategias que se pueden adoptar para impulsar la liberación animal y defienden compromisos concretos, por ejemplo, la adopción del vegetarianismo o la abolición de la mayor parte de la experimentación científica con animales, si no la totalidad de ella. Además, las polémicas entre estos filósofos y otros autores giran frecuentemente en torno a deberes concretos, como ocurre con la discrepancia entre Singer y R. G. Frey con respecto a las implicaciones del utilitarismo para nuestro trato de los animales (Singer, 1980; Frey, 1983). Por lo tanto, resulta un tanto sorprendente que los filósofos y filósofas animalistas apenas se hayan interesado por las posibles justificaciones morales de una cuestión tan importante como es el uso de la violencia para promover la liberación de los animales.

De todas formas, aunque el tema de la violencia realmente no ha recibido la atención que merece por parte de los filósofos y filósofas animalistas, algunos de estos sí han abordado esta cuestión, aunque sin profundizar mucho en sus análisis. Los filósofos animalistas que más han reflexionado sobre este tema son Regan, Singer y Mark Rowlands y en las páginas que siguen me propongo analizar sus escritos, centrándome en los argumentos de los dos primeros y limitándome a los actos de violencia que se dirigen contra la propiedad (o sea, los que *no* tienen como objeto seres humanos). Aunque Regan y Singer parten de puntos de vista muy dispares al evaluar el empleo de la violencia como táctica para impulsar la liberación de los animales –como es sabido, estos pensadores representan dos tradiciones éticas muy distintas, la deontológica y la utilitaria, respectivamente– argumentaré que tanto Regan como Singer coinciden en mantener posturas insostenibles frente a la práctica de la violencia animalista. En cambio, Rowlands defiende una postura mucho más coherente frente a la violencia animalista –admite la legitimidad moral de muchas operaciones animalistas violentas– pero la peculiar concepción de la violencia en la que fundamenta esta postura hace que resulte menos atractiva de lo que podría ser, como veremos en seguida.

Para entender los defectos de las posturas de Regan y Singer es necesario comprender que existe *una presunción inicial de peso a favor de la legitimidad de la violencia animalista anti-especista*¹³⁷ siempre que uno suscriba dos proposiciones sencillas: i) el

¹³⁷ Uno puede apoyar actos de violencia animalista sin ser anti-especista. Por ejemplo, una persona que admite ciertas formas o cierto nivel de discriminación especista puede estar a favor de una acción violenta que promete poner fin a una práctica que le parece abominable por hacer mucho daño a algunos animales –como pueden ser ciertos experimentos que los utilizan– ya que su especismo no implica necesariamente que los intereses de los animales no merezcan consideración moral alguna. Aquí hablo de “violencia animalista *anti-especista*” porque quiero limitarme (por razones de espacio) a una de las justificaciones morales para la violencia animalista y, además, los filósofos cuyas ideas analizo son ellos mismos filósofos

especismo –la discriminación en función de la especie– es injustificable y nuestros juicios éticos deben partir de una perspectiva moral no-especista; y ii) el empleo de determinadas formas de violencia es moralmente permisible, si no obligatorio, cuando sirve para poner fin a violaciones sistemáticas de algunos derechos fundamentales, o para acabar con un sufrimiento extremo e innecesario que un grupo inflige a otro, o para proteger los intereses vitales y/o vidas de seres inocentes que están siendo grave e injustamente perjudicados. Son contadas las personas que no suscriben la segunda idea y, en cambio, son relativamente muy pocas las que sí suscriben la primera. De ahí el apoyo general para una gran variedad de medidas violentas destinadas a beneficiar a seres humanos oprimidos (por ej., operaciones de índole policial o militar), y el rechazo casi unánime de medidas violentas destinadas a beneficiar a animales oprimidos. Pero si uno afirma las dos proposiciones, debería aprobar al menos algunos actos violentos cuyo objeto sea ayudar a animales oprimidos. Ahora bien, es evidente que Singer y Regan (y Rowlands) se encuentran entre esa pequeña minoría de gente que suscribe *las dos* proposiciones. Con todo, a pesar de admitir la primera proposición también, Singer y Regan tienden a propugnar un rechazo de la violencia –ya sea dirigido contra los bienes de las personas, ya sea contra las personas mismas– que en la práctica deriva, como veremos, en una condena casi categórica. Por ello, su postura resulta contradictoria e insostenible.

De todas formas, como existe esta presunción a favor de ciertas formas de violencia por la liberación animal, será conveniente considerar los argumentos contra dicha violencia desarrollados por Regan y Singer, y en efecto el análisis que sigue se centrará en dichos argumentos. Mi objetivo, al poner en evidencia los defectos de estos argumentos, es constatar la validez de la presunción a favor de la legitimidad moral de al menos ciertas formas de violencia y, en consecuencia, la necesidad de reconsiderar la actitud de rechazo, tan corriente y extendida, hacia toda expresión de violencia animalista.

animalistas y filósofos anti-especistas. (Es probable que la mayoría de los animalistas que se muestran favorables al uso de la violencia para conseguir la liberación animal sean también anti-especistas, dicho sea de paso.) Regan y Singer no distinguen entre los actos de violencia animalista inspirados por un compromiso con el anti-especismo y los cometidos por animalistas que no son anti-especistas (o si se prefiere, no anti-especistas del todo). Sin embargo, como sus críticas se dirigen a la violencia animalista en su totalidad –es decir, todas las manifestaciones de esta clase de violencia–, sea la que sea su justificación normativa, se deben entender como críticas a la violencia animalista anti-especista, la cual constituye una parte de la violencia animalista. Por la misma razón, si se puede demostrar que los argumentos de Regan y Singer para condenar la violencia animalista en su totalidad no resultan convincentes y estos argumentos no se centran en la fundamentación normativa de esta violencia (sino en otras cuestiones morales y estratégicas), es razonable suponer que no van a resultar más válidas cuando se trata de considerar la violencia animalista estrictamente anti-especista.

II

Al abordar la cuestión de la violencia y su posible justificación para promover la liberación animal, resulta imprescindible aclarar, en primer lugar, lo que se entiende por “violencia”, o mejor dicho, lo que *deberíamos entender* al usar este término. La importancia de dicha aclaración salta a la vista en cuanto uno repasa el ideario de la corriente animalista que más acciones aparentemente “violentas” ha realizado, el FLA. En una breve declaración de valores y objetivos, el FLA dice adherirse al principio de la no-violencia, e insiste en que ningún acto que se desvíe de este principio se puede considerar con razón un acto del FLA. Sin embargo, el mismo documento afirma, a renglón seguido, que entre las acciones que lleva a cabo el FLA a fin de combatir la explotación de los animales está, además de los sabotajes económicos y las liberaciones de animales vivos, la destrucción de la propiedad (Animal Liberation Front, s/f). De hecho, los militantes del FLA han ocasionado algunos destrozos importantes en las incontables acciones que han realizado a lo largo de más de tres décadas. Evidentemente, si el FLA rechaza la violencia al tiempo que defiende y aboga por la destrucción de la propiedad implicada en la opresión y explotación de los animales –laboratorios, jaulas, materiales y herramientas para la experimentación con seres vivos, etc.–, tiene que ser por no considerar que estos actos contra la propiedad constituyan actos de violencia, propiamente dicha¹³⁸. ¿Tiene razón? ¿Deberían considerarse *actos de violencia* aquellos actos que destruyen objetos y materiales sin hacer ningún daño físico a las personas?

Hay por lo menos un filósofo animalista relevante, Mark Rowlands, que coincide con esta concepción de la violencia. En su libro *Animals Like Us (Animales como nosotros)*, Rowlands insiste en que “la destrucción de la propiedad no es violencia. No se puede ser violento *contra* una mesa” (2002: 188; traducción mía). Es así, según Rowlands, porque “sólo se puede ser violento contra cosas que pueden sufrir” (2002: 188; traducción mía). Sea o no este el razonamiento en el que se apoya la postura del FLA, el planteamiento de Rowlands parece insostenible. Para empezar, esta concepción de la violencia está reñida tanto con la definición convencional del término “violencia”¹³⁹ como con el uso corriente de esta palabra. Basta pensar en

¹³⁸ La misma opinión se puede desprender de las declaraciones de “militantes” del FLA que han sido condenados por cometer acciones comúnmente consideradas “violentas”. Véanse Coronado (2004a, 2004b), así como la afirmación de Gary Treadwell y Ronnie Lee –este último fue el fundador del FLA– en Stallwood (2004: 83).

¹³⁹ La primera acepción del término en el *Compact Edition of the Oxford English Dictionary* es la siguiente: “The exercise of physical force so as to inflict injury on, or cause damage to, persons or property...” (“El ejercicio de fuerza física para infligir una lesión en, o causar

un ejemplo que Regan menciona, un caso en el que se le prende fuego a una sinagoga vacía. Ninguna persona corriente diría, insiste Regan, que esa acción no fuera una acción violenta, aunque no se le hiciera daño a nadie, del mismo modo que los incendios premeditados en general suelen considerarse crímenes violentos (2004a: 232–233). Pero aun suponiendo que la violencia sólo pudiera ejercerse (en el sentido que nos interesa) contra “cosas que pueden sufrir” (es decir, seres sintientes), no hay que olvidar que el sufrimiento se puede infligir tanto *indirecta* como *directamente*. La destrucción de una mesa, por ejemplo, puede hacer sufrir al dueño de la mesa, sobre todo si la destrucción se ha efectuado con mucha fuerza y con la intención de causar algún daño (por ejemplo, psicológico o económico) a su poseedor. El propio Rowlands señala que “se puede ser violento *con* una mesa –como en el caso en que se usa para pegar a alguien en la cabeza– pero entonces la violencia va dirigida contra la persona y no contra la mesa” (2002: 188; traducción mía). Resulta curioso, por tanto, que no reconozca que cuando se trata un objeto destructivamente y de tal manera que haga sufrir a otro, esta acción puede calificarse de violenta, aun cuando el objeto mismo no se utilice como arma y no se dañe a la persona físicamente.¹⁴⁰ En fin, el planteamiento de Rowlands, basado en el fondo en una definición más bien estipulativa del término “violencia”, resulta insostenible¹⁴¹.

Reconozcamos, pues, que la destrucción de la propiedad que caracteriza las operaciones del FLA y otros grupos que emprenden acciones destructivas a favor de la liberación de los animales son acciones violentas. Este hecho –el que estas operaciones sean actos de violencia– en sí mismo no implica que tales acciones sean moralmente injustificables, ya que una acción violenta puede ser moralmente permisible e incluso obligatoria: piénsese en la violencia ejercida en defensa propia, o en la que se emplea para sojuzgar a personas que amenazan la vida de gente inocente. Lo que realmente debe ser planteado es, entonces, si se pueden justificar moralmente (algunos de) los actos violentos cometidos con el objeto de impulsar la liberación

daño a, una persona o la propiedad...”). Cito este diccionario inglés no sólo por su prestigio, sino también porque Rowlands escribe en este idioma.

¹⁴⁰ Para algunas definiciones propuestas por filósofos y filósofas que reconocen, más o menos explícitamente, que las acciones “violentas” no se limitan a las que van dirigidas directamente contra los seres humanos, se puede consultar: Morreall (1991: 132–134), Harris (1980: 19–20) y Ruddick (2001: 17–53).

¹⁴¹ Puede ser que la discrepancia entre Rowlands y algunos otros pensadores animalistas se reduzca en gran medida a una cuestión semántica o lingüística, y que sus respectivas maneras de entender la palabra “violencia” tenga escasa importancia a la hora de valorar distintas acciones animalistas. (Por ejemplo, podrían coincidir en aprobar o condenar un acto determinado a pesar de que no estar acuerdo en cuanto al uso del adjetivo “violento” para calificar tal acto). Pero ésta no es, al parecer, la opinión de Rowlands.

animal. Dicho de otra manera, ¿son actos moralmente permisibles, si no estrictamente obligatorios?

Es lógico que Rowlands no repudie los actos de violencia animalista contra la propiedad, puesto que en su opinión tales actos ni siquiera deberían tenerse por acciones “violentas”, y para él esta consideración parece ser importante. (Conviene recordar aquí que las acciones de los activistas del FLA han sido siempre de esta naturaleza y que nunca han herido físicamente a ningún ser humano.) Esta postura, con todo, parece ser algo excepcional entre los más destacados filósofos comprometidos con la liberación animal. Singer y Regan, los otros filósofos animalistas relevantes que han tratado el tema de la utilización de la violencia en relación con la liberación animal, condenan el recurso a la violencia, si bien por consideraciones distintas y con matices diferentes. Dada la importancia de estos dos pensadores y su influencia entre los animalistas, merece la pena considerar sus argumentos.

Singer se ha ocupado de la cuestión de la violencia animalista en dos ocasiones. La abordó por primera vez en un artículo periodístico publicado en 1985, y luego en el “Prólogo” a la segunda edición de *Liberación animal* –que reproduce algunas de las formulaciones presentadas en el artículo referido– que se publicó cinco años después. En el artículo periodístico Singer aclara lo que él entiende por “violencia”: “quiero decir cualquier acción que cause un daño físico directo a cualquier ser humano o animal; y yo añadiría además de los actos que causen daño físico, aquellos que causen un daño psicológico, como el miedo o terror” (Singer, 1985:13; traducción mía). Dada la imprecisión de este pasaje, no se puede afirmar con certeza que Singer tenga por “violencia” los ataques a la propiedad (por así decirlo), pero es de suponer que sí, ya que las agresiones contra la propiedad pueden generar miedo o terror y a veces se cometen precisamente con el objeto de producir dichos efectos. Es más, es posible que las agresiones contra la propiedad provoquen incluso más miedo y terror que las amenazas y los actos de intimidación.

De todas formas, la postura de Singer es inequívoca: aunque reconoce que es justificado violar la ley en algunas ocasiones, rechaza la violencia animalista taxativamente. Las razones que aduce para fundar su posición son varias. En primer lugar, los actos violentos que dañan a las personas pueden crear un ambiente de polarización en la sociedad, el cual imposibilita, a su vez, una reflexión razonada sobre las cuestiones pertinentes. (Singer supone que “las personas razonables” respaldarán muchas reformas importantes si se les ofrece una crítica razonada de las prácticas a las que sometemos a los animales [1985: 13; traducción mía].) En segundo lugar, es probable que las acciones violentas por parte de los animalistas provoquen respuestas violentas y así engendren un ciclo de creciente violencia y contra-violencia, en el cual los fanáticos de cada parte cobrarán mayor protagonismo.

nismo. Además, recurrir a la violencia supondría perder la superioridad moral (*the moral high ground*) que poseen los que están comprometidos con la liberación animal. Por último, Singer insinúa que el móvil de los activistas que han empleado tácticas violentas –o de aquellos que las están contemplando– es la venganza y él rechaza la venganza (1985: 13; cf. 1999: 31–32).

Antes de procurar evaluar las tesis de Singer, repasemos los argumentos contra la violencia animalista desarrollados por Regan, el cual ha reflexionado mucho más detenidamente sobre la utilización de la violencia en defensa de los animales. A diferencia de Singer, Regan dice explícitamente que considera los ataques a la propiedad actos de violencia (ya se ha comentado arriba uno de sus ejemplos). Además, antes de expresar su rechazo de la violencia animalista, Regan intenta establecer las condiciones que, a su entender, deben ser cumplidas para que el recurso a la violencia contra la propiedad sea justificada, ya sea en beneficio de los animales, ya sea en beneficio de los seres humanos. Según Regan, las medidas violentas sólo deben utilizarse i) para defender a seres inocentes; ii) una vez que se hayan agotado las alternativas no-violentas a las medidas violentas; y iii) si la violencia que suponen las medidas violentas no es excesiva (Regan, 2004a: 231–232). Si utilizamos este marco para juzgar las acciones violentas practicadas por algunos animalistas, argumenta Regan, es evidente que en general estas acciones carecen de la necesaria justificación. Por un lado, la inmensa mayoría de las operaciones violentas emprendidas en nombre de la liberación de los animales no están relacionadas, dice Regan, con “rescates” directos de animales, sino que consisten en la destrucción de la propiedad, pura y dura. Por otro lado, Regan duda que las alternativas no-violentas realmente se hayan agotado en los casos en que la violencia sí se ha usado para liberar o defender a los animales.

Esta es la argumentación de que Regan se sirve para rechazar el uso de la violencia animalista en su ensayo *How to justify violence* (Cómo justificar la violencia). En este ensayo Regan se ocupa únicamente de la violencia dirigida contra la propiedad, aunque está claro que su argumento podría extenderse a la violencia contra las personas. Sin embargo, en otro texto, *Understanding animal rights violence* (Para entender la violencia animalista), Regan sí plantea la cuestión de la violencia animalista dirigida contra seres humanos. En este último ensayo, Regan fundamenta su condena de la violencia animalista contra seres humanos en términos de un deber que nos impone una ley moral fundamental (*higher moral law*), según la cual no debemos cometer ninguna acción mala a fin de producir el bien (Regan, 2001: 144); por tanto, no debe infligirse el mal de la violencia contra ningún ser humano para conseguir la liberación de determinados animales (Regan, 2001: 147). Regan puntualiza que esta prohibición –la cual parece ser, evidentemente, una variante de la

llamada doctrina del doble efecto— no puede aplicarse necesariamente a los actos de violencia contra la propiedad; en ese caso, habría que emplear, se supone, los criterios estipulados en el otro ensayo de Regan acerca de la violencia animalista, el cual se publicó posteriormente y que ya ha sido comentado arriba.



Así son los argumentos de Singer y Regan en contra de la violencia animalista. ¿Son convincentes? Creo que un análisis detenido de estos argumentos revela que no lo son, y esto es lo que pretendo demostrar en la presente sección.

Empecemos con los argumentos de Regan, a los cuales se les pueden hacer varias objeciones. En primer lugar, al afirmar que la violencia animalista que no forma parte de un rescate constituye “la destrucción de la propiedad, simple y llanamente” (2004a: 234; traducción mía), Regan propone una interpretación muy problemática de esta violencia. La finalidad de la violencia de este tipo —por ejemplo, la destrucción de un centro para la experimentación animal— es, en el fondo, reducir el número de animales explotados y perjudicados, lo cual es el mismo objetivo que persiguen los rescates. Aunque en el ejemplo apuntado no se puede hablar de “rescate” propiamente dicho, sí se puede hablar de la prevención de un sufrimiento y explotación masivos; y como el valor de los rescates radica precisamente en que impiden la perpetuación del sufrimiento y explotación, el intento de establecer una distinción moral importante entre los rescates y los actos de violencia preventiva (por llamarla de alguna manera) resulta muy arbitrario. Es verdad que los actos de violencia preventiva no salvan vidas de animales concretos, pero las acciones militares preventivas destinadas a impedir agresiones o matanzas tampoco salvan necesariamente las vidas de seres humanos concretos y sin embargo no se descartan categóricamente por esta razón. Así pues, si Regan admite, en principio, la justificación de la violencia que acompañe a un rescate, mientras rechaza los actos de violencia que consisten en actos de destrucción preventiva, defiende una postura más bien contradictoria.

Además de este problema, parece evidente que cuando Regan insiste en que los actos de violencia contra la propiedad cometidos por algunos activistas carecen de una justificación moral porque “no se han agotado las alternativas no-violentas”, apela a un criterio demasiado exigente. Ello está particularmente claro si tenemos en cuenta que cuando afirma que los activistas no han agotado las alternativas pacíficas, no se refiere tan sólo a los individuos que emplean métodos violentos, sino

a los activistas animalistas en general (Regan, 2004a: 234). Una gran variedad de grupos e individuos comprometidos con la liberación animal mantienen una actividad polifacética e incesante: impulsan campañas de información y concienciación; publican periódicos, panfletos, boletines y libros; organizan manifestaciones; crean grupos de presión; promueven boicots, etc.; y llevan a cabo estas actividades desde hace más de tres décadas. Entonces, ¿no pueden alegar los animalistas con cierta plausibilidad que sí han “agotado” las alternativas pacíficas, por lo menos cuando se trata de poner fin a unos abusos especialmente notorios, como pueden ser los que se han documentado dentro de HLS?

El que Regan no reconozca que los animalistas probablemente sí puedan declarar, con razón, que con respecto a algunos ejemplos concretos de explotación de los animales han agotado todas las alternativas pacíficas no es, con todo, el único defecto en sus argumentos. Otro defecto, y uno que es sin duda de mayor trascendencia, tiene que ver con su adhesión al principio que nos manda no cometer ninguna acción mala a fin de producir el bien. Este principio implica que no se pueden justificar moralmente ni siquiera los actos de violencia contra la propiedad que acompañan a un rescate, ya que estos actos –por muy legítimos que nos puedan parecer– obligan al agente a cometer un mal a fin de conseguir un bien¹⁴². Es así por la sencilla razón de que incluso la violencia dirigida contra la propiedad vulnera los derechos de las personas –concretamente los de los dueños de los bienes afectados– y también puede ocasionar sufrimiento (sentimientos de miedo, inseguridad, etc.); y vulnerar los derechos de los demás o infligirles sufrimiento (innecesario) es causarles un mal. (Huelga decir que estos actos pueden perjudicar a los dueños *económicamente* también, y que ello supone otro tipo de mal). Ahora bien, se esté de acuerdo o no con el principio que nos manda no cometer ninguna acción mala a fin de producir el bien, es evidente que al abrazar este principio Regan acaba asumiendo una postura contradictoria e inconsecuente: esta norma implica que no se pueden justificar moralmente ni siquiera los actos de violencia contra la propiedad, pero Regan también afirma que en principio los actos de violencia contra la propiedad que formen parte de un rescate sí pueden ser justificados. En definitiva, para Regan los actos de violencia que son un elemento típico de muchos rescates sí son moralmente justificables a la vez que no lo son.

Ésta no es la única contradicción que surge a raíz de la adhesión de Regan al principio apuntado, ya que se sirve del mismo precepto para fundamentar su rechazo del reformismo. Según Regan, las medidas reformistas, por ejemplo, una mera

¹⁴² Doy por sentado aquí que estos actos no se conciben como medidas de justicia retributiva; de lo contrario, ni siquiera serían *un mal*.

reducción en el número de animales de una determinada especie que se utilicen para ciertos experimentos científicos, violan la ley moral fundamental, en la medida en que nos obliguen a “apoyar tácitamente la violación de los derechos de algunos animales hoy con la esperanza de poder liberar a otros animales mañana” (2001: 144; traducción mía). Pero si al apoyar medidas reformistas “apoyamos tácitamente la violación de los derechos de algunos animales”, ¿no hacemos lo mismo cuando nos negamos a liberar a unos animales explotados solamente porque la liberación nos obligaría a cometer actos de violencia contra la propiedad? ¿Permitir que siga existiendo un abuso de los animales cuando podemos terminar con él no viene a ser lo mismo que “apoyar tácitamente” este abuso, al menos si aceptamos la noción de “apoyo tácito” que utiliza Regan? (Nótese que Regan no puede apelar a una distinción moral entre “actos” y “omisiones”, puesto que “apoyo tácito” equivale a una omisión en los dos casos¹⁴³.) Así pues, un rechazo del reformismo en este contexto implica admitir al menos la violencia contra la propiedad. En fin, resulta, de acuerdo con la interpretación de Regan del principio que nos manda no cometer ninguna acción mala a fin de producir el bien, que debemos condenar el reformismo en la medida en que su rechazo de todo recurso a la violencia implica un apoyo tácito de ciertas prácticas moralmente inadmisibles, y *al mismo tiempo* debemos apostar por el reformismo, en la medida en que las acciones que van más allá del mero reformismo suponen el uso de la violencia y por esta razón nos obligan a cometer un mal a fin de conseguir un bien¹⁴⁴.

¹⁴³ Está mucho más claro en el caso de la negativa a llevar a cabo una liberación, pero no es menos cierto cuando se trata de apoyar medidas reformistas. El *acto* en este último caso consiste en la colaboración con aquellas medidas que pretenden beneficiar algunos animales; esto es lo que se apoya afirmativamente, por decirlo de alguna manera. De hecho, “apoyo tácito” viene a significar en este contexto –al igual que en muchos otros contextos– “apoyo pasivo”, y esta frase a su vez normalmente quiere decir algo así como “dejar ocurrir”. Merece la pena señalar, además, que al emplear el concepto de “apoyo tácito” Regan recurre a un enfoque más bien consecuencialista, lo cual resulta muy llamativo dada su orientación normativa.

¹⁴⁴ Hay muchas acciones animalistas que no son ni reformistas ni violentas, tales como los intentos para difundir el veganismo. Sin embargo, el contraste entre medidas reformistas y medidas que no son meramente reformistas a menudo se traça no sólo en función de los objetivos perseguidos, sino también con relación a los métodos utilizados y al marco temporal de los cambios producidos: a veces cuando se distingue entre una iniciativa “revolucionaria” y una iniciativa “reformista” en la política, las únicas consideraciones relevantes tienen que ver con la rapidez con que se consiguen los objetivos deseados y el papel de la fuerza en la consecución de estos objetivos. (En efecto, la palabra “revolución” suele usarse en la política para referirse a una transformación político-económica abrupta y efectuada por la fuerza.) Al considerar los argumentos de Regan es útil tener presente también esta concepción de las diferencias entre medidas “reformistas” y las que van más allá del reformismo.

Veamos ahora los argumentos de Singer. Como hemos visto, el rechazo de la violencia por parte de Singer se fundamenta en cuatro supuestos: i) los actos violentos que dañan a las personas pueden crear cierta polarización entre el público; ii) es probable que las acciones violentas cometidas por los animalistas no hagan sino dar lugar a más violencia; iii) la utilización de la violencia supondría sacrificar la superioridad moral del movimiento por la liberación animal; y iv) el móvil de los que han empleado tácticas violentas (o lo están contemplando) es la venganza y no deberíamos promover la venganza. Nótese que el último argumento es el único que es un argumento netamente moral (un hecho significativo en sí mismo); los otros tres argumentos obedecen más bien a consideraciones estratégicas. Sin embargo, a pesar de ser el principal argumento moral parece ser una consideración de menos peso para Singer, quizá por partir de una premisa tan discutible, a saber, la suposición de que los animalistas que cometan actos de violencia –los cuales van dirigidos invariablemente contra la propiedad– estén inspirados por un deseo de exigir venganza o de administrar la debida justicia retributiva. Como el propio Singer no parece darle mucha importancia a este argumento y la premisa básica del argumento es casi seguramente falsa, podemos dejarlo de lado. ¿Qué decir de los demás argumentos?

Empecemos con el primero de los argumentos estratégicos presentados por Singer. En primer lugar, no es obvio que las acciones violentas selectivas dirigidas contra seres humanos necesariamente tiendan a suscitar una polarización entre el público más allá de la polarización ya existente, y menos aún si los objetivos son individuos cuya opresión de los animales es particularmente notoria y atroz. Además, los efectos en cierta medida dependerían también del éxito de los animalistas en sus esfuerzos por educar e “informar” al público, y por supuesto de la magnitud de la violencia efectuada. Pero aunque Singer tenga razón al suponer que la violencia dirigida contra los seres humanos siempre produciría más daños que beneficios, parece dudoso que todos los actos de violencia contra la *propiedad* –recuérdese que sus declaraciones implican una condena tanto de estos actos como de los que se dirigen contra las personas– generen el mismo resultado, por lo menos si nos centramos en los efectos que Singer destaca. La polarización de opinión que Singer teme, por lo pronto, ya existe, y no se entiende por qué cree que la violencia animalista dirigida contra la propiedad acrecentaría esa polarización (es de suponer, de nuevo, que los esfuerzos para educar e informar al público serían decisivos, al igual que los objetivos elegidos). Tampoco es evidente por qué una polarización, o una *mayor* polarización, si se produce, tendería a impedir o frustrar la reflexión racional sobre las prácticas y políticas que oprimen a los animales. Después de todo, la historia nos ofrece ejemplos de polarización social producida por actos violentos que han favorecido la

reflexión racional y un espíritu de negociación y arreglo. Cuando, por ejemplo, se produjeron los motines en los guetos afroamericanos y otros actos de violencia por parte de militantes negros en Estados Unidos en los años 60 del siglo pasado, se creó cierta polarización social, pero también se generó una reflexión que derivaría en leyes que respondían a algunas de las reclamaciones de la población afroamericana. Por otro lado, seguramente no están equivocados del todo los que sostienen que las acciones violentas cometidas por el FLA y otros grupos radicales y la polarización que de ellas resulta tienen el efecto de aumentar la “legitimidad” y “respetabilidad” de todas esas organizaciones defensoras de los animales que mantienen una orientación más moderada o conservadora¹⁴⁵. En la medida en que así sea, los planteamientos de estas organizaciones, los cuales por lo común se caracterizan por un tono sereno y desapasionado, resultarán más atractivos, y la reflexión racional acerca de la condición de los animales en nuestras sociedades se beneficiará.

Al considerar el segundo argumento de Singer, cabe repetir la observación general que he hecho acerca del primero: aunque sea probable que la violencia dirigida contra las personas tenga el efecto de generar una espiral de violencia, en la que los extremistas de uno y otro lado se convierten en los protagonistas principales y en la que la iniciativa la asumen los extremistas de uno y otro lado, este resultado parece menos probable si es una cuestión de violencia contra la propiedad (parto de la premisa de que cuando Singer se refiere a un incremento de *violencia* no quiere decir simplemente *represión*). Es razonable suponer, una vez más, que ello dependería en gran medida de la naturaleza de los objetivos seleccionados, de la formación de la opinión pública, de la justificación animalista que acompañase las acciones, etc.

Según el tercer argumento de Singer, el uso de la violencia supondría sacrificar la superioridad moral del movimiento por la liberación animal. Con respecto a este argumento hay que subrayar, en primer lugar, que Singer parece dar por sentado que la superioridad moral (*the moral high ground*) de los animalistas se deba en gran parte a un compromiso con la no-violencia que los caracteriza en su conjunto. Analicemos este planteamiento. Puede ser, en efecto, que el rechazo de la violencia –incluso contra la propiedad– de la mayoría de los animalistas les confiera aun más respeto entre las personas que ya simpatizan con los fines que los animalistas persiguen, y seguramente este rasgo de los animalistas es el más valorado precisamente por sus adversarios. Creer, sin embargo, que la superioridad moral como tal de los animalistas (suponiendo que sí se pueda hablar de una supuesta superioridad moral) radique en una opción táctica, y no en los resultados que procedan de su

¹⁴⁵ Algunos ejemplos de este razonamiento se pueden encontrar en: Friedrich (2004: 257), Newkirk (2004: 343) y Best & Nocella (2004: 63, nota 63).

adopción, constituye una equivocación. Naturalmente, si se pueden defender los intereses de los animales con máxima eficacia y hasta conseguir su liberación sin que se tenga que recurrir a la violencia, evidentemente es mejor no cometer actos violentos. Pero si la causa principal de la superioridad moral de los animalistas reside en su compromiso con la defensa de los intereses desatendidos de unos seres oprimidos y *violentamente* maltratados, y ellos consiguen defender estos intereses mejor aún –con más éxito y eficacia– mediante cierto uso selectivo de la violencia contra la propiedad, ¿por qué se va a resentir su superioridad moral? ¿No se compensaría con creces cualquier “pérdida moral” a raíz de la renuncia al compromiso con la no-violencia? Dicho de otra manera: en la medida en que la superioridad moral de los animalistas se deba principalmente a sus esfuerzos por realizar la liberación animal, ¿por qué se verá mermada esta superioridad si, gracias al empleo de una violencia selectiva contra la propiedad, estos esfuerzos resultan mucho más eficaces? La respuesta no es evidente.

IV

En fin, los argumentos presentados por Singer y Regan son poco solventes, y resultan claramente insuficientes para fundamentar una condena coherente de una buena parte de la violencia animalista que ellos mismos pretenden denunciar. (Rowlands defiende una postura mucho más plausible: reconoce la legitimidad moral de muchas formas de violencia animalista, pero en la mayoría de los casos por no considerarlas “violentas”, lo cual resulta muy poco plausible, como hemos visto.) ¿Por qué no aciertan Regan y Singer al valorar la violencia anti-especista, y violencia animalista en general? Si ambos suscriben las dos proposiciones apuntadas al principio de este ensayo, ¿por qué se empeñan en mantener posturas que están reñidas con todo lo implicado por la afirmación de las dos proposiciones? A modo de conclusión quisiera esbozar dos factores que nos ayudan a contestar a estas preguntas: la persistencia de cierto especismo y la reticencia a concebir el movimiento por la liberación animal como un movimiento propiamente *político*.

Empecemos con la cuestión del especismo. En términos prácticos, el especismo ocurre siempre que tratamos los intereses de especies no-humanas con menos consideración que la que otorgamos a los intereses similares de los seres humanos, y por el mero hecho de que los miembros de las otras especies no sean seres humanos. Dicho de otra manera, la actitud especista por lo general consiste en afirmar una *inconmensurabilidad radical* entre la trascendencia de los intereses de los seres humanos

y la de todas las demás especies. Ahora bien, si se condena y rechaza el especismo y esta noción de inconmensurabilidad radical –como es el caso, claro está, de Regan y Singer–, es razonable plantearse el siguiente condicional contrafáctico: ¿Si los sujetos de la experimentación dolorosa o el confinamiento involuntario en granjas industriales fuesen seres humanos, sería justificado recurrir a la violencia para combatir estos males? O mejor dicho: ¿Si las circunstancias fuesen parecidas pero las víctimas de la opresión y explotación fueran seres humanos, opinaría Regan que los activistas no habían agotado las alternativas no-violentas y que, por lo tanto, las medidas violentas para conseguir su liberación no eran justificables? Si Regan de verdad cree que, por un lado, la “explotación sistemática” de muchos animales en nuestra sociedad se debe a que no se respetan “sus derechos morales básicos, sus derechos a la vida, la libertad y la integridad física incluidos” y, por otro, que “los intereses de los que se benefician de la explotación animal no deberían tener peso alguno [*play no role*] a la hora de decidir si se suprime la institución que favorece esos intereses” (2001: 37; traducción mía), ¿no debería reconocer la legitimidad moral de muchas de las medidas violentas que servirían para establecer que se respeten los “derechos básicos” que en la actualidad son violados? Si en general los *derechos* deberían prevalecer sobre los *intereses* y en este caso concreto, según Regan, ni siquiera tienen que tomarse en cuenta los intereses de una parte (y por tanto no cometemos ningún mal al ignorarlos), ¿no debería Regan respaldar ciertas medidas violentas para defender los derechos de los animales? ¿Si no lo hace, no es razonable achacar su actitud, en parte, a ciertos vestigios de especismo en su pensamiento?¹⁴⁶

Con respecto a la postura de Singer, se pueden plantear algunos interrogantes parecidos. Por ejemplo: Si las víctimas de la opresión y explotación fueran seres humanos, ¿manifestaría Singer la misma preocupación por una posible polarización social y por la pérdida de la superioridad moral, o insinuaría que el móvil de los liberadores es la venganza? ¿No dudaría entonces en afirmar, en caso de que las víctimas fueran seres humanos, que la utilización de la violencia acarrearía más daños que beneficios (o, si se prefiere, más disutilidad que utilidad)? ¿No se inclinaría a reconocer que los efectos negativos que él enumera serían compensados por unos beneficios de suma importancia para las víctimas de la opresión y explotación? En definitiva, ¿no serían muy distintas sus tesis estratégicas si se tratara de seres humanos en vez de animales (y aunque la magnitud del sufrimiento fuera parecida)?

¹⁴⁶ Muchos activistas animalistas vienen a argumentar, en efecto, lo mismo. Véanse, por ejemplo, Newkirk, 2004, 343; Friedrich, 2004, 262; Coronado, 2004a, 180; y Jonas, 2004, 270.

El otro factor que parece condicionar las apreciaciones de la violencia animalista de Regan y de Singer es la reticencia de estos a concebir el movimiento por la liberación animal como un movimiento propiamente *político*¹⁴⁷. Como ni uno ni otro conciben el movimiento de este modo, tampoco conciben los actos violentos que a veces surgen del mismo como actos de *violencia política*; y como Regan y Singer no conciben estos actos como expresiones de violencia política, no pueden apelar a los argumentos y razones que se han desarrollado para justificar determinadas expresiones de violencia política –véanse, por ejemplo, Nielsen (1981) y Morreall (1991)–. La misma actitud probablemente les impide valorar adecuadamente la tesis defendida por algunos activistas animalistas, según la cual por razones tácticas son necesarias tanto las acciones violentas como las no-violentas, si al final va a triunfar la liberación animal¹⁴⁸.

En definitiva, es necesario replantear la cuestión de la violencia animalista. Al decir Regan que “los defensores de los derechos para los animales deben distanciarse, clara y públicamente, por cuestión de principios [*on principled grounds*], de incendiarios y otros violentos infractores de la ley” (2004b: xlv; traducción mía), se equivoca, al menos en parte: si los animalistas deben distanciarse de “los incendiarios y otros violentos infractores de la ley”, no será por una cuestión de principios, o por lo menos no será por ninguno de los principios que se han propuesto hasta ahora¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Este defecto resulta especialmente llamativo en el caso de Singer, ya que las principales razones que él opone a la violencia animalista son, como se ha señalado arriba, de tipo *estratégico*, lo cual sugiere que la cuestión de la liberación animal es también en gran medida un problema político.

¹⁴⁸ Aquí me refiero tanto al razonamiento mencionado arriba –según el cual las acciones violentas por parte de grupos radicales hacen que las propuestas de organizaciones moderadas parezcan más “legítimas” y “respetables”– como a la idea, que a veces se oye afirmar, de que algunos actos de violencia (y la amenaza de tales actos) han acelerado el triunfo de algunas causas políticas que por lo general se promovieron por medios pacíficos. El Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos es un ejemplo que se suele citar al respecto.

¹⁴⁹ Agradezco a Óscar Horta sus agudos comentarios a la primera versión de este ensayo, los cuales me han resultado de gran utilidad.

Bibliografía

- Animal Liberation Front (2004). Introducing the Animal Liberation Front. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (7-8). Nueva York: Lantern Books.
- Best, S. & Nocella, A. J. (2004). Behind the Mask: Uncovering the Animal Liberation Front. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (9-63). Nueva York: Lantern Books.
- Coronado, R. (2004a). Direct Actions Speak Louder than Words. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (178-184). Nueva York: Lantern Books.
- Coronado, R. (2004b). My Experience with Government Harassment. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (345-354). Nueva York: Lantern Books.
- Dawn, K. (2004). From the Front Line to the Front Page—An Analysis of ALF Media Coverage. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (213-228). Nueva York: Lantern Books.
- Frey, R. G. (1983). *Rights, Killing, and Suffering*. Oxford: Basil Blackwell.
- Friedrich, B. G. (2004). Defending Agitation and the ALF. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (252-262). Nueva York: Lantern Books.
- Harris, J. (1980). *Violence and Responsibility*. Londres, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Horta, O. (2009). Algunas cifras más: ¿cuántos nos tocan a cada uno o cada una? *Ética más allá de la especie*. Recuperado de <http://masalladelaespecie.wordpress.com/2009/05/09/algunas-cifras-mas>
- Huntingdon Life Sciences, Inc. v. Stop Huntingdon Animal Cruelty USA, Inc., 129 Cal. App. 4th 1228 (2005).
- Jonas, K. (2004). Bricks and Bullhorns. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (263-271). Nueva York: Lantern Books.
- Morreall, J. (1991). The Justifiability of Violent Civil Disobedience. En Bedau, H. A. (Ed.), *Civil Disobedience in Focus* (130-143). Londres & Nueva York: Routledge.
- Newkirk, I. (2004). Afterword: The ALF: Who, Why, and What? En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (341-343). Nueva York: Lantern Books.
- Nielsen, Kai, “On Justifying Violence”, *Inquiry*, 24, 1981, 21–58

- Regan, T. (2001). *Defending Animal Rights*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Regan, T. (2004a). How to Justify Violence. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (231-236). Nueva York: Lantern Books.
- Regan, T. (2004b). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rowlands, M. (2002). *Animals Like Us*. Londres & Nueva York: Verso.
- Ruddick, S. (2001). Violence and Non-Violence. En Becker, L. C. & Becker, C. B. (Eds.), *Encyclopedia of Ethics*, tomo 3 (1753-1757). Nueva York & Londres: Routledge.
- Singer, P. (1980). Utilitarianism and Vegetarianism. *Philosophy and Public Affairs*, 9, 325–337.
- Singer, P. (1985). Animal Rights and Wrongs. *Times Higher Education Supplement*, 29 de marzo de 1985, 13.
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Stallwood, K. (2004). A Personal Overview of Direct Action in the United Kingdom and the United States. En Best, S. & Nocella, A. J. (Eds.), *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the Liberation of Animals* (81-90). Nueva York: Lantern Books.
- Who Are HLS? *SHAC (Stop Huntingdon Animal Cruelty)*. Recuperado de http://shac.net/who_are_hls.h

Por qué defender a los animales es cuestión de justicia

Oscar Horta

Un paso hacia un mundo más justo

Tradicionalmente se ha discriminado a muchísimos seres humanos por motivos como su sexo o género, color de piel, origen social, lugar de procedencia y otros motivos. Quienes se veían favorecidos por tales discriminaciones consideraban que estas eran totalmente legítimas. Sin embargo, hoy en día cada vez más gente piensa de manera distinta. Si alguien sufre un daño, el hecho de tener la piel clara o morena, o el de ser identificado como hombre o como mujer no va a hacer en sí mismo que sufra más o menos. Y pasa lo mismo si consideramos cualquiera de las razones por las cuales los seres humanos se han discriminado unos a otros. Las discriminaciones que sufren los seres humanos están basadas en motivos arbitrarios e irrelevantes. Por este motivo, más y más personas se van convenciendo de que estas discriminaciones deben terminar. Este es un proceso muy lento, y con muchas idas y venidas. A veces parece que hay avances y sin embargo se dan retrocesos. Pero si miramos la cuestión con una perspectiva histórica, considerando lo que ha ido sucediendo a lo largo de los siglos, parece que poco a poco cada vez más gente se une a esta causa.

En esta misma línea va el rechazo de lo que se conoce como especismo. ¿Qué quiere decir esta palabra, “especismo”? Si nos fijamos en ella en seguida nos daremos cuenta. Es una palabra análoga a otras que ya conocemos, como “racismo” o “sexismo”. Cambiemos “raza” o “sexo” por “especie” y entenderemos lo que significa. El especismo es la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie. Esta es una discriminación que mantienen muchos seres humanos contra los animales. O, para hablar con más exactitud, es una discriminación mantenida contra los animales no humanos. Esto es, contra los animales

de especies diferentes a la nuestra (dado que los seres humanos somos también animales)¹⁵⁰.

¿Por qué podemos decir que el especismo es una discriminación? Y, si efectivamente es una discriminación, ¿es que acaso nos deberíamos oponer a ella? Para responder a estas dos preguntas podemos pensar en cuáles son los motivos por los que rechazamos la discriminación padecida por seres humanos. Esta es cuestionable porque para respetar a alguien lo que importa no es su aspecto, ni su color de piel. Ni tampoco otras circunstancias, sean biológicas o sociales, como su sexo, su nacionalidad u otras. Lo que importa es algo distinto: que pueda sufrir un daño por la discriminación. Lo demás es irrelevante.

Ahora bien, esto no pasa solo en el caso de los seres humanos. Los animales de otras especies también son dañados por la discriminación. Para padecer un daño lo que hace falta es que podamos sufrir y disfrutar. Y los animales no humanos también sufren y disfrutan. O por lo menos muchísimos animales tienen tal capacidad. Esto es así debido a que poseen sistemas nerviosos centralizados, que hacen que puedan tener experiencias positivas y negativas¹⁵¹. Hay que apuntar que algunos animales que no tienen esta capacidad, pues carecen de sistemas nerviosos centralizados. Este es el caso, por ejemplo, de las esponjas o los corales. Pero un enorme número de invertebrados y los vertebrados en su conjunto sí los poseen, y, por tanto, pueden sufrir y disfrutar. Por este motivo, la discriminación es negativa para ellos.

Esto es muy importante, porque muestra que para sufrir un daño lo que importa no es pertenecer a la especie humana. Los animales no humanos pueden sufrir daños o recibir beneficios aunque pertenezcan a especies distintas a la nuestra. Por lo tanto, la simple pertenencia a la especie humana no es lo relevante. Lo relevante es simplemente sufrir o disfrutar. Para que una discriminación dañe a alguien no hace falta que ese alguien sea un ser humano.

Lo que esto supone es que hemos de respetar a todos los individuos con la capacidad de sufrir o disfrutar. Hemos de hacerlo al margen de cuál sea la especie

¹⁵⁰ Para ver en más detalle el concepto de especismo véase Ryder, R. D. (2010 [1970]) "Speciesism: The Original Leaflet", *Critical Society*, 2, 1-2; Horta, O. (2008) "Términos básicos para el análisis del especismo", en González, M. I.; Riechmann, J.; Rodríguez Carreño, J. & Tafalla, M. (coords.) *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid: Los libros de la catarata, 107-18.

¹⁵¹ Esto se explica en Animal Ethics (2014), "What Beings Are Conscious?", *Animal Ethics*, <http://www.animal-ethics.org/what-beings-are-conscious>. Véase sobre esto también Allen, C. & Bekoff, M. (1997) *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge: MIT Press; Smith, J. A. (1991) "A Question of Pain in Invertebrates", *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, 33, 25-32, <http://ilarjournal.oxfordjournals.org/content/33/1-2/25.full.pdf+html>; Mather, J. A. (2001) "Animal Suffering: An Invertebrate Perspective", *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4, 151-56.

a la que pertenezcan. Eso no es lo importante. Lo que importa para respetar a alguien es que sienta y que por tanto sufra o disfrute, no su especie. Por ello el especismo es una discriminación.

¿Qué implica esto a la hora de pensar cómo debemos actuar hacia los animales no humanos? Pues que debemos actuar de manera imparcial. Lo cual supone dejar de comportarnos con ellos como nunca lo haríamos en el caso de que fuesen seres humanos. Este es el motivo por el que la explotación y la discriminación de los animales son injustas. Ello es así porque nunca aceptaríamos lo que se les hace a los animales si fuésemos nosotros y nosotras las víctimas.

Quienes defienden la discriminación de los animales no lo hacen, pues, porque sea justa. Lo hacen simplemente porque les beneficia. Esto no es extraño. Es fácil denunciar las injusticias cuando ocupamos el lugar de la víctima. Pero ya no resulta tan fácil hacerlo cuando las víctimas son otras. Sobre todo, cuando nuestro lugar es el de quienes se benefician de los daños que sufren dichas víctimas. Sin embargo, ello no hace que tal discriminación sea aceptable. Por el contrario, lo único que muestra es que quienes la defienden están actuando injustamente. Defienden que los animales sufran y mueran para su propio disfrute, aunque nunca querrían sufrir y morir para disfrute de otros individuos.

La respuesta: dejando atrás el especismo

Todo esto que acabamos de ver muestra que defender a los animales es una cuestión de justicia. Esto les puede resultar chocante a muchas personas. Entre ellas, también a quienes defienden causas altruistas, solidarias o de justicia entre los seres humanos. El motivo de esto es que tradicionalmente se ha asumido que los intereses de los seres humanos cuentan más que los de los demás animales. De hecho, esto ha sucedido hasta tal punto que mucha gente lo ve como obvio. Por ello, la mayoría de la gente no respeta a los animales, sino que es especista.

Más aun, muchas personas especistas ni siquiera se preocupan por buscar una justificación de tal actitud. Estas personas simplemente dan por evidente que los animales no humanos no deben ser plenamente respetados. Y no se preocupan por intentar explicar por qué. Sin embargo, si su posición fuese correcta tendría que haber alguna clase de argumento que lo demostrase. Si el especismo es una posición aceptable, tiene que haber una forma de probar que es así mediante algún argumento.

¿Existe tal argumento? Vamos a ver si es así o no.

Muchas veces se dice que los animales no cuentan como los seres humanos simplemente porque no poseen ciertas capacidades intelectuales.¹⁵² Esto se sostiene de muchas formas distintas. Se dice que los animales no piensan como los humanos, que no tienen uso de la razón, que no son libres para tomar sus decisiones racionales, etc.

Al decir esto se están suponiendo dos cosas. En primer lugar, que los seres humanos, en cambio, sí que tienen esta capacidad. Y en segundo lugar, que lo que importa a la hora de respetar a alguien es que tenga dicha capacidad. Por lo tanto, se concluye con esto que hay que respetar a los seres humanos, pero no al resto.

Este argumento, sin embargo, no se sostiene. Muchos seres humanos tampoco tienen tales capacidades (como los niños y niñas de corta edad¹⁵³ y quienes tienen diversidad funcional intelectual significativa). No obstante, la mayoría rechazamos que deban ser discriminados por ello. Entendemos que un ser humano que no tenga tales capacidades debe recibir pleno respeto. Al afirmar esto estamos negando que para recibir pleno respeto sea imprescindible tener dichas capacidades. Esto supone que no se puede dejar de respetar a alguien por no poseer tales capacidades. Por lo tanto, ello no puede ser una razón válida para no respetar plenamente a los animales no humanos. Todos los animales deben ser respetados, pues, tengan o no capacidades intelectuales complejas.

En otras ocasiones se dice que los humanos somos más poderosos que los demás animales, y que ello nos legitima para explotarlos¹⁵⁴. Pero, de nuevo, si este argumento fuese aceptable justificaría también la explotación de muchos seres humanos que se encuentran en una situación de debilidad ante otros seres humanos más poderosos. Algo así nos parecería, sin embargo, injustificable. Consideramos que es injusto causar un daño a alguien para beneficio propio aprovechándonos de su debilidad. De nuevo, se puede decir lo mismo que en el caso del argumento an-

¹⁵² Este argumento se defiende, por ejemplo, en Ferry, L. (1994 [1992]) *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Barcelona: Tusquets (título original: *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris: Grasset); o en Carruthers, P. (1995 [1992]) *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*, Cambridge: Cambridge University Press (título original: *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press).

¹⁵³ A veces se dice que en el caso de los niños y niñas la cuestión es distinta debido a que en el futuro podrán poseer estas capacidades intelectuales. Véase por ejemplo Leahy, M. P. T. (1991) *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, London: Routledge. Pero eso no sería así, por ejemplo, en el caso de niños que, por enfermedad o por otro motivo, falleciesen antes de llegar a la edad adulta. Y, en cualquier caso, lo importante aquí es que parece que hay que respetar a los niños y niñas no por las capacidades que vayan a tener en el futuro, sino porque a día de hoy, en el momento presente, pueden sufrir y disfrutar.

¹⁵⁴ Esto se defiende en Narveson, J. (1987) "On a Case for Animal Rights", *The Monist*, 70, 31-49.

terior: si pensamos esto tenemos que rechazar la idea de que ser más poderoso que alguien justifica que le privemos de respeto. Por lo tanto, no puede ser aceptable que no se respete a los animales por este motivo¹⁵⁵.

Todo esto va en línea, además, con algo que ya hemos visto arriba: todos aquellos y aquellas que tienen la capacidad de sufrir y disfrutar tienen un interés en no ser dañados o dañadas. Por ello, si no queremos discriminar a nadie arbitrariamente, tendremos que respetar plenamente a todos los animales que pueden sufrir y disfrutar.

Lo que esto implica son dos cosas: (1) que no hemos de explotar a los animales no humanos; y (2) que no hemos de dejarlos a su suerte en situaciones en las que si fuesen seres humanos les daríamos nuestra ayuda.

Viviendo sin explotar a los animales

Estas razones han sido dejadas de lado de manera muy común. ¿Por qué? Debido al interés en explotar a los animales no humanos, y en no tener que hacer nada a su favor. Sin embargo, en los últimos años cada vez más gente ha pasado a tener una actitud muy distinta¹⁵⁶. Cada vez hay más y más personas que dejan de ver a los animales como meros recursos, y pasan a verlos como individuos a respetar. Esto tiene consecuencias muy importantes.

Como ya hemos visto, la primera consecuencia de rechazar la discriminación de los animales consiste en dejar de contribuir a que sean dañados. Esto supone dejar de explotar a los animales, y de agredirlos de otras maneras.

El modo de vida consistente en no dañar a los animales, sea de modo directo, sea indirectamente mediante el uso de bienes y servicios de origen animal, es conocido con el nombre de veganismo¹⁵⁷. Este supone no participar en prácticas que ha-

¹⁵⁵ Sobre esto puede verse Horta, O. (2010) “El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo” y “Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento”, *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 10, 55-84, http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos10/articulo_horta1.pdf y 85-104, http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos10/articulo_horta2.pdf.

¹⁵⁶ Esto se ve también en que cada vez se hacen más estudios serios sobre el tema de la consideración moral de los animales. Quienes quieran ver un texto corto que explica las contribuciones hechas en los libros más relevantes sobre este tema pueden ver Dorado, D. (2010) “La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada”, *Télos*, 17, 47-63, <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/article/view/282/248>.

¹⁵⁷ Véase [Veganism.com](http://www.veganism.com) (2014) <http://www.veganism.com>.

cen sufrir y/o que matan a los animales, como, por ejemplo, la caza, la pesca o los espectáculos en los que se agrede a los animales. Ahora bien, muchos animales son también explotados por otros motivos. Muchos son criados en granjas y matados para arrancarles su piel, pelo o plumas para la confección de ropa. Y muchos más son explotados para obtener su carne, leche o huevos. Ante esto, el veganismo también conlleva no usar ropa para cuya confección se haya dañado a animales (como prendas de pieles y otros tejidos de origen animal). Y también implica el prescindir del consumo como comida de productos provenientes de la explotación animal. Este último es el aspecto del veganismo más visible e importante (pues es el que afecta, con diferencia, a más animales)¹⁵⁸. Con esto, se evita crear la demanda de estos productos, lo cual lleva a que no se críe, explote y mate a más animales por nuestra culpa.

Hay gente a la que esto le puede llamar la atención y parecer chocante. El motivo es que vivimos en una sociedad en la que el uso de los animales como cosas es considerado correcto y totalmente normal.

Sin embargo, cada vez hay más gente que, por los motivos comentados arriba, da el paso a un modo de vida sin explotar animales. Así, contribuyen a evitar una enorme cantidad de sufrimiento y muerte a estos.

Haciendo la conexión

Podría parecer que el rechazo del especismo y la adopción del veganismo constituye una posición excéntrica. Sin embargo, los motivos básicos para defender un modo de vida sin explotación animal son compartidos por mucha gente. Hay muchas personas que concuerdan con la idea de que los animales no humanos deberían ser respetados. Y, como resultado de esto, muchas personas a día de hoy se oponen a prácticas como la tauromaquia, la caza, o el abandono de animales. Lo

¹⁵⁸ El número de animales matados anualmente en los mataderos está en la actualidad en torno a los 60.000 millones (y va en aumento cada año). El número de peces matados en las piscifactorías podría superar los 100.000 millones, y el de peces pescados podría estar entre uno y tres billones. Véase FAO—Food and Agriculture Organization of the United Nations (2013) “Livestock Primary”, *FAO Statistical Database*, <http://faostat.fao.org/site/569/default.aspx#anchor>; Mood, A. & Brooke, P. (2010) “Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year”, *Fishcount.org.uk*, <http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcount-study.pdf>; Mood, A. & Brooke, P. (2012) “Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year”, *Fishcount.org.uk*, <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf>.

que sucede es que se cree a menudo que otras formas de explotar a los animales, como su consumo como comida, son diferentes. Como son tan comunes, se piensa que están justificadas, y que no hay ningún motivo para cuestionarlas.

Esto es algo que nos recuerdan, de hecho, quienes apoyan las formas de explotación animal. Quienes defienden la tauromaquia, por ejemplo, argumentan que los daños que sufren los toros víctimas del toreo son menores que los que padecen aquellos que son criados en granjas y luego enviados al matadero¹⁵⁹. Este argumento no es defendido con sinceridad, pues en realidad a quienes dicen esto les dan igual los animales que mueren en los mataderos¹⁶⁰. Con todo, no hay que perder de vista que quienes emplean este argumento dicen algo que es cierto. Los animales criados y matados en granjas y mataderos no sufren menos que los que mueren en las plazas de toros, sino más. Lo que pasa es que esto no supone que la tauromaquia sea una actividad justificable. Que se haga sufrir más a un animal en una granja no quiere decir que hacerle sufrir en una plaza esté justificado. Al revés, lo que el argumento nos muestra es que la cría y muerte de animales para su consumo no es más justificable que la tauromaquia.

De este modo, nuestro rechazo de la tauromaquia debería invitarnos a que también nos cuestionemos las demás formas de explotación animal. No puede ser que sea inaceptable torturar a un animal para disfrutar de un cierto espectáculo y que no lo sea hacerlo para disfrutar de un cierto sabor. Podemos elegir otras alternativas de ocio distintas a la tauromaquia. Pero también podemos elegir otra forma de alimentarnos disfrutando de otros sabores que son igualmente agradables.

Afortunadamente, esto no es algo imposible o utópico. Por el contrario, muchas personas implicadas en la lucha contra la tauromaquia se han parado a reflexionar sobre esto. Estas personas se han planteado si las demás maneras de discriminar y explotar a los animales pueden ser justificables. Y han llegado a la

¹⁵⁹ Véase sobre esto Mosterín, J. (2010) *A favor de los toros*, Pamplona: Laetoli; Dorado, D. (2014) “La consideración moral de los animales: Jesús Mosterín y la tauromaquia”, *Dáimon: Revista de Filosofía*, 51, 167-74, <http://revistas.um.es/daimon/article/view/150521/157831>.

¹⁶⁰ En algo más de detalle, estas son dos razones por las que este argumento taurino es falaz. La primera: que algo sea incorrecto no hace que todo lo demás se vuelva correcto. El asesinato no se vuelve justificable porque también exista el genocidio. Torturar a los animales en las plazas de toros no se vuelve moralmente injustificable por el hecho de que haya otra práctica que sea aun peor para ellos. La segunda: el argumento taurino presenta una comparación irreal. Con este argumento los aficionados a la tauromaquia intentan comparar el modo de vida de otros seres humanos al comer animales con el suyo propio al asistir a las corridas de toros. Pero esto no es lo que sucede realmente, debido a que los aficionados a la tauromaquia *también* comen animales. La comparación que intentan con este argumento tendría sentido si ellos no comiesen animales, y no es así. Este es también el motivo por el cual el argumento no es sincero.

conclusión de que no. Así, mucha gente que inicialmente consideraba que el consumo de animales era aceptable ahora ya no piensa lo mismo. Por supuesto, hay también gente que no hace la conexión, y que no ve que los mismos motivos que existen para rechazar las corridas de toros son razones para abandonar el resto de los modos en los que se daña a los animales. Pero cada vez hay más personas que sí que van teniendo claro que esto es así.

Y lo mismo que se puede decir de la tauromaquia sucede en el caso de otras formas de explotar y dañar a los animales. Consideremos, por ejemplo, el caso de la caza. O el de la compra-venta y abandono de perros, gatos y otros animales. O el del uso de pieles... Mucha gente se opone a estas prácticas sin cuestionarse otras formas de explotación animal. Pero cada vez son más quienes hacen la conexión entre las distintas maneras en las que se daña a los animales para beneficio humano, y concluyen que son moralmente equivalentes. Y también hay personas que llegan a esta idea incluso sin haber estado con anterioridad en contra de alguna forma particular de explotación animal. Hay gente que ha recibido información sobre la realidad de la situación sufrida por los animales, o que ha conocido los argumentos en contra del especismo, y que ha cambiado su forma de ver las cosas. Estas personas han dejado de vivir explotando a los animales, y han pasado a apoyar su defensa.

Venciendo las dificultades

Lo que acabamos de ver hace que cada vez más gente quiera dar el paso a un modo de vida vegano. El problema es que desde que somos niños y niñas se nos educa en la idea de que usar a los animales como recursos es algo totalmente justificable y normal. Crecemos dando por sentado que es así, y nos acostumbramos a ello¹⁶¹. Y cuando llevas toda la vida haciendo algo es difícil dejar de hacerlo. Las costumbres acaban atando mucho: tenemos una tendencia muy fuerte a hacer lo que siempre hicimos. Y también existe una presión social para que lo continuemos haciendo.

¹⁶¹ Esto se indicaba ya en Singer, P. (2011 [1975]) *Liberación animal*, Madrid: Taurus (título original: *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975); se trata en más detalle en Joy, M. (2013 [2011]) *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*, Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés (título original: *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, Newburyport: Conari Press).

Por otra parte, usar animales para la vestimenta, la alimentación u otros fines es muy sencillo: es una posibilidad que se nos ofrece en todas partes. Y, además, es algo que a la gente le gusta hacer. Esto sucede en particular en el caso de la degustación de productos de origen animal. El hecho de comer estos productos toda la vida hace que deseemos saborearlos cotidianamente, aun a pesar de que hay otros platos sin productos animales que tienen sabores estupendos.

Esto hace que a muchas personas que querrían dar el paso a un modo de vida vegano esto les dé vagancia y les resulte menos fácil de lo que les gustaría.

Ante esto hay que pensar que lo que en nuestro caso es simplemente una diferencia de sabor en el caso de los animales explotados es una diferencia entre la vida y la muerte. Por otra parte, hay distintas maneras de hacer más sencilla una transición hacia un modo de vida libre de explotación animal cuando a alguien le falla la fuerza de voluntad. Una de ellas consiste en la propuesta de empezar por tener cada semana un día sin productos de origen animal. El siguiente paso es tener dos días sin productos animales a la semana, luego a tres, etc., y así hasta llegar a siete días sin usar animales a la semana; o sea: a un modo de vida vegano. La gente con menos fuerza de voluntad puede hacerlo a lo largo de varios meses hasta pasar finalmente a un modo de vida totalmente vegano. Pero este es un proceso que se puede hacer más rápido. Puede emplearse una sola semana para cada paso y en menos de dos meses estar viviendo sin usar animales.

En cualquier caso, está claro que la mejor opción para los animales es hacerlo lo más rápido posible. Por eso la alternativa óptima es simplemente dejar de contribuir a la explotación animal desde este mismo momento. Podemos dar este paso y ver hasta dónde llegamos, cuánto tiempo estamos sin usar animales. Y si ese proceso se frena en algún momento, volverlo a retomar. En la práctica, muchas de las personas que han hecho esto en algún momento han acabado siendo veganas hasta el día de hoy. Quizás pensaban al principio que quizás tendrían una voluntad débil que no les permitiría alcanzar su objetivo de dejar de explotar a los animales. Pero descubrieron finalmente que no era así. Una vez damos el paso inicial, hay algo que ayuda a tener la decisión firme de no continuar contribuyendo a la explotación animal: el ser conscientes de lo que implica para los animales su consumo como comida, el tener en mente toda la apabullante cantidad de sufrimiento y de muerte que ello supone.

Por supuesto, hay que reconocer que hacer esto puede requerir una cierta voluntad, pero es que así sucede con muchas de las demás cosas que pueden ser importantes en nuestra vida. Los grandes avances y cambios conseguidos a lo largo de la historia no se lograron automáticamente, sino que requirieron un esfuerzo. El es-

fuerzo que resulta necesario en este caso quizás no sea tan enorme después de todo si lo comparamos con la importancia de lo que está en cuestión.

Por otra parte, el esfuerzo de voluntad para dar el paso al veganismo, aun siendo real, es menor que el que podría parecer a primera vista. No es que al dejar de comer animales se pierda la posibilidad de degustar alimentos sabrosos. Quien deja de comer productos animales no se priva de tal beneficio, pues, como ya se ha apuntado antes, puede consumir otros platos deliciosos que no sean de origen animal¹⁶². Lo único que sucede es estos no serán los mismos que consumía con anterioridad.

Hay gente que cree que no comer productos animales implica solo poder comer frutas y ensaladas, pero nada está más lejos de la realidad. En el caso de los productos vegetales, la variedad de productos disponibles para su consumo es muy amplia. Esto es así no solo porque en una frutería o verdulería el surtido de distintos vegetales que podemos encontrar es grande, pues hay múltiples frutas y hortalizas que consumimos habitualmente. Es así, además, porque junto a estos productos también podemos consumir muchos otros de origen vegetal como cereales, pastas, legumbres, frutos secos... y no olvidemos que una dieta sin productos animales incluye también otros productos no vegetales como las setas, levaduras y otros¹⁶³.

Hay quienes puedan echar de menos los sabores de ciertos productos animales. Por lo normal, si esto ocurre es únicamente al principio. Tras un tiempo sin comer tales productos ese deseo habitualmente desaparece. En cualquier caso, hoy en día hay un gran número de productos a la venta cuyo sabor es muy semejante al de los productos animales, como hamburguesas, croquetas, salchichas, quesos, yogures o leches vegetales. Incluso es posible prepararlos en casa, para lo cual hay muchas recetas disponibles en internet¹⁶⁴.

¹⁶² Véase McMahan, J. (2008) "Eating Animals the Nice Way", *Daedalus*, 137, 66-76, http://philosophy.rutgers.edu/dmdocuments/Eating_Animals_the_Nice_Way.pdf.

¹⁶³ Esto al margen de que esta objeción contrasta con el hecho de que los productos de origen animal tampoco son tan variados como puede parecer. Pensemos en el número de especies animales terrestres (mamíferos y aves) que la gente consume habitualmente, al menos en las sociedades occidentalizadas. No son muchas. Se comen normalmente vacas, cerdos, pollos, peces, corderos, patos, pavos, cabras... y no muchos otros animales. Sí que se comen más tipos de animales en el caso de los peces y otros animales acuáticos, pero a mucha gente lo que más le gusta comer es la carne de animales terrestres, de ciertos tipos determinados. Lo que hace que haya variedad en los productos de origen animal es sobre todo los distintos modos de prepararlos. Y en el caso de los productos que no son de origen animal también hay múltiples maneras de prepararlos para obtener resultados suculentos. De hecho, en realidad mucha gente que consume animales tiene una dieta relativamente monótona: come cosas muy parecidas cada semana. Una dieta libre de productos animales no tiene en absoluto por qué ser más monótona que esta.

¹⁶⁴ Véase por ejemplo *BeginVeganBegun*, www.beginveganbegun.es; *Caldo de Cultivo*, www.caldodecultivo.wordpress.com; *Cocina de Nihacc*, www.cocinadenihacc.wordpress.com;

En cualquier caso, como ya se apuntó arriba, al pensar en todas estas cosas lo mejor es no olvidarse de los animales. Es cierto que dejar de dañar a los animales conlleva algunas dificultades. Pero también es cierto que esas dificultades son mínimas en comparación con lo que les toca padecer a los animales. Lo que les cuesta a los animales que les explotemos es muchísimo más que lo que nos cuesta a nosotros y nosotras dejar esa explotación. Optar otros sabores o vestirnos con otros materiales puede ser a veces algo costoso. Pero desde luego no es un coste nada alto si lo comparamos con ser víctima de las granjas, los mataderos y los demás lugares donde se explota a los animales.

Reacciones contra el veganismo que muestran que este va en la buena dirección

Por otra parte, junto a la desgana o vagancia a la hora de cambiar de modo de vida hay veces en los que un problema para la difusión del veganismo consiste en las reacciones hostiles a este. El simple hecho de que alguien adopte un modo de vida vegano muestra al resto que es posible vivir sin explotar a los animales. Esto es de gran utilidad a la hora de difundir el respeto por estos. Pero también despierta en ocasiones algunas suspicacias. ¿Por qué sucede esto? Porque les muestra a otras personas que ellos y ellas también podrían hacer lo mismo. Aun cuando los veganos y veganas no digan nada, su propia presencia pone de manifiesto que quienes están a su alrededor también podrían dejar de provocar la muerte de animales. Y hay gente que tiene mucha aversión a pensar que pueden estar haciendo algo mal y a cuestionarse su modo de vida.

Cocina vegana fácil, www.cocinaveganafacil.wordpress.com; *Cocina rica, sana y vegana*, www.cocinaricasanayvegana.blogspot.com.es; *Cocina Vegana*, www.cocina-vegana.blogspot.com.es; *CreatiVegan*, www.creativegan.net; *GastroCenicienta*, www.gastrocenicienta.blogspot.com.es; *Gastronomía Vegana*, www.gastronomiavegana.org; *Hiulit's Cuisine*, www.hiulitscuisine.com/es; *Kijimuna's Kitchen*, www.kijimunas-kitchen.net/es; *La Dimensión Vegana*, www.dimensionvegana.blogspot.com.es; *La Dolce Vita Vegana*, www.ladolcevita-vegana.blogspot.com.es; *La Olla Vegana*, www.laollavegana.blogspot.com.es; *Mi Vega Blog*, www.mivegablog.com; *Mireia Gimeno*, www.mireiagimeno.com; *Mostazay media*, www.mostazaymedia.blogspot.com.es; *Pipa de calabaza*, www.pipadecalabaza.wordpress.com; *Recetas veganas*, www.recetasveganas.blogspot.com.es; *Tot Vegan*, www.totvegan.com/blog; *Veganizando*, www.veganizando.wordpress.com; *Vega-Vegana*, www.vega-vegana.blogspot.com.es; *Vegspiration*, www.vdevegetarianismo.blogspot.com.es; *Vivencia Vegana*, www.vivenciavegana.blogspot.com.es.

Por ello, a estas personas la mera existencia de gente vegana les puede generar una incomodidad. Por supuesto, un modo de superar tal incomodidad pasa por enfrentarse a la realidad y plantearse el abandonar la explotación animal. Pero otra forma de actuar en casos así consiste simplemente en reafirmarse sin pararse a cuestionar nada. Esto es, en reafirmarse en la posición previamente mantenida sin pensar en ella. En hacer más hincapié en el especismo propio. Y en atacar a quienes son veganas y veganos con el fin de hacer aparecer su posición como ridícula, absurda, irrespetuosa, intolerante, etc. Esto se hace a veces incluso aunque las personas veganas no hayan dicho nada, ni hayan hecho nada más que no utilizar animales.

Es interesante fijarse aquí en que las reacciones de este tipo no ocurren si alguien no come un cierto producto por una cuestión de salud, por ejemplo. ¿Por qué hay quienes reaccionan así, pues, ante las personas veganas? Parece que, en el fondo, el motivo de esto no es otro que apartar de la propia mente la idea de que están equivocados o de que están haciendo algo mal. Sin embargo, dicha estrategia no consigue demostrar que eso sea así. Ridiculizar a alguien no supone rebatir sus argumentos. Y ridiculizar a alguien porque su conducta nos lleve a pensar en cómo vivir no supone que no sea adecuado pensar en cómo vivir. Lo que supone es que no somos capaces de hacerlo y que intentamos culpar a otros o a otras por ello, aunque la responsabilidad sea solo nuestra.

Por qué es necesario el fin de la explotación animal

Junto a la reacción consistente en atacar a las personas que son veganas existe otra que es distinta pero también relativamente común. Muchas veces quienes descubren que alguien no usa animales pasan a afirmar que los animales deben ser respetados, pero indicando que el uso de animales es justificable¹⁶⁵.

Esta reacción surge a menudo cuando tiene lugar algún debate sobre este tema. Pero también surgen, de nuevo, incluso en casos en los que quienes son veganos o veganas no han dicho nada sobre el tema. En situaciones así no es extraño que alguien, cuando descubre que otra persona es vegana, comience por su cuenta a hacer afirmaciones de este tipo. Como en el caso anterior, esta es una

¹⁶⁵ Véase por ejemplo Shapiro, L. S. (2000), *Applied Animal Ethics*, Albany: Delmar; Mosterin, J. (2014) *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Madrid: Alianza. Entre quienes han criticado esta posición están Francione, G. L. (1995) *Animals, Property and the Law*, Philadelphia: Temple University Press; Haynes, R. P. (2008) *Animal Welfare: Competing Conceptions And Their Ethical Implications*, Dordrecht: Springer.

reacción para autoafirmarse y protegerse de las críticas. Su objetivo es convencer al resto de que no actuamos mal aunque comamos animales. Y, sobre todo, también convencerse a él mismo o ella misma.

Hay muchas formas en las que esto se puede hacer. Una de las más comunes consiste en defender que la explotación de los animales no es en sí injustificada si se lleva a cabo de maneras que minimizan los daños que se causan a estos. Según esta posición, lo que tendríamos que hacer para actuar éticamente con los animales no tendría por qué ser necesariamente no comerlos, sino mejorar las condiciones en las que son criados y matados para que sufran lo menos posible en el proceso¹⁶⁶.

¿Qué se puede decir acerca de esto? Está claro que para los animales explotados padecer más sufrimiento es mucho peor que sufrir menos. Pero de nuevo, como en el caso de la tauromaquia, que algo sea incorrecto no quiere decir que otras cosas sean correctas. Como hemos visto antes, el consumo de animales no está justificado. Esto es así incluso aunque se haga ocasionando el mínimo sufrimiento posible a los animales. La razón para afirmar esto es doble. Consiste, en primer lugar, en que siempre se causa un cierto sufrimiento a los animales. En particular, en el caso de los peces es imposible matarlos sin ocasionarles una enorme cantidad de dolor. Y, en segundo lugar, en que al matarlos para ser comidos se les priva de su vida, y por lo tanto de toda posibilidad de tener experiencias positivas. Por este motivo al matarlos se les causa un daño, como también nos dañarían a nosotros y nosotras si nos matasen¹⁶⁷.

Ahora bien, por supuesto, es posible criar y matar a los animales de un modo que no les cause un sufrimiento mínimo, sino máximo. Ello es peor para los animales, pero eso no hace que su cría y muerte en condiciones menos horribles no les dañe también de un modo injustificable.

De hecho, si no fuese así, lo que sucedería es que cualquier modo terrible de explotar a los animales que les causase muchísimo sufrimiento sería aceptable. ¿Por qué? Pues porque podríamos concebir otro modo de explotar a los animales todavía más terrible que sería peor. Esto muestra que el hecho de que haya formas peores de explotar a los animales no hace que las formas menos duras de hacerlo sean justificables.

¹⁶⁶ Grandin, T. (2005) *Animals in Translation: Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*, New York: Scribner.

¹⁶⁷ Sobre esto véase Animal Ethics (2014) "Interest in Living", *Animal Ethics*, <http://www.animal-ethics.org/interest-living>.

En defensa de los animales

Lo que hemos visto hasta aquí pone de manifiesto algo que es necesario para que cesen los daños causados sistemáticamente a los animales no humanos: que dejemos de contribuir a la explotación animal. Además, hemos visto que al mostrar públicamente que no consumimos animales también difundimos que otras personas lo hagan. Esto se debe a que con nuestra actitud no solo dejamos de demandar que sean explotados y matados, sino que también estamos dando un ejemplo. Actuando así estamos mostrando que es perfectamente posible vivir sin explotar a los animales, y que es perfectamente posible respetar a los animales y darles la consideración que nos gustaría que nos diesen a nosotros y nosotras si estuviésemos en su lugar.

Ahora bien, además de esto hay mucho más que podemos hacer por los animales. Aunque dejemos de consumir animales, mientras haya otros y otras que lo hagan será necesario trabajar para ayudar a que se acabe su explotación. Por ello, es necesario trabajar para que la gente se dé cuenta de las consecuencias que tiene para los animales su discriminación. Esto es importante, no solo porque podemos dejar de explotarlos: también lo es porque, por otra parte, hay cosas que podemos hacer a su favor. Podemos darles nuestra ayuda.

Es posible que no solo cambiemos lo que comemos, vestimos, etc., sino que también empleemos nuestro tiempo en ayudar a que otra gente también dé ese paso. Esto es lo que han hecho ya millones de personas a lo largo de todo el mundo, que han pasado a defender a los animales. Sin duda la realidad en la que nos podemos encontrar puede variar mucho de un lugar a otro. Pero hay muchas formas en las que podemos actuar individualmente o, mejor aun, colaborar con otras personas con el fin de difundir el antiespecismo. Todos y todas podemos poner nuestro grano de arena. Y con ello, paso a paso, es como se logra ir avanzando para que más gente rechace el especismo. De nuevo, el esfuerzo que esto pueda suponer por nuestra parte es mucho menor que el daño que sufren los animales. Eso anima a dejar la comodidad y el egoísmo de lado para lograr esos avances para los animales. Una vez más, esto es lo que parece más justo, porque si estuviésemos en el lugar de los animales que necesitan nuestra ayuda querríamos que nos ayudasen. Y es importante pensar que los avances que podemos conseguir no son tan difíciles de lograr: se consiguen, de hecho, cada vez que otras personas toman consciencia de la situación de discriminación de los animales, y cada vez que dan el paso a un modo de vida sin explotarlos.

Ayudando a quienes lo necesitan

Una vez dejamos de lado el especismo, la cuestión ya no es solo dejar de dañar a los animales, sino dejar de discriminarlos es general. Y, como ya hemos visto, ello supone pasar también a darles nuestra ayuda cuando lo necesitan. Hay muchas situaciones en las que es posible hacer esto. De este modo, el rechazo del especismo va más allá del rechazo de la explotación animal.

¿Cómo puede ser esto? Es sencillo. Mucha gente piensa que cuando no son explotados por los seres humanos los animales viven unas vidas excelentes. Pero la realidad es que, al igual que nosotras y nosotros, ellos también sufren por toda una serie de causas naturales: padecen enfermedades, mueren de hambre y sed, sufren y mueren debido a condiciones climáticas adversas, padecen accidentes, son matados por desastres naturales, se ven afectados por parásitos, etc¹⁶⁸. Y en muchas de estas situaciones darles nuestra ayuda está al alcance de nuestra mano. ¿Deberíamos hacerlo, o hemos de darles la espalda y dejarlos a su suerte?

Ayudar a los animales que lo necesitan es positivo para ellos. Pero es algo que se rechaza desde posiciones de tipo ecologista porque estas sostienen que hacerlo no es natural¹⁶⁹. Según este punto de vista, si lo natural es que un animal muera en la naturaleza entonces debe morir. ¿Cómo podemos reflexionar sobre si tales posiciones son aceptables o no? Pues podemos pensar qué nos parece correcto cuando se trata de seres humanos. La mayoría entendemos que ayudar a los y las demás es lo adecuado. Lo que sea o no natural no es relevante: lo importante es que necesitan nuestra ayuda. Pero entonces, si pensamos esto en el caso de los seres humanos, ¿qué razón hay para no pensar lo mismo en el caso de los demás animales? Si rechazamos el especismo no hay motivo para que no ayudemos a los animales no humanos. (Por otra parte, desde posiciones ecologistas también se sostiene que en ocasiones hay que matar a animales que viven en la naturaleza para mantener ciertos

¹⁶⁸ Véase sobre esto Horta, O. (2011) “La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 57-75, <http://dspace.usc.es/bitstream/10347/7395/1/59-77.pdf>; Ng, Y.-K. (1995) “Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering”, *Biology and Philosophy*, 10, 255-85; Tomasik, B. (2014 [2009]) “The Importance of Wild-Animal Suffering”, *Essays on Reducing Suffering*, <http://foundational-research.org/publications/importance-of-wild-animal-suffering/>.

¹⁶⁹ Torres Aldave, M. (2011) “De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?” *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 77-98, <https://dspace.usc.es/bitstream/10347/7397/3/79-100.pdf>; Sözmen, B. I. (2013) “Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16, 1075-88.

equilibrios naturales, lo cual desde un punto de vista respetuoso con los animales no puede ser aceptado)¹⁷⁰.

Lo que esto ilustra es el cambio de paradigma que supone el rechazo del especismo. Este no supone solo respetar a los animales algo más de lo que lo hacemos. Supone cambiar por completo la forma en la que nos relacionamos con ellos. En lugar de hacerlo dañándolos, podemos hacerlo interviniendo en su favor, como nos gustaría que lo hiciesen los demás en nuestro lugar.

Sin duda hay muchos casos en los que no podemos hacer nada ante los daños que padecen los animales, o incluso en los que nuestra acción puede tener efectos negativos si no está muy bien calculada. Sin embargo, hay muchas otras situaciones en las que esto no es así. Hay a menudo circunstancias en las que sí resulta posible actuar a favor de los animales con éxito. De hecho, en muchos casos se actúa ya en ciertas formas que son positivas para los animales, aunque ello no se hace por el bien de los animales, sino con otros fines. Ello ocurre, por ejemplo, cuando se les vacuna para que no contraigan enfermedades que puedan contagiar a los seres humanos, o cuando en ciertas zonas se les proporciona comida para evitar que mueran de hambre¹⁷¹.

¹⁷⁰ Esto pasa, por ejemplo, cuando se considera que la población de ciertos animales ha crecido mucho y se actúa ante esto matando a muchos de estos animales, en lugar de buscar otras soluciones (como se haría si fuese seres humanos). Todo esto lo explica de forma detallada en Faria, C. (2014) “Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos”, *Viento Sur*, 125, 67-76, http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS125_C_Faria_Muerte_entre_flores.pdf. Véase también Shelton, J.-A. “Killing Animals that Don’t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration”, *Between the Species*, 13/4, 1-21, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3>.

¹⁷¹ La vacunación de animales en el mundo salvaje se ha llevado a cabo desde hace décadas para evitar que contraigan distintas enfermedades. Véase Steck, F. et al. (1982) “Oral Immunization of Foxes against Rabies. Laboratory and Field Studies”, *Comparative Immunology, Microbiology and Infectious Diseases*, 5, 165-71; Robbins, A. H. et al. (1998) “Prevention of the Spread of Rabies to Wildlife by Oral Vaccination of Raccoons in Massachusetts”, *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 213, 1407-12; Torres, E. (2012) “Should We Vaccinate Wild Apes?”, *Global Animal*, February 16, <http://www.globalanimal.org/2012/02/16/should-we-vaccinate-wild-apes/66511/>; He, T. (2010) “1,989 Peacocks Vaccinated in Yunnan Wild Animal Park”, *Kunming*, http://en.kunming.cn/index/content/2010-11/26/content_2351157.htm; Garrido, J. M. et al. (2011) “Protection against Tuberculosis in Eurasian Wild Boar Vaccinated with Heat-Inactivated Mycobacterium bovis”, *PloS ONE*, 6, 1-10, <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0024905>. En cuanto a proporcionar alimentos a animales en épocas de hambre, esto se ha hecho sobre todo en el caso de animales en parques nacionales en los que hay un interés porque esos animales no mueran entre otros motivos debido a que atraen turistas CVB News (2012) “Forest Officials Arranging Food for Wild Animals in Jammu and Kashmir”, https://www.youtube.com/watch?v=fshd_WXDJJY. Aunque ello se haga para beneficio humano, lo que nos muestra es que es totalmente factible hacerlo (pues, de hecho, ya se está haciendo a día de hoy). Por lo

Conclusión: un paso hacia un mundo mejor

En definitiva, hemos visto hasta aquí que tenemos razones de peso para comenzar a respetar a los animales y dejar de discriminarlos. Estas son razones de justicia. Discriminar a los animales es injusto porque quienes lo hacen no querrían recibir ellos mismos o ellas mismas el mismo trato. Hemos visto que no hay ninguna razón que justifique tal actitud¹⁷².

Por lo tanto, actuar de forma justa hacia los animales de especies distintas implica respetarlos. Ello supone dejar de explotarlos, algo que a primera vista nos puede dar la impresión de ser muy difícil pero que en la práctica es más sencillo de lo que parece. Sin duda requiere algo de voluntad y enfrentarse a ciertos obstáculos, pero es algo perfectamente asequible. No requiere ningún esfuerzo heroico o sobrehumano, sino que está al alcance de la mano. Y, lo que es lo más importante, para los animales es un paso crucial.

Por otra parte, hemos visto también que dejar de discriminar a los animales también implica intervenir a su favor cuando podemos hacerlo. Es posible hacer esto tanto cuando los seres humanos son responsables de los daños que padecen los animales como cuando no lo son. Hay circunstancias muy diversas en las que es perfectamente posible ayudar a los animales cuando estos sufren y mueren por causas naturales. Y, por otra parte, también está claro que podemos ayudar a los animales de otro modo: haciendo activismo en su defensa. Ello es algo que ya están haciendo en todo el mundo miles y miles de personas, que han dado lugar a un movimiento a favor de los animales y en contra de su discriminación, el especismo.

Está en nuestra mano ser también parte de todo esto y cambiar con nuestra ayuda la suerte que padecen los animales. Está en nuestra mano dar el paso para dejar de ser causante de su explotación y, en lugar de esto, comenzar a aportar nuestro grano de arena en su defensa. Hay mucho que podemos hacer para que el mundo sea un lugar mejor, lo cual incluye también a los demás animales. Podemos comenzar hoy mismo.

tanto, podría hacerse en beneficio de los propios animales. De hecho, también en otros casos se ayuda a los animales simplemente por su propio bien, véase por ejemplo Vorstenbosch, J. & Brom, F. W. A. (2003) "To Act or Not to Act? Sheltering Animals from the Wild: A Pluralistic Account of a Conflict between Animal and Environmental Ethics", *Ethics, Place and Environment*, 6, 13-26

¹⁷² Sobre esto puede verse Animal Ethics (2014), "The Argument from Impartiality", *Animal Ethics*, <http://www.animal-ethics.org/argument-impartiality>.

Bibliografía

- Allen, C. & Bekoff, M. (1997) *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, Cambridge: MIT Press
- Carruthers, P. (1995 [1992]) *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*, Cambridge: Cambridge University Press (título original: *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press).
- CVB News (2012) “Forest Officials Arranging Food for Wild Animals in Jammu and Kashmir”, https://www.youtube.com/watch?v=fshd_WXDJJY.
- Dorado, D. (2010) “La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada”, *Télos*, 17, 47-63, <http://www.usc.es/revistas/index.php/telos/article/view/282/248>.
- Dorado, D. (2014) “La consideración moral de los animales: Jesús Mosterín y la tauromaquia”, *Daímon: Revista de Filosofía*, 51, 167-74, <http://revistas.um.es/daimon/article/view/150521/157831>.
- FAO—Food and Agriculture Organization of the United Nations (2013) “Livestock Primary”, *FAO Statistical Database*, <http://faostat.fao.org/site/569/default.aspx#ancor>; Mood, A. & Brooke, P. (2010) “Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year”, *Fishcount.org.uk*, <http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>; Mood, A. & Brooke, P. (2012) “Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year”, *Fishcount.org.uk*, <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf>.
- Faria, C. (2014) “Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos”, *Viento Sur*, 125, 67-76, http://www.vientosur.info/IMG/pdf/Vs125_C_Faria_Muerte_entre_flores.pdf.
- Ferry, L. (1994 [1992]) *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Barcelona: Tusquets (título original: *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris: Grasset).
- Francione, G. L. (1995) *Animals, Property and the Law*, Philadelphia: Temple University Press.
- Grandin, T. (2005) *Animals in Translation: Using the Mysteries of Autism to Decode Animal Behavior*, New York: Scribner.
- Haynes, R. P. (2008) *Animal Welfare: Competing Conceptions And Their Ethical Implications*, Dordrecht: Springer.
- Horta, O. (2008) “Términos básicos para el análisis del especismo”, en González, M. I.; Riechmann, J.; Rodríguez Carreño, J. & Tafalla, M. (coords.) *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid: Los libros de la catarata.

- Horta, O. (2010) “El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Parte 1: la relevancia moral de los contraejemplos a las defensas del antropocentrismo” y “Parte 2: consideración honoraria y evaluación general del argumento”, *Astrolabio: Revista Internacional de Filosofía*, 10, 55-84, http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos10/articulo_horta1.pdf y 85-104, http://www.ub.edu/astrolabio/Articulos10/articulo_horta2.pdf.
- Horta, O. (2011) “La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 57-75, <http://dspace.usc.es/bitstream/10347/7395/1/59-77.pdf>
- Joy, M. (2013 [2011]) *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*, Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés (título original: *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*, Newburyport: Conari Press).
- Leahy, M. P. T. (1991) *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, London: Routledge.
- Mather, J. A. (2001) “Animal Suffering: An Invertebrate Perspective”, *Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4, 151-56.
- McMahan, J. (2008) “Eating Animals the Nice Way”, *Daedalus*, 137, 66-76, http://philosophy.rutgers.edu/dmdocuments/Eating_Animals_the_Nice_Way.pdf.
- Mosterin, J. (2010) *A favor de los toros*, Pamplona: Laetoli
- Mosterin, J. (2014) *El triunfo de la compasión: nuestra relación con los otros animales*, Madrid: Alianza.
- Narveson, J. (1987) “On a Case for Animal Rights”, *The Monist*, 70, 31-49.
- Ng, Y.-K. (1995) “Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering”, *Biology and Philosophy*, 10, 255-85; Tomasik, B. (2014 [2009]) “The Importance of Wild-Animal Suffering”, *Essays on Reducing Suffering*, <http://foundational-research.org/publications/importance-of-wild-animal-suffering/>.
- Robbins, A. H. et al. (1998) “Prevention of the Spread of Rabies to Wildlife by Oral Vaccination of Raccoons in Massachusetts”, *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 213, 1407-12
- Ryder, R. D. (2010 [1970]) “Speciesism: The Original Leaflet”, *Critical Society*, 2, 1-2.
- Shapiro, L. S. (2000), *Applied Animal Ethics*, Albany: Delmar.
- Shelton, J.-A. “Killing Animals that Don’t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration”, *Between the Species*, 13/4, 1-21, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/voll3/iss4/3>.

- Singer, P. (2011 [1975]) *Liberación animal*, Madrid: Taurus (título original: *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975)
- Smith, J. A. (1991) “A Question of Pain in Invertebrates”, *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, 33, 25-32, <http://ilarjournal.oxfordjournals.org/content/33/1-2/25.full.pdf+html>
- Torres Aldave, M. (2011) “De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?” *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 77-98, <https://dspace.usc.es/bitstream/10347/7397/3/79-100.pdf>; Sözmen, B. I. (2013) “Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 16, 1075-88.
- Torres, E. (2012) “Should We Vaccinate Wild Apes?”, *Global Animal*, February 16, <http://www.globalanimal.org/2012/02/16/should-we-vaccinate-wild-apes/66511/>; He, T. (2010) “1989 Peacocks Vaccinated in Yunnan Wild Animal Park”, *Kunming*, http://en.kunming.cn/index/content/2010-11/26/content_2351157.htm; Garrido, J. M. et al. (2011) “Protection against Tuberculosis in Eurasian Wild Boar Vaccinated with Heat-Inactivated *Mycobacterium bovis*”, *PloS ONE*, 6, 1-10, <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0024905>.
- Véase Steck, F. et al. (1982) “Oral Immunization of Foxes against Rabies. Laboratory and Field Studies”, *Comparative Immunology, Microbiology and Infectious Diseases*, 5, 165-71.
- Vorstenbosch, J. & Brom, F. W. A. (2003) “To Act or Not to Act? Sheltering Animals from the Wild: A Pluralistic Account of a Conflict between Animal and Environmental Ethics”, *Ethics, Place and Environment*, 6, 13-26.

Igualdad, prioridad y animales no humanos

Catia Faria

1. Introducción

Se asume habitualmente que a los seres humanos se les debe dar una consideración moral preferente, cuando no una prioridad absoluta, sobre los miembros de otras especies. Esta idea ha prevalecido de manera general en el debate moral y político. Con todo, también ha sido disputada desde diferentes perspectivas normativas. Consideremos, por ejemplo, la teoría de los derechos. Como es sabido, Tom Regan (1983) ha defendido que todo individuo que es sujeto de una vida tiene valor intrínseco, con lo que satisface una condición suficiente para la plena consideración moral. Otras teóricas y teóricos han sostenido que a los animales deben serles reconocidos derechos sobre la base de otras perspectivas, como la kantiana, tal y como lo ha defendido Christine Korsgaard (2005), o la contractualista, como lo ha hecho Mark Rowlands (1998).

El antropocentrismo ha sido igualmente disputado desde las teorías basadas en el carácter. Por ejemplo, Stephen Clark (1977) ha argumentado que difícilmente puede alguien ser un agente moral virtuoso si desconsidera los intereses de ciertos individuos, bien por la especie a la que pertenecen, o bien por otras características que consideraríamos irrelevantes cuando se trata de actuar hacia los miembros de nuestra propia especie. Y lo mismo se ha afirmado desde la ética del cuidado. Teóricas como Josephine Donovan (2007) han argumentado que alguien no puede ser una agente cuidadora (“caring agent”) si ignora la grave situación en la que se encuentran los animales no humanos.

Además, el antropocentrismo ha sido también cuestionado desde otras teorías que atribuyen plena consideración a los animales no humanos basándose en su capacidad para tener experiencias positivas (disfrute) y negativas (sufrimiento). Esto es algo que ha sido extensamente defendido por utilitaristas como Peter Singer (2002, 2010). Pero esta posición ha recibido también el apoyo de autoras, como Martha

Nussbaum (2006), que sostienen una perspectiva distinta, centrada en el desarrollo de las propias capacidades del individuo.

En este texto argumentaré que desde una perspectiva igualitarista y prioritarista es también posible defender la consideración moral plena de los animales no humanos. Examinaré las implicaciones que estos enfoques tienen para la consideración de los animales no humanos. En primer lugar, definiré qué son el igualitarismo y el prioritarismo y derivaré de ellos una tesis normativa común que permita distinguir ambas teorías de otras aproximaciones normativas. La llamaré la “tesis igualitarista amplia”. En segundo lugar, analizaré las implicaciones que esta tesis tiene para la consideración de los animales no humanos, y evaluaré las consecuencias que la exclusión de éstos tiene para la teoría igualitarista. Finalmente, abordaré algunas de las implicaciones aparentemente contraintuitivas de sostener un igualitarismo consistente. Concluiré que se sigue necesariamente del igualitarismo la consideración plena de los animales no humanos, a pesar de las arraigadas actitudes especistas que sugieren lo contrario.

2. Igualitarismo y prioritarismo

El igualitarismo y prioritarismo son dos posiciones normativas según las cuales:

(I) *Debemos actuar con el fin de aumentar la igualdad entre los individuos que puedan ser afectados por nuestra acción o debemos actuar con el fin de reducir la desigualdad entre los individuos que puedan ser afectados por nuestra acción.*

(P) *Debemos actuar con el fin de asignar los mayores beneficios a los individuos en situación peor que puedan ser afectados por nuestra acción.*

Para ejemplificar lo que estas posiciones implican, consideremos el caso siguiente:

Primera misión. Supongamos que vamos en una misión a África para trabajar en un orfanato. Allí hay dos grupos de niñas A y B. A son niñas sanas y razonablemente felices que viven en condiciones materiales modestas. B son niñas que viven en las mismas condiciones materiales, aunque sufren de una enfermedad debilitante. Tienen vidas que vale la pena vivir, pero experimentan niveles de bienestar inferiores a los de las niñas del grupo A. Disponemos de una cantidad limitada de dinero con que mejorar la situación de estas niñas. Así, tenemos que decidirnos entre una de dos

situaciones posibles: (S1) usar el dinero para comprar el tratamiento médico que las niñas del grupo B necesitan; o (S2) usar el dinero para hacer mejoras en la escuela a que asisten las niñas del grupo A. El resultado que es esperable alcanzar en cada caso puede describirse del modo siguiente:

(S1): A: 200; B: 100

(S2): A: 300; B: 50

Si nuestro objetivo fuera maximizar la cantidad agregada total de bienestar de A y B, es obvio que deberíamos escoger S2 (pues genera un total de 350). Eso es, claramente, lo que un o una utilitarista haría. Obrar de otro modo sería moralmente incorrecto ya que, de acuerdo con esa teoría, S1 (300) no es el mejor estado de cosas posible.

Sin embargo, muchas personas estarían en desacuerdo con el utilitarismo respecto a escoger S2. Ello se debe a que creen que, a la hora de decidir qué debemos hacer, no es suficiente con perseguir la maximización de la suma total del valor recibido por cada uno de los individuos. Se entiende de forma común que también deberíamos tener en cuenta cómo está distribuido ese valor entre los diferentes individuos que son afectados por nuestras acciones. Así, un aspecto relevante, a tomar en consideración, consiste en el hecho de que en B están peor que en A. O, en otras palabras, que el valor está distribuido de forma desigual entre A y B, de modo que en B están peor que en A. De acuerdo con ello, hay quien sostendría que lo moralmente correcto es escoger S1 en vez de S2, en la medida en que ello supondría una mejor distribución del valor entre A y B. Diferentes posiciones definen de forma distinta lo que constituye una distribución mejor, con lo que sus razones para escoger S1 en vez de S2 pueden variar. Aquí consideraré las siguientes razones:

(i) S1 reduce la desigualdad entre A y B respecto de S2 (lo que la hace mejor para el igualitarismo).

Y,

(ii) S1 asigna mayores beneficios a los que están peor, B, que S2 (lo que la hace mejor para el prioritarismo).

Al introducir nuevas variables en el cálculo distributivo, las respuestas que nos dan el igualitarismo y el prioritarismo difieren de la ofrecida por el utilitarismo. Aunque en la práctica ello haga que lo prescrito por el prioritarismo suela coincidir

con lo prescrito por el igualitarismo, existen, no obstante, diferencias entre estas dos posiciones¹⁷³. En lo que respecta al igualitarismo, entre las razones para sostener (i) podría decirse que la desigualdad es mala en sí misma y que, así, cuando perseguimos la igualdad estamos persiguiendo un mejor estado de cosas. O podría sostenerse, de manera distinta, que la desigualdad no es mala en sí misma, aunque deberíamos promover la igualdad por diferentes razones morales. Podría considerarse, por ejemplo, que no hay razón para que individuos diferentes no tengan acceso a porciones iguales de lo bueno. De este modo, debemos escoger S1 porque en esta situación la distribución es mucho más igual que en S2¹⁷⁴.

El prioritarismo, sin embargo, no toma posición alguna en relación con la igualdad. Sostiene únicamente que, al decidir qué hacer, debemos dar un peso adicional (esto es, prioridad) a los intereses de quienes están peor. Para simplificar, asumiré que los intereses de un individuo se refieren a su bienestar. La idea tras ello es que cuanto más bajo es el nivel de bienestar de un individuo, más valioso es mejorar su situación. Así, cuanto más bajo es el bienestar, más fuertes son las razones para beneficiar. Se sigue pues, que debemos actuar con el fin de maximizar los beneficios de los individuos que están peor.

Para el prioritarismo lo valioso no es cuán igualmente distribuido entre los individuos se halla el valor, sino cuál es su situación individual, sin efectuar comparaciones interpersonales de bienestar. Sin embargo, puesto que siempre recomienda ayudar a quienes están peor, en la práctica, reducir la desigualdad suele ser precisamente la forma de mejorar la situación de estos individuos. Dado que en B están

¹⁷³ Esto sucede, en particular, en relación con cómo el igualitarismo y el prioritarismo se pueden defender de la conocida como objeción de la igualdad a la baja. La objeción consiste en afirmar que si una distribución de valor más igualitaria hace en sí que una situación sea mejor que una donde la distribución de valor sea menos igualitaria, entonces una situación donde haya más igualdad pero menos bienestar es siempre mejor que una situación donde haya más bienestar pero menos igualdad. Y esto, se concluye, parece ser altamente inaceptable. Para ver, en la práctica, en qué consistiría el compromiso con tal escenario, ver nota 2. Para un análisis certero del compromiso del igualitarismo respecto de situaciones de igualdad a la baja ver Temkin (1993) y Horta (2010a).

¹⁷⁴ Es importante percatarse de que un “igualitarista puro” se comprometería con (i) incluso si (i) implicara que A y B estuvieran en una situación igualmente mala. Esto es, la situación hipotética S3 en la que A: 50; B: 50 sería todavía preferible a S2. Sin embargo, en la práctica, no conozco a ningún igualitarista que no rechace esta conclusión. Los y las autoras igualitaristas sostienen una posición mixta que incorpora tanto el valor de la igualdad como el del bienestar agregado total, de forma que otorgan peso a ambos valores al decidir qué hacer. Así, podría decirse que aunque S3 fuera mejor que S2 en términos de igualdad, puesto que es mucho peor en términos de bienestar total, entonces S3 sería peor, habida cuenta de todo, que S2.

peor en comparación con A y que S1 beneficia más a B que S2, lo moralmente correcto es escoger S1.

Así, a pesar de sus diferencias, tanto igualitarismo como prioritarismo están comprometidos con lo que podríamos llamar la “tesis igualitarista amplia”:

(IA) *Debemos llevar a cabo la distribución más igual de recursos entre individuos (o grupos de individuos) tal que quienes están peor se vean afectados para mejor*¹⁷⁵.

De aquí en adelante emplearé el término “igualitarismo” para designar tanto al igualitarismo como al prioritarismo. Examinaré a continuación las implicaciones respecto a la consideración de los animales no humanos que se siguen de aceptar el igualitarismo.

3. Las implicaciones del igualitarismo para la consideración de los animales no humanos

Consideremos la variante siguiente del caso anterior.

Segunda misión. Supongamos que vamos a África en una misión parecida, aunque esta vez nuestro trabajo estará dedicado a ayudar a chimpancés. Llegamos a un centro donde hay dos grupos de chimpancés: C, aquellos que viven con los seres humanos dentro de las instalaciones, y D, aquellos que viven fuera de ellas en la naturaleza. Por falta de financiación, los chimpancés de C, aunque son alimentados de forma adecuada y reciben la atención médica debida, no viven en condiciones materiales óptimas, con lo que en ocasiones se aburren. Los de D deben enfrentarse a las muy duras condiciones de vida que son habituales en la naturaleza y padecen una enfermedad

¹⁷⁵ A no ser que los niveles de bienestar esperables si mejora la situación del grupo de los que están peor no sean lo suficientemente elevados al ser comparados imparcialmente con los niveles de bienestar esperables de mejorar la situación de otro grupo de los que están peor (incluso si no son los que están peor *de todos*, o peor en términos absolutos). Por ejemplo, supongamos que tenemos tres grupos de individuos: G1 (100 individuos con 100 unidades de bienestar), G2 (1 millón de individuos con 10) y G3 (1 individuo con 9). Imaginemos que podemos, o bien (i) mejorar a G2 hasta 20, o bien (ii) mejorar a G3 hasta 10. En la medida en que en (i) se produce la mayor reducción de igualdad, igualitarismo y prioritarismo (ponderado) prescribirían que ello es lo que debemos llevar a cabo, aunque un prioritarismo que apele al principio del *leximin* (que da prioridad total siempre a quien está peor) prescribiría que G3 sería la mejor opción.

infecciosa debilitante. A causa de ello, sus niveles de bienestar son mucho menores que los experimentados por los chimpancés de C. De nuevo, disponemos de una cantidad limitada de dinero y sólo hay dos cursos de acción posibles: (S4) usar el dinero para comprar antibióticos y vacunas para los chimpancés de D; o (S5) usarlo para comprar juguetes para los animales de C. El resultado esperable sería, así, del siguiente modo:

(S4): C: 200; D: 100

(S5): C: 300; D: 50

Parece que (a menos que hubiéramos rechazado que S1 fuera la mejor situación posible en *Primera misión*), deberíamos actuar de modo a realizar S4, y por las mismas razones que fueron presentadas en la sección anterior. S5 aumenta la desigualdad entre los chimpancés (o beneficia a los que ya están mejor), mientras que S4 aumenta la igualdad (o beneficia a los que están peor). En otras palabras, si somos igualitaristas, dados los dos grupos de chimpancés, debemos llevar a cabo entre ellos la distribución más igual posible de bienestar.

La razón por la cual nos resulta sencillo percibir el caso de *Segunda misión* en términos igualitaristas es que reconocemos que los animales no humanos también poseen un bienestar propio. Lo que hace eso posible es su capacidad para experimentar el mundo de formas negativas (sufrimiento) y positivas (disfrute). De este modo, las consideraciones sobre distribución de bienestar también les son aplicables. El igualitarismo, pues, implica lo siguiente:

- (i) Igualdad/prioridad son aplicables a todo ser que pueda poseer un bienestar propio;
- (ii) Todo ser sintiente posee un bienestar propio;
- (iv) Por tanto, igualdad/prioridad son aplicables a todos los animales no humanos sintientes.

Cualquier intento de rebatir esta implicación apelando a características distintas de la capacidad de los individuos para poseer bienestar experiencial (por ejemplo, capacidades cognitivas superiores), constituirá una instancia de especismo (véase Horta, 2010a). No estaría justificado realizar tal apelación en la medida en que sólo la capacidad para tener experiencias positivas y negativas es determinante para la consideración del bienestar de un individuo. Puesto que esta capacidad no es exclusiva de los seres humanos, si el igualitarismo ha de ser consistente, debe implicar necesariamente el antiespecismo.

Ahora bien, es necesario hacer una consideración ulterior acerca de las implicaciones del igualitarismo para con la consideración de los animales no humanos.

Consideremos una ligera modificación del caso anterior:

Tercera misión. Vamos en misión a África y descubrimos que nuestro trabajo estará dedicado a ayudar a uno de dos grupos, a elección nuestra: o bien las niñas del orfanato, o bien los chimpancés que viven en la naturaleza. Sólo estos últimos padecen una enfermedad debilitante. Las niñas están sanas, aunque continúan viviendo en condiciones materiales modestas. Seguimos disponiendo de una cantidad reducida de dinero, que sólo podemos emplear para mejorar la situación de uno de esos grupos: E, que ahora incluye a todas las niñas del orfanato; o F, los chimpancés enfermos, cuyo número es igual al de niñas. Sólo existen dos situaciones posibles: (S6) usar el dinero para comprar antibióticos y vacunas para los chimpancés; o (S7) usar el dinero para mejorar las instalaciones de la escuela del orfanato. De nuevo, el resultado esperable puede ser representado del modo siguiente:

(S6): E: 200; F:100

(S7): E: 300; F:50

Si (como implica el igualitarismo) rechazamos el especismo, es obvio que debemos escoger S6. Las razones deberían ser evidentes. El bienestar humano y el no humano deben ser igualmente considerados, de forma que debemos llevar a cabo la distribución de bienestar más igual entre individuos, con independencia de la especie a la que pertenezcan. En este caso, quienes están peor son claramente los chimpancés enfermos, que padecen la enfermedad debilitante. Las niñas humanas tienen vidas saludables y razonablemente felices, lo que les convierte en los que están mejor. Así, lo moralmente correcto es realizar S6. Obrar de otro modo favorecería a los individuos que ya están mejor. De esta manera, el igualitarismo implica que debemos aumentar el bienestar de los animales no humanos en vez del bienestar de los seres humanos si se da el caso de que, en el escenario en cuestión, los animales no humanos son quienes están peor.

4. Una objeción: la “Conclusión Problemática”

Muchas autoras y autores no han logrado ver las implicaciones del igualitarismo respecto de la consideración de los animales no humanos (entre las excepciones a la norma se cuentan Persson, 1993; Holtug, 2007; Vallentyne, 2004; y Horta 2010b). No obstante, hay quien sí ha reconocido que el igualitarismo prescribe que una cantidad significativa de recursos debería ser desplazada de la mayoría de seres humanos hacia los no humanos. Ello, sin embargo, no equivale estrictamente a que tales implicaciones hayan sido completamente aceptadas. Peter Vallentyne,

en su influyente artículo “Of Mice and Men: Equality and Animals” (Vallentyne, 2004), sostiene que sería muy contraintuitivo defender esta implicación, a la que ha llamado la “Conclusión Problemática”. Sugiere, por el contrario, que deberíamos pensar en alguna forma de hacer del igualitarismo una posición menos exigente en relación con nuestras obligaciones para con los restantes animales.

La solución de Vallentyne es un tipo de igualitarismo en el que la igualdad es relativa al estatus moral (“moral standing”), de modo que:

- (i) La igualdad es aplicable tanto a animales sintientes humanos como no humanos (esto es, a todos los que pueden tener bienestar);
- (ii) Una menor capacidad para el bienestar implica un estatus moral inferior;
- (iii) La mayoría de los animales no humanos no están peor que la mayoría de animales humanos porque tienen una menor capacidad para el bienestar (y, así, un estatus moral inferior);
- (iv) Por tanto, no se sigue ningún desplazamiento significativo de recursos de la mayoría de animales humanos hacia la mayoría de animales no humanos.

Sin embargo, como Nils Holtug (2007) ha señalado, la teoría de Vallentyne presenta serios problemas. Como se verá, estos problemas no son sólo un mal augurio para la posición de Vallentyne, sino también, más generalmente, para todo “igualitarismo” especista¹⁷⁶.

Si aceptáramos la solución que Vallentyne ofrece para la “Conclusión Problemática”, el bienestar humano sería siempre favorecido por encima del bienestar no humano. Ello nos conduciría a escenarios difícilmente aceptables desde una perspectiva igualitarista, como se muestra más abajo en la tabla 1.

¹⁷⁶ Para hablar con más precisión, si el igualitarismo implica la consideración de los animales no humanos, entonces es imposible ser igualitarista en serio y no considerar plenamente a los animales no humanos. Así, no puede existir algo así como un “igualitarismo especista” consistente. Empleo esta expresión como atajo para referirme a cualquier posición que intente combinar la tesis igualitarista amplia con el antropocentrismo moral.

Tabla I – Escenarios desigualitarios

	C - Pequeño aumento en bienestar no humano	D - Gran aumento en bienestar no humano	E - Pequeño aumento en bienestar de no humanos con capacidades superiores (alienígenas)
A - Pequeño aumento en bienestar humano	A es mejor que C	A es mejor que D	A es peor que E
B - Gran aumento en bienestar humano	B es mejor que C	B es mejor que D	B es peor que E

Consideremos (A)-(B). Siempre se favorecería un ligero aumento en el bienestar humano por encima de un gran aumento en el bienestar no humano ya que, de acuerdo con Vallentyne, de una menor capacidad para el bienestar se sigue un estatus moral de grado inferior. Puesto que la igualdad (o la prioridad) ha de ser relativa al estatus moral, un pequeño beneficio a un individuo con alto bienestar, pero también de elevado estatus moral, posee mayor peso que un beneficio enorme a un individuo de bajo bienestar, pero con un estatus moral reducido. Sin embargo, esto parece implausible tanto respecto a la consideración de seres humanos como respecto a la de no humanos.

En primer lugar, hay personas (entre ellas, ciertamente, las igualitaristas) que jamás aceptarían que una situación en la que se satisfagan intereses triviales de seres humanos (por ejemplo, cada ciudadana y ciudadano tiene un televisor nuevo) sea mejor que una situación alternativa en la que se satisfagan los intereses fundamentales de los animales no humanos (por ejemplo, cada perro callejero tiene espacio en un refugio y está a salvo de que lo maten). Es posible observar esto claramente, dado que esta implicación se aplica también al caso humano. Por ejemplo, un gran aumento en el bienestar de seres humanos que debido a alguna discapacidad o a algún tipo de enfermedad poseen baja capacidad para el bienestar (y, por ello, según el criterio de Vallentyne, un estatus moral inferior) sería desplazado por pequeños aumentos en el bienestar de seres humanos con capacidades normales que estuvieran *mucho mejor*. Esto sería claramente incompatible con la posición dominante entre igualitaristas, de acuerdo con la cual los seres

humanos con discapacidades deberían tener prioridad sobre los humanos que no padecen tal condición.

En segundo lugar, la implicación es aplicable *de arriba abajo*. Consideremos (B)-(E). Esto es, imaginemos una especie alienígena con una súper-capacidad para el bienestar, mucho mayor que la capacidad humana. Imaginemos, además, que tiene lugar un conflicto de intereses acerca de, por ejemplo, los recursos naturales de la Tierra. Aunque pudiéramos necesitar esos recursos más que los y las alienígenas (podemos suponer que obtener nuestros recursos les entretiene), deberíamos no obstante transferírseles a ellos, dada su mayor capacidad para el bienestar (y, por tanto, su estatus moral superior). Sin embargo, esto resultaría ciertamente inaceptable para la mayoría de nosotras.

Finalmente, si consideramos niveles negativos de bienestar, ello también nos lleva a aceptar una situación en la que una gran cantidad de sufrimiento padecido por no humanos con bajo nivel de bienestar es siempre mejor que una pequeña cantidad de sufrimiento infligida a humanos con alto nivel de bienestar. Sin embargo, esto no estaría justificado. En este caso particular poseer capacidades superiores no haría que los intereses humanos en cuestión tuvieran mayor entidad, ya que la intensidad del sufrimiento padecido por los humanos sería menor.

Todos estos escenarios desembocan en que los intereses de los individuos con menores niveles de bienestar son sacrificados en aras del bienestar de los individuos mejor dotados. Esto no puede ser aceptable desde una perspectiva igualitarista. Si Vallentyne no logra deshacerse con éxito de forma plausible de la “Conclusión Problemática”, parece que sí debemos comprometernos con un desplazamiento significativo de recursos (o bienestar) de humanos hacia animales no humanos. El igualitarismo no puede, así, excluir de forma consistente a los animales no humanos sin abandonar el igualitarismo mismo.

Alguien podría insistir en la idea de que tal desplazamiento de recursos de humanos hacia no humanos va contra algunas de nuestras intuiciones morales básicas, que favorecen a los humanos por encima de los demás animales. Sin embargo, este argumento no es más que una petición de principio acerca de la prioridad de los intereses humanos. Pensándolo bien, nos damos cuenta de que la mayoría creemos que algunos seres humanos, por causa de sus mermadas capacidades cognitivas, están peor que el resto, y que ello debería otorgar prioridad a sus intereses. De acuerdo con ello, deberíamos pensar lo mismo respecto de los animales no humanos, que poseen un bienestar mucho menor que la mayoría de humanos. Así, debemos rechazar el especismo y aceptar que la “Conclusión Problemática” puede que no sea tan problemática después de todo.

5. Conclusión: las consecuencias prácticas del igualitarismo

La tesis igualitarista amplia nos compromete a asignar prioridad a la mejora de la situación de los animales no humanos, puesto que ellos están peor en comparación con los seres humanos. Habitualmente se persigue el beneficio humano en un amplio elenco de ámbitos que causan sufrimiento y muerte sistemática a los animales no humanos. Los animales no humanos padecen un sufrimiento enorme, llevan vidas cortas y terribles y se les mata dolorosamente para que puedan ser comidos, transformados en ropa y utilizados de muchas otras formas. Además, la situación de los animales que no son explotados por los humanos tampoco es buena. El bienestar de los animales no humanos no se halla amenazado únicamente por la acción humana. Al igual que los humanos, los demás animales habitualmente sufren y mueren por causas naturales y se encuentran en situaciones muy perjudiciales provocadas por fenómenos naturales (por ejemplo, incendios, hambrunas, o condiciones climáticas adversas). Éste es el caso en particular de los animales que viven en la naturaleza, cuyas vidas se hallan lejos de ser idílicas, aunque ello sea frecuentemente ignorado. De hecho, como algunos autores han señalado (Ng 1995, Tomasik 2009, Horta 2011), los procesos naturales son una fuente principal de sufrimiento y muerte para los animales que viven en la naturaleza.

Todo esto muestra que los animales no humanos están peor en comparación con los humanos. De acuerdo con el igualitarismo, esto significa que tenemos fuertes razones para cambiar la situación en la que actualmente se encuentran. Estas razones son más fuertes que aquellas que pudiéramos tener para mejorar la situación de los seres humanos.

Puesto que no está justificado infligir una cantidad considerable de daño a los individuos que están peor para beneficiar a los que están mejor, se sigue que los seres humanos deben rechazar todas las prácticas que contribuyen a agravar la situación de quienes están peor. Respecto de los animales domesticados, esto significa abandonar toda práctica que los dañe. A nivel personal, implica adoptar un estilo de vida vegano y trabajar animando a otras personas a que hagan lo mismo. A nivel colectivo, nos exige trabajar activamente hacia una sociedad libre de explotación animal. Respecto de los animales que viven en la naturaleza, debemos impedir o reducir los daños que padecen naturalmente. Así, el igualitarismo implica ayudar de forma positiva a los animales no humanos cuando estén en necesidad, ya sea por responsabilidad de los seres humanos o por causas naturales.

Se piensa habitualmente que, incluso si de verdad tenemos obligaciones de peso para no interferir en el bienestar de los animales no humanos, todo lo que debemos hacer es dirigir nuestra actuación a reducir el impacto negativo de los seres humanos sobre los animales no humanos. Sin embargo, evitar dañar a los otros animales no es suficiente para aumentar de forma significativa su bienestar, sacándolos así de los muy bajos niveles en que se encuentran. Para lograrlo es también necesario ayudarles de forma activa. Y de hecho esto es algo que el igualitarismo típicamente prescribe. De acuerdo con el igualitarismo, no sólo debemos abstenernos de dañar a los que están peor, sino que debemos actuar positivamente para mejorar su situación siempre que esté a nuestro alcance hacerlo. Esto es ampliamente aceptado para el caso de seres humanos. Y, como hemos visto aquí, también debería ser aceptado cuando se trata de animales no humanos.

Bibliografía

- Clark, S. R. L. (1977). *The Moral Status of Animals*, Oxford: Clarendon Press.
- Donovan, J. & Adams, C. J. (eds.), (2007): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York: Columbia University Press.
- Holtug, N. (2007). Equality for Animals, *New Waves in Applied Ethics*, ed. J. Ryberg, T. Petersen & C. Wolf, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 1–24.
- Holtug, N. & Lippert-Rasmussen, K. (2006). An Introduction to Contemporary Egalitarianism, *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, ed. N. Holtug & K. Lippert-Rasmussen, (eds.) Oxford: Oxford University Press, 1–37.
- Horta, O. (2010a). What Is Speciesism?, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23, 243–266.
- . (2010b). Igualitarismo, igualación a la baja, antropocentrismo y valor de la vida. *Revista de Filosofía*, 2010, 35 (1), 133-15.
- . (2011). La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor, *Ágora: Papeles de Filosofía* 30, 57–75.
- Korsgaard, C. (2005): Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals, *The Tanner Lectures on Human Values* 25–26, 77–110.
- Ng, Y.-K. (1995). Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering, *Biology and Philosophy* 10, 255–285.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Parfit, D. (1995). *Equality or Priority*, Lawrence: University of Kansas.
- Persson, I. (1993). A Basis for (Interspecies) Equality, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, ed. Cavalieri, P. & Singer, P., New York, St. Martin's Press, 183–193.
- Persson, I. (2007): A Defence of Extreme Egalitarianism, in *Egalitarianism: New Essays on the Nature and Value of Equality*, ed. N. Holtug & K. Lippert-Rasmussen, Oxford: Oxford University Press, 83–97.
- Regan, T. (2004 [1983]): *The Case for Animal Rights*, 2^a ed., Berkeley: University of California Press.
- Rowlands, M. (1998): *Animal Rights: A Philosophical Defence*, London: MacMillan Press.
- Singer, P. (2002 [1975]): *Animal Liberation*, 3rd ed., New York: HarperCollins.
- . (2011 [1979]): *Practical Ethics*, 3rd ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- Temkin, L. (1993): *Inequality*, Oxford: Oxford University Press.

- Tomasik, B. (2009). "The Importance of Wild-Animal Suffering", Essays on Reducing Suffering. <http://www.utilitarian-essays.com/suffering-nature.html>
- Vallentyne, P. (2004). Of Mice and Men: Equality and Animals, *Journal of Ethics* 9, 403–433.

Altruismo más allá de la especie*

Eze Paez

Introducción

Coloquialmente, empleamos el término ‘altruismo’ para referirnos a una actitud contraria al egoísmo. Se suele llamar ‘egoístas’ a los individuos que tienen la disposición de favorecer sus propios intereses frente a los intereses de los demás. Una persona egoísta es, por tanto, parcial *a favor de* los intereses propios y en contra de los ajenos. Una persona altruista, por el contrario, tiene la disposición de dar la misma consideración tanto a intereses propios como ajenos o, al menos, a dar un peso significativo a estos últimos, aun cuando siga siendo parcial a favor de sus propios intereses.

Desde el punto de vista filosófico, cabe preguntarse qué razones morales tenemos para sacrificar intereses propios en beneficio de intereses ajenos. Efectivamente, en la práctica parece que no sucede que la moral nos exija *siempre*, cualesquiera que sean las circunstancias, que sacrifiquemos nuestros intereses. En ocasiones tendremos el deber de soportar algún daño con el fin de que intereses ajenos, más importantes que los nuestros, se vean satisfechos. En otras ocasiones, sin embargo, serán los intereses de otros individuos los que deban ceder ante los nuestros, cuando estos últimos resulten ser de mayor relevancia moral. La cuestión es, pues, cuándo tenemos la obligación moral de practicar el altruismo, es decir, de sacrificar nuestros intereses para satisfacer intereses ajenos. Mi objetivo es contestar a esta pregunta, aunque sólo parcialmente. Defenderé que, en general, tenemos razones decisivas para sacrificar muchos de nuestros intereses en ayudar a otros individuos en situación de necesidad. Sin embargo, también defenderé que los individuos que deben ser beneficiados de nuestra ayuda no son otros seres humanos, sino animales no humanos.

* Agradezco a Catia Faria y a Oscar Horta sus útiles comentarios a sucesivas versiones de este trabajo. El resultado final es mucho mejor por causa de ellos.

En primer lugar, mostraré la poca fiabilidad de nuestras intuiciones sobre el altruismo, al estar contaminadas por la parcialidad a nosotras mismas y los individuos que nos son cercanos (sección 1). Seguidamente expondré tres teorías (utilitarismo, igualitarismo y prioritarismo) comprometidas con la consideración imparcial de los intereses de quienes se verían afectados por nuestra ayuda, ya sean animales humanos o no humanos (2). Presentaré (3) un caso genérico sobre el que estas teorías acuerdan que tenemos razones decisivas para el altruismo. Aun circunscribiendo nuestra atención a la situación de otros seres humanos, se sigue que nos hallamos en ese tipo de caso y que, por tanto, existe el deber de sacrificar nuestros intereses en beneficio de otros individuos (4). No obstante, al ampliar nuestra consideración a los individuos no humanos, resulta que son ellos, dada su situación, quienes deben ser los receptores de nuestra ayuda. Considerar sus intereses supone adoptar el veganismo y destinar parte de nuestros recursos a la erradicación del especismo (5). Seguidamente, (6) consideraré un ejemplo de esto, el relativo a la renuncia a tener hijas o hijos para poder emplear los recursos que emplearíamos en ello ayudando a otros individuos.

1. La poca fiabilidad de nuestras intuiciones sobre el altruismo

Todas y todos¹⁷⁷ reconocemos que, en ocasiones, tenemos la obligación moral de ser altruistas. Sería esperable que nuestras intuiciones respecto a cuándo existe esa obligación estuvieran condicionadas únicamente por la comparación entre la situación de quien recibiría nuestra ayuda y nuestra situación, la de quien tiene que sacrificar intereses propios para proporcionarla. En la práctica, sin embargo, parece que nuestras intuiciones son más fuertes a favor del altruismo cuando los intereses que deberíamos sacrificar son menos importantes, o cuando tenemos algún vínculo emocional con el individuo a favor del cual haríamos el sacrificio. Estas intuiciones se debilitan, en cambio, cuando contemplamos la posibilidad de renunciar a cosas que son más importantes para nosotras. También a medida que el individuo que se beneficiaría de nuestra decisión altruista nos es más lejano, ya sea porque no pertenece a nuestro círculo de amistades y familiares, o porque es de otro país o incluso

¹⁷⁷ En lo que sigue, con el fin de evitar lenguaje sexista, emplearé el femenino genérico para referirme a individuos de ambos sexos.

de otra especie. Necesitamos, pues, de una teoría moral que nos permita determinar qué factores de los que condicionan nuestras intuiciones son moralmente relevantes, y por qué lo son, y cuáles obedecen a sesgos arbitrarios que hemos de ignorar.

Fijarnos en un caso ayudará a percatarnos de la poca fiabilidad de nuestras intuiciones sobre el altruismo. Consideremos el escenario siguiente:

Un joven decide ir unos días de excursión a la montaña. Tras acampar cerca un río, descubre que se han vertido en él productos químicos a causa de un accidente en una empresa cercana. Aunque el contacto con el agua no sería mortal, las personas sexualmente maduras que se bañaran en el río con toda probabilidad se volverían estériles. Nuestro joven se alegra mucho de haberse percatado de esto, ya que tenía intención de bañarse en el río. Hacerlo hubiera frustrado su plan de ser padre. Aunque cree que no sería infeliz en caso de no ser padre, sí cree que sería menos feliz: la paternidad es parte muy importante, pero no necesaria, para su bienestar futuro. Pasado un tiempo, oye gritos de auxilio provenientes del río. Al acercarse, observa cómo hay dos niños que han caído en él. Es evidente que apenas saben nadar y que corren grave peligro de ahogarse. Nuestro joven, sin embargo, es un excelente nadador, con lo que podría salvar a ambos a tiempo sin peligro para su vida.

Asumamos además, por razones argumentativas, que a este joven tampoco le sería posible criar a una hija o hijo no biológica, dada la tecnología disponible y las instituciones de su sociedad. Al preguntarnos cuáles son las razones morales que este joven tiene en esta situación, casi nadie diría que está moralmente obligado a preservar su plan futuro de ser padre, aun a costa de las vidas de los niños. Pero quizá algunas personas sostendrían que sí le está permitido sacrificar el interés de esos niños en continuar viviendo para satisfacer su interés en ser padre. Ello resulta muy implausible. Me resulta implausible porque el interés de los niños en continuar viviendo es objetivamente más importante que el interés del joven en tener la vida más feliz que cree que la paternidad le brindaría.

Es probable que el hecho de que se trate de un interés en procrear confunda nuestra percepción del caso y magnifique su importancia. Podemos pensar en una variante en que el interés fundamental del joven no sea ser padre, sino ser nadador. Supongamos que en esta variante los productos químicos causan lesiones musculares que no impiden llevar una vida normal, pero sí que los músculos puedan ser sometidos al estrés que requiere el deporte de élite. Para muchas personas, la frustración de su carrera profesional puede tener un impacto negativo esperable en su bienestar similar al que para otras tiene no poder ser madre o padre. Suponiendo que éste es uno de esos casos, y en el ejemplo anterior negamos que tuviera el deber

de salvar a los dos niños, también deberíamos decir aquí que no hay nada incorrecto en que el joven prefiriera salvar su carrera. Esto resulta inaceptable, sin embargo, y sugiere que debemos revisar nuestra respuesta para el caso original.

Finalmente, supongamos, como nueva variante del primer caso, que los niños que corren peligro no son extraños para él. Quizá reconoce que son sus primos lejanos. O quizá son los hijos de unos vecinos con los que mantiene buenas relaciones. Deberíamos preocuparnos si en estos casos nuestras intuiciones a favor del deber de altruismo son más fuertes. Es misterioso cómo podemos tener más razones para ayudar a alguien, con idéntico coste tanto para esa persona como para nosotras, sólo porque existe alguna vinculación biológica entre nosotras, o porque tenemos con ellas algún trato más cercano.

Estos casos ponen de manifiesto que nuestra teoría moral sobre el altruismo ha de estar centrada fundamentalmente en la entidad de los intereses en juego, en especial los intereses del individuo en situación de necesidad.

2. Los fundamentos morales del altruismo

A continuación expondré una serie de teorías, que aunque desacuerdan entre sí en otros aspectos, coinciden en que son los intereses (tanto propios como ajenos) que se ven afectados por nuestras decisiones, los que tiene importancia central para determinar cómo hemos de actuar.

La primera de estas teorías es el *utilitarismo*. Según esta teoría lo que más razones tenemos para hacer es producir aquel resultado en que el agregado neto total de bienestar sea mayor (Singer, 2011 [1979]). El utilitarismo sólo está preocupado por la cantidad de unidades de bienestar que hay en el mundo. Cuando debemos decidir entre dos resultados posibles nos pide que calculemos el bienestar neto total de cada uno de ellos (las unidades de bienestar positivo menos las de sufrimiento) y que escojamos aquél de mayor bienestar positivo neto o, en su caso, de menor sufrimiento neto. Ése cálculo de bienestar debe ser, además, imparcial. Ello supone que no podemos dar más peso al bienestar de un individuo simplemente porque dicho individuo seamos nosotras, o porque se trate de alguien que nos es afectivamente cercano, como familiares y amistades. En igualdad de circunstancias relevantes, no tenemos razones adicionales para preferir nuestro bienestar, o el de nuestra familia y amistades, por encima del bienestar de extraños. Así, si disponemos de una serie de recursos, y sabemos que dárselos a otros producirá mayor bienestar que emplearlos en nosotras mismas, de acuerdo con el utilitarismo, tenemos una obligación moral de hacer lo primero.

Las otras dos teorías que trataré, por centrarse especialmente en los intereses de los individuos en necesidad, son el *igualitarismo* y el *prioritarismo*. El igualitarismo sostiene que la igualdad de bienestar neto entre los individuos de un resultado es otro factor que contribuye a su valor total (Dworkin, 1981a; 1981b). El prioritarismo, por su parte, sostiene que elevar el nivel de bienestar de quienes están peor tiene prioridad sobre elevar el nivel de bienestar de quienes están mejor (Parfit, 1995). Esto significa, en primer lugar, que entre dos resultados en los que el agregado de bienestar neto sea idéntico, será mejor aquél en el que el bienestar esté distribuido de forma más igual entre los individuos (igualitarismo) o aquél en el que los que están peor tengan un mayor nivel de bienestar (prioritarismo). En segundo lugar, significa que una menor cantidad de bienestar neto total en un resultado puede ser compensada por el hecho de haya más igualdad en su distribución, o por la mejora de la situación de los que están peor. Un resultado así sería preferible, habida cuenta de todo, a otro resultado con mayor bienestar neto total. Estas dos teorías asumen también el compromiso de imparcialidad del utilitarismo, aunque sus objetivos adicionales de promover la igualdad y de mejorar la situación de los que están peor permite que podamos derivar de ellas obligaciones de altruismo más fuertes. Tanto igualitarismo como prioritarismo sostienen que cuando nuestro nivel de bienestar es mayor que el de otras personas, podemos tener la obligación moral de darles recursos a ellas en vez de emplearlos en nosotras mismas, aun en las ocasiones en que hacerlo nos generaría más bienestar a nosotras que a ellas.

La imparcialidad y la consideración de los animales no humanos

Un rasgo adicional común de estas teorías, derivado de su compromiso con la imparcialidad, es su rechazo toda forma de especismo, incluido el antropocentrismo, como una forma más de discriminación (Singer, 2009 [1975]; Horta, 2013)¹⁷⁸. En los

¹⁷⁸ Que, si somos imparciales en la consideración de intereses, el especismo se revela como un prejuicio injustificado se muestra, en la literatura, principalmente mediante el *argumento de la sobreposición de especies* y el *argumento de la relevancia*. El primero (Horta, 2014) muestra cómo no existe ningún atributo que podamos identificar como fundamento de la consideración especial de los seres humanos (autonomía, racionalidad, relaciones afectivas y sociales) que todos los humanos posean y que ningún no humano tenga. Ello supone que algunos humanos no serían moralmente considerables, y que no tendríamos por qué tener en cuenta sus intereses en nuestra deliberación moral. Ello es claramente inaceptable. El segundo, el argumento de la relevancia (Horta, 2013), muestra cómo el especismo seguiría sin estar justificado aunque todos los humanos y ningún no humano tuviera el atributo identificado como relevante. Dado que lo que nos importa moralmente es cómo nuestras acciones afectan al bienestar de los demás individuos, la única propiedad de estos que puede resultar relevante es si tienen intereses (es decir, si son sintientes), y de tales intereses sólo resulta relevante

ejemplos iniciales que empleé anteriormente, los individuos en situación de necesidad eran niños humanos. Ahora bien, los humanos no son los únicos seres que tienen un interés en no morir, o en no sufrir y en disfrutar de sus vidas. Todos los seres sintientes, aquellos con capacidad para tener experiencias positivas (de disfrute) y negativas (de sufrimiento) poseen tales intereses. Una teoría moral plausible debe reconocer que los intereses de todos los seres sintientes, sean humanos o no humanos, deben ser moralmente considerados y que los intereses de los otros animales no pueden padecer un trato desfavorable sólo por el mero hecho de no pertenecer a la especie humana. Así, al decidir qué debemos hacer, tenemos que tener en cuenta el impacto que nuestras decisiones puedan tener en los intereses de todos los individuos sintientes que se verían afectados por ellas, con independencia de su especie.

Así, el utilitarismo nos dice que debemos tener en cuenta de forma imparcial los intereses, propios y ajenos, de todos los individuos sintientes que se verían afectados por nuestra acción, y sacrificar los intereses propios en beneficio de los ajenos cuando ello sea lo que produzca más bienestar. Igualitarismo y prioritarismo nos dicen que también podemos tener la obligación moral de ser altruistas, aun cuando satisfacer nuestros intereses produjera el mayor bienestar, si sacrificarlos mejoraría la situación de quienes tienen un nivel de bienestar menor que el nuestro. Dada la terrible situación en la que se hallan los animales no humanos, todas estas teorías habrán de reconocer que las razones para sacrificar nuestros intereses en beneficio de los otros animales son, cuanto menos, muy fuertes.

3. Un caso genérico de deber de altruismo

Estas teorías nos piden que comparemos nuestros intereses propios con los ajenos, o nuestro nivel de bienestar con el ajeno, para determinar qué tenemos más razones para hacer. Será, pues, necesario, en primer lugar, describir un caso genérico respecto del que todas estas teorías concluyan que tenemos un deber de altruismo. En segundo lugar, será necesario constatar que efectivamente las circunstancias particulares en las que tenemos que decidir si sacrificar algunos de nuestros intereses para beneficiar a los no humanos se corresponden con ese caso genérico. Ahora me centraré en describir el caso genérico, mientras que en las secciones siguientes mostraré cómo nuestras circunstancias particulares se corresponden con él.

cómo su satisfacción o frustración contribuye a aumentar o disminuir su bienestar. Eso es lo que determinaré, al menos en parte, el mayor o menor peso de las razones que tengamos para satisfacerlos.

En ocasiones, una agente moral debe escoger entre:

Aumentar su bienestar neto hasta un cierto nivel, N1, impidiendo así el aumento del bienestar neto de otras personas hasta cierto nivel, N2;

y

Aumentar el bienestar neto de otras personas hasta un cierto nivel, N2, impidiendo así el aumento de su propio bienestar neto hasta un cierto nivel, N1.

Asumamos que de escoger A o B no se siguen más consecuencias moralmente relevantes que las descritas para cada alternativa. De acuerdo con las teorías que he descrito (utilitarismo, igualitarismo y prioritarismo), lo que la agente moral tiene más razones para hacer depende de si el resultado en que escoge A es mejor que el resultado en que escoge B.

¿Cuál es, entonces, mejor? Supongamos, en primer lugar, que la pérdida de bienestar positivo neto que supone para la agente moral renunciar a N1 es menor que la que supondría para sus posibles beneficiarias no alcanzar N2. Escogiendo ayudar, generamos más unidades de bienestar positivo neto. Supongamos, en segundo lugar, que si la agente moral escogiera B, decidiendo no elevar su bienestar hasta N1, éste seguiría siendo positivo. Al igual que ocurría en el ejemplo del joven excursionista, no se trata de que, para ayudar a otros seres sintientes, sea necesario que la agente moral reduzca su bienestar hasta niveles negativos netos (de sufrimiento) —es decir, que se condene a una vida miserable que no valdría la pena vivir. Su decisión es sólo entre tener una vida buena o una vida mejor. Por el contrario, la situación de los individuos a los que podría ayudar es más acuciante. En caso de que, mediante su renuncia, esas vidas no sean elevadas hasta el nivel de bienestar N2, serán irremisiblemente de sufrimiento neto. Esto quiere decir que la agente moral tiene en su mano impedir que haya uno o más individuos que vivan vidas que no merecerían ser vividas, proporcionándoles así una vida con más disfrute que sufrimiento. Finalmente, supongamos que en el momento de tomar la decisión existe una gran desigualdad entre el nivel de bienestar de la agente y el nivel de bienestar de quienes serían beneficiados por su acción altruista. Es más, podemos suponer que el nivel de bienestar de estos individuos no es sólo mucho menor al de la agente, sino que en realidad es menor al nivel de bienestar que posee la amplia mayoría de seres sintientes. Son, efectivamente, los que están peor.

De encontrarnos con una decisión así, parece claro que la agente moral tiene razones decisivas para tomar la decisión altruista. Ello es cierto desde una posición utilitarista, ya que el beneficio neto obtenido por los demás es mayor que el que ella obtendría. Pero también es cierto, desde el igualitarismo y el prioritarismo. Ello es, se-

gún la posición igualitarista, porque los individuos en necesidad se hallan en situación de gran desigualdad y, según la posición prioritarista, porque son los que están peor.

4. Altruismo restringido a seres humanos

La pregunta ahora es si alguna vez nos encontramos en una situación parecida a la de la agente moral. La respuesta no puede ser más que rotundamente afirmativa, incluso si circunscribimos nuestra atención exclusivamente a la situación de los seres humanos en necesidad.

Consideremos la situación de muchas niñas y niños de África, víctimas de la malaria. Según datos de la OMS (2013), en 2012 murieron 627.000 personas a causa de esta enfermedad, la mayoría niñas y niños. De acuerdo con los cálculos de Giving What We Can¹⁷⁹, por cada 2.300 dólares donados a Against Malaria Foundation, se salva una de estas vidas. Dado que la mayoría de las víctimas son niñas y niños en situación de pobreza, morir tan jóvenes supone que han tenido pocas oportunidades para el disfrute y que han padecido una permanente situación de privación. Así, será cierto para muchas de ellas que, de morir tan temprano por causa de la malaria, sus vidas habrán contenido más sufrimiento que bienestar positivo. Y, en cualquier caso, si es cierto que de continuar viviendo tendrían vidas que valdría la pena vivir, podemos afirmar que el beneficio que obtienen de que donemos los 2.300 dólares es mayor que el que podríamos obtener usándolos en nuestro propio bienestar.

Éste es el razonamiento estrictamente utilitarista que emplea Peter Singer (1972) en su conocido *Famine Relief Argument* para concluir que en tales casos tenemos un deber moral de altruismo:

If it is in our power to prevent something very bad from happening, without sacrificing anything of comparable moral importance, then we ought, morally, to do it. (Singer, 1972: 231)

De hecho, podemos impedir que ocurran cosas muy malas sin perder algo de importancia moral comparable: renunciando a nuestros lujos y donando el dinero a quien más lo necesita. Por lo tanto, eso es lo que tenemos que hacer.

Más allá de la suma concreta del caso que consideramos (2.300 dólares), lo relevante a efectos de este argumento es que se trata de dinero que no emplearíamos

¹⁷⁹ Recuperado de: <https://www.givingwhatwecan.org/top-charities/against-malaria-foundation>

en satisfacer nuestras necesidades básicas, que ya estarían cubiertas. Disfrutamos de una vivienda adecuada. Nuestras decisiones alimenticias se reducen a descubrir qué es lo que más nos apetece comer en cada momento. Tenemos una atención médica suficiente. Incluso es posible que aunque algunas personas donaran esos 2.300 dólares seguirían teniendo suficiente dinero que dedicar a actividades de ocio. Por supuesto, si emplearan ese dinero en sí mismas, satisfacerían más de sus intereses. Pero se trata de intereses triviales: su satisfacción no es necesaria siquiera para tener un nivel de bienestar positivo neto. Si tenemos que escoger entre satisfacer intereses triviales propios e intereses ajenos relativos a necesidades básicas, sostiene Singer, debemos escoger lo segundo.

Aunque Singer llega a esta conclusión desde el utilitarismo, es posible alcanzarla también para casos similares desde igualitarismo y prioritarismo. En estos casos nuestras razones serían, de hecho, más fuertes, pues los beneficiarios de nuestra ayuda son individuos que se encuentran en una situación mucho peor que la nuestra. Ahora bien, no son otros seres humanos quienes deben verse beneficiados del sacrificio de nuestros intereses triviales. Como se verá, a quienes debemos ayudar es a los animales no humanos, pues son ellos quienes se encuentran en una situación de necesidad mayor.

5. Altruismo más allá de la especie

En esta discusión hemos estado operando, por razones argumentativas, bajo la restricción arbitraria del ámbito del altruismo a los animales humanos. Ahora bien, ninguna teoría moral aceptable, y ciertamente ninguna de las tres (utilitarismo, igualitarismo y prioritarismo) que hemos estado examinando puede aceptar discriminación especista alguna. Tenemos, pues, que determinar cuáles son nuestras razones para el altruismo una vez tenemos en consideración los intereses de todos los seres sintientes, humanos o no. Hecho esto, hay que reconocer que, en realidad, son los individuos no humanos quienes más se pueden beneficiar de nuestra ayuda, en caso de que renunciemos a tener hijos. Además, se encuentran en una situación mucho peor a la de la mayoría de seres humanos. Ellos deben ser, pues, los destinatarios prioritarios de nuestra ayuda.

Consideremos, en primer lugar, aquellos que se encuentran bajo la explotación humana. Una parte muy importante de los individuos no humanos que sufren y mueren por la acción humana son aquellos sujetos a la industria agroalimentaria¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Según datos respecto de 2012 de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 2012), más de 60 mil millones de no humanos estaban siendo explotados por la industria agroalimentaria. Ello no incluye ni las capturas por pesca ni la

Estos individuos viven privados de toda condición que les permita disfrutar de sus vidas, sólo para ser matados (generalmente de forma dolorosa) con el fin de obtener de ellos el máximo beneficio económico. Además, decenas de millones de ellos son objeto de experimentos que les causan un enorme daño —experimentos a los que jamás someteríamos individuos humanos, sea cual fuere el fin que persiguiéramos al realizarlos¹⁸¹. Asimismo, miles sufren tortura y muerte sólo para proporcionar entretenimiento a los seres humanos.

En segundo lugar, hemos de considerar a todos aquellos animales no humanos que viven en la naturaleza. La visión de que las vidas de estos animales en el entorno natural son idílicas es falsa, a pesar de hallarse ampliamente extendida (Ng, 1995; Horta, 2010; Faria, 2012). Más bien al contrario, suelen ser vidas cortas que contienen más sufrimiento que bienestar. Basta con observar la estrategia reproductiva seguida por la mayoría de especies animales. Ésta consiste en tener miles, en ocasiones millones, de crías en cada ciclo reproductivo, pero dedicándoles una mínima inversión parental. El resultado es que, de media, sólo sobrevive una por progenitor. El resto muere, habiendo tenido vidas cortas sin apenas bienestar positivo, o con bienestar negativo neto. Pero los animales que sobrevivan, y aquellos de especies que siguen otra estrategia reproductiva, siguen padeciendo múltiples daños por causas naturales a lo largo de sus vidas. Éstos incluyen hambrunas, sequías, enfermedades y parásitos y heridas sufridas en enfrentamientos violentos con otros animales.

La cuestión es, entonces, si podemos hacer algo para mejorar la situación de estos animales, aun a costa de sacrificar algunos de nuestros intereses. Es verdad que, por ejemplo, carecemos de los medios para ayudar a gran escala a los animales que viven en la naturaleza. Pero, actualmente, sí les podemos beneficiar a pequeña o mediana escala apoyando programas de vacunación o de alimentación¹⁸². Tam-

acuicultura. Mood y Brooke (2010) calculan que entre 0,97 y 2,74 billones de peces son capturados cada año, mientras que entre 37 mil y 120 mil millones son víctimas de la acuicultura (Mood & Brooke, 2012).

¹⁸¹ De acuerdo con Understanding Animal Research, una organización a favor de la experimentación con animales, hasta 60 millones de individuos no humanos son utilizados en experimentos cada año en todo el mundo (<http://www.understandinganimalresearch.org.uk/animals/numbers-animals>). Un estudio al amparo de la British Union for the Abolition of Vivisection (Taylor et al., 2008), sin embargo, eleva el número hasta entre 82 y 154 millones durante el año 2005. Ninguna de esas cantidades incluye a los animales sintientes invertebrados sometidos a experimentación.

¹⁸² Así, por ejemplo, la rabia ha sido erradicada con éxito en la naturaleza en la mayoría de países de la Unión Europea (Cliquet & Aubert, 2004). Además, encontramos campañas de vacunación contra la rabia a animales que viven en la naturaleza en algunas regiones de EE.UU. (como Carolina del Norte: <http://epi.publichealth.nc.gov/cd/rabies/orv.html>; Texas: <https://www.dshs.state.tx.us/idcu/disease/rabies/orvp/>; o Nueva York: <http://www.health.ny.gov/diseases/communicable/zoonoses/rabies/vaccfact.htm>).

bién podemos invertir recursos en investigar cómo poder ayudar a más de estos animales en el futuro. Asimismo, podemos usar recursos para difundir la idea de que rechazar el especismo implica también tomarse en serio los intereses de los animales que viven en la naturaleza y que, por lo tanto, tenemos fuertes razones morales para ayudarles.

En cuanto a los animales bajo explotación humana, tenemos todos los medios para beneficiarles de forma masiva. Por ejemplo, dejando de financiar a las industrias explotadoras. Tenemos, así, el deber moral de adoptar un modo de vida vegano, renunciando al consumo de cualquier producto fruto de la explotación de los otros animales. Es verdad que hacerlo puede suponer el sacrificio de algunos de nuestros intereses más triviales (como disfrutar del sabor de la carne o del queso). Por supuesto, desde un punto de vista imparcial, estos intereses son insignificantes en comparación con los intereses en no sufrir y en no morir que los animales ven frustrados.

En este sentido, la adopción del veganismo es uno de nuestros deberes de altruismo más básicos hacia los animales no humanos. Ahora bien, no es el único. Adoptar el veganismo es ciertamente una forma de evitar dañar a los otros animales, pero considerar plenamente los intereses de los individuos supone aceptar que también tenemos razones para beneficiarles, incluyendo razones para impedir que sufran un daño por otras causas. Así, dada la terrible situación en la que los animales no humanos se encuentran, tenemos razones de mucho peso para dedicar parte de nuestros recursos, incluyendo nuestro dinero y nuestro tiempo, en promover la erradicación del especismo y sus implicaciones para los animales no humanos. Esto supone que tenemos fuertes razones, en primer lugar, para difundir el antiespecismo en nuestro entorno social. En segundo lugar, que tenemos fuertes razones para colaborar con aquellas organizaciones cuyo fin es combatir la discriminación especista. Finalmente, en determinadas circunstancias tendremos el deber de intervenir para impedir daños a animales no humanos, siempre que esté en nuestra mano hacerlo y que no sea esperable que la intervención genere mayor daño que el que se pretende evitar. Al igual que ocurre con otras formas de discriminación como el sexismo o el racismo, tomarse en serio los intereses de sus víctimas no implica sólo que cada una de nosotras abandone actitudes o prácticas discriminatorias. Implica asimismo el deber de procurar que otras personas también las abandonen.

6. El alcance de nuestros deberes de altruismo: el caso de la decisión de procrear

Llegados a este punto, cabe preguntarse cuán exigente puede ser la moral en requerir el sacrificio de intereses que, para nosotras, puedan resultar muy importantes. Este podría ser el caso, por ejemplo, del interés en criar hijas o hijos. Del argumento hasta ahora desarrollado se sigue, efectivamente, que, en ocasiones, tendremos el deber de altruismo de no procrear.

Algunos de nuestros intereses triviales, o no básicos, pueden resultar muy caros. Al discutir sobre lujos caros solemos pensar en alquilar una casa más grande o más cerca del centro de la ciudad que una más pequeña o más alejada. O en comprarnos un coche en vez de usar el transporte público. O realizar viajes de placer a lugares lejanos. Todas estas elecciones tienen en común que suponen un gran desembolso de dinero de una sola vez. En estos casos es más sencillo darse cuenta de la inmoralidad de emplear recursos en nosotras en vez de en quienes los necesitan más. Ahora bien, existen decisiones que requieren de un compromiso sostenido en el tiempo tal que, aunque su coste inicial o a corto plazo sea menor que en los casos anteriores, en realidad suponen un gasto de recursos agregado igual o superior. Es ese coste agregado el que hemos de tener en cuenta, pues es el que corresponde a los recursos que emplearíamos en ayudar a otros individuos, de adoptar una decisión altruista.

El deseo de procrear pertenece a la última clase de intereses descrita en el párrafo anterior, como destaca Stuart Rachels (2013). Es, además, de forma invariable, extraordinariamente caro. Se ha calculado que criar una niña o niño en los Estados Unidos supone un gasto medio de alrededor de 227.000 dólares, en una estimación conservadora (Rachels, 2013: 4). Supongamos que una agente moral debe decidir entre gastar en las próximas décadas 227.000 dólares en criar a un niño o donar esa misma cantidad contra la malaria en África. Dado que es esperable que cada 2.300 dólares destinados contra la malaria salven a una niña o niño enfermo en África, eso supone que con ese dinero salvaría esperablemente a 98 niñas y niños¹⁸³. La conclusión que extrae Rachels, en una extensión del

¹⁸³ Rachels basa sus cálculos en el trabajo de Mark Lino (2011). Brian Tomasik (2012), por su parte, sostiene que el coste, también en estimativa conservadora, estaría más bien alrededor de los 300.000 dólares. En ese caso, la alternativa a tener un hijo sería salvar a 130 niñas y niños de la malaria. Habría, pues, más razones a favor del altruismo. En otros países, como España, ciertamente el coste sería menor: 98.205 euros (119.464 dólares) (Ceaccu, 2006). Ello supondría salvar a 52 niñas y niños. Todas estas variaciones, sin embargo, no afectan sustancialmente a mi argumento.

razonamiento de Singer, es que la mayoría de nosotras tenemos razones decisivas para no criar un hijo, ya sea biológico o adoptado. En vez de ello tenemos razones decisivas para ayudar a otras niñas y niños ya existentes rescatándolos de la muerte o de llevar una vida miserable.

El argumento de Rachels es incorrecto en, al menos, dos aspectos. El primero es que, siempre que sea cierto que exista el deber de no tener hijas o hijos, los beneficiarios de esa decisión no deben ser otros seres humanos, sino los animales no humanos. Como hemos observado en la sección anterior, la vida de la amplia mayoría de animales no humanos está repleta de sufrimiento. De hecho, es mucho peor que las vidas de las niñas y niños en situación de extrema necesidad que, de acuerdo con Rachels, deberían ser quienes recibiesen nuestra ayuda. Vimos cómo la consideración de los intereses de estas niñas y niños nos daba razones muy fuertes para renunciar a tener hijos en su beneficio. Puesto que la situación en la que se hallan los animales no humanos es mucho peor, las razones para ayudarles a ellos son todavía más fuertes. Ayudar a los animales no humanos tiene prioridad moral sobre ayudar a otros seres humanos (Faria 2014). Por lo tanto, siempre que ser altruista exija no tener hijas o hijos, lo que hemos de hacer es emplear los recursos que les dedicaríamos en beneficiar a los animales no humanos, rescatándoles de una vida miserable.

Cabe preguntarse aquí si realmente destinar 227.000 dólares (el gasto de criar un hijo o una hija) en ayuda de los animales no humanos les beneficia de modo suficiente como para que hacerlo sea preferible a ayudar a niñas y niños humanos. Alguien podría decir que no está justificado emplear ese dinero en ellos porque podemos salvar a muy pocos, en comparación con los seres humanos a los que podríamos ayudar. Fundamentemos, pues, mi tesis con cifras¹⁸⁴. Vimos anteriormente que destinar ese dinero contra la malaria, salvaba las vidas a 98 niñas y niños de África. De acuerdo con Animal Charity Evaluators, donar ese dinero a la organización Mercy for Animals salvaría a un estimado de 454.000 no humanos de la vida en la agricultura industrial¹⁸⁵; donarlo a The Humane League

¹⁸⁴ En lo que sigue considero sólo a organizaciones de ayuda a animales bajo explotación humana. Esto es porque son las únicas cuyo impacto ha sido analizado por Animal Charity Evaluators, pero no porque crea que son necesariamente estos animales no humanos, y no los que viven en la naturaleza, quienes deben ser receptores prioritarios de nuestra ayuda. Como se ha visto, estos últimos se hallan en una grave situación de necesidad. Recientemente han surgido organizaciones, como Ética Animal, parte de cuya labor es dar a conocer la situación de estos animales y las razones para ayudarles (www.animal-ethics.org/es).

¹⁸⁵ Véase, <http://www.animalcharityevaluators.org/recommendations/top-charities/mercy-for-animals/>.

salvaría a un estimado de 771.800¹⁸⁶; mientras que donarlo a Igualdad Animal salvaría a un estimado de 2.474.300¹⁸⁷¹⁸⁸.

Resulta claro, desde cualquiera de las tres teorías examinadas (utilitarismo, igualitarismo y prioritarismo) que el bien que podemos hacer donando a estas organizaciones es mucho mayor que el que resultaría de ayudar a niñas y niños humanos. Ello tanto por el número de individuos que resultan beneficiados, por la vida terrible de la que son rescatados y por el hecho de que, de todos los que podrían recibir nuestra ayuda, son los que se hallan en la situación peor. Ellos son quienes deben ser beneficiarios de nuestra renuncia a tener hijos.

Hay un segundo aspecto del argumento de Rachels que es necesario cualificar. Es probablemente falso que en las circunstancias reales en que tenemos que actuar, lo moralmente mejor sea que todas las personas que han rechazado el especismo, y han comenzado por adoptar el veganismo, decidan no procrear. Algunas de estas personas, ciertamente, se hallan en disposición de dedicar gran parte de sus recursos a la erradicación del especismo. Para ellas es verdad que el coste de oportunidad de criar a una hija o hijo es moralmente injustificable, y que lo mejor que pueden hacer es dedicar todo ese tiempo y dinero en ayudar más a los animales no humanos. Ahora bien, es verdad que muchas de estas personas, por diferentes causas, no van a dedicar su dinero o su tiempo a promover el antiespecismo. Esto quiere decir que, aunque estas personas decidieran no tener descendencia, los recursos que hubieran sido empleados en ella no serán destinados tampoco a ayudar a los animales no humanos. Sería positivo entonces que estas personas tuvieran hijos o hijas, bajo la asunción de que sea lo más probable que, en caso de tenerlas, éstas también sean veganas. Esto es porque ello hace previsible un mayor porcentaje de gente vegana, lo cual es de esperar que sea mejor para la difusión del veganismo, a su vez, entre otras personas.

Alguien podría objetar que llegar a la conclusión de que en ocasiones la moral exige renunciar a nuestro interés en procrear sólo muestra que se ha cometido algún error en el camino argumentativo. Esto asume que la moral no puede ser tan

¹⁸⁶ Véase, The Humane League: <http://www.animalcharityevaluators.org/recommendations/top-charities/the-humane-league/>.

¹⁸⁷ Véase, Igualdad Animal: <http://www.animalcharityevaluators.org/recommendations/top-charities/animal-equality/>.

¹⁸⁸ Es cierto que estas cifras se basan en un cálculo aproximativo. En cualquier caso, resulta poco probable que las cifras reales sean tales que tengamos que concluir que los destinatarios de nuestra ayuda deben ser, después de todo, otros seres humanos. Esto es porque la diferencia entre la cantidad de individuos esperablemente salvados por organizaciones de ayuda a humanos y la cantidad de no humanos esperablemente salvados por estas organizaciones es de cuatro o cinco órdenes de magnitud.

exigente como para asignarnos el deber de renunciar a la maternidad o la paternidad. No me es posible tratar aquí en detalle esta objeción. Cabe, no obstante, hacer la consideración siguiente: estas teorías morales son exigentes dado cómo de hecho es el mundo. Como señalan Lazari-Radek & Singer (2014: 328), en un mundo en el que la amplia mayoría de individuos vive vidas de sufrimiento neto y sólo una pequeña minoría disfruta de vidas que vale la pena ser vividas, sería implausible que una teoría moral no impusiera obligaciones exigentes a éstos últimos cuando puedan tener un impacto positivo en la mejora de esta situación. En las palabras de Shelly Kagan que esta autora y autor reproducen: “Given the parameters of the actual world, there is no question that promoting the good would require a life of hardship, self-denial and austerity” (Kagan, 1989: 360).

7. Conclusión

Tenemos un deber moral de altruismo, es decir, de sacrificar nuestros intereses en beneficio de intereses ajenos, siempre que éstos últimos sean de mayor relevancia moral. Al considerar de forma imparcial tanto nuestros intereses como los de los demás, descubrimos que lo cierto es que hay muchos individuos a los que podríamos rescatar de una vida llena de sufrimiento o de la muerte sin que ello suponga un daño similar para nosotras. En ocasiones, podemos lograrlo sacrificando intereses que nos parecen poco importantes. En otras ocasiones, sin embargo, ello sólo es posible renunciando a lo que creemos que es una parte sustancial de lo que nos hace disfrutar de nuestras vidas. Se trata de intereses cuyo sacrificio no haría que lleváramos vidas que no valiera la pena vivir, aunque sí reduciría sensiblemente nuestro bienestar.

Ahora bien, al considerar cuándo surge tal deber de altruismo y quiénes deben ser los receptores de nuestra ayuda, tenemos que tener en cuenta los intereses de todos los seres sintientes a quienes podríamos beneficiar, independientemente de su especie. Como hemos visto, los animales no humanos son quienes llevan las vidas más terribles. Además, destinar a ellos nuestra ayuda es mucho más efectivo: con la misma cantidad de recursos, podemos beneficiar a muchísimos más no humanos que humanos. En general, considerar los intereses de los animales no humanos y reconocer la situación en que se hallan supone, en todo caso, no sólo que debemos adoptar el veganismo, sino que hemos de beneficiar activamente a los otros animales destinando una parte de nuestros recursos a la erradicación del antiespecismo. Para las personas que se hallan en situación de poder dedicar gran parte de su di-

nero y su tiempo a ayudar a los animales no humanos, ser altruistas exige, además, renunciar a tener hijas o hijos. Para muchas personas, sacrificar éste u otros intereses puede suponer llevar una vida con un menor nivel de bienestar. Aunque ello constituye un coste, éste siempre será mucho menor que el del sufrimiento y muerte de que son librados, gracias a ello, los animales no humanos beneficiarios de nuestra ayuda.

Bibliografía

- Cliquet F & Aubert M. (2004). Elimination of terrestrial rabies in Western European countries. *Developments in Biologicals*, 119, 185-204.
- Dworkin, R. (1981a). What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare. *Philosophy and Public Affairs*, 10: 228-240.
- Dworkin, R. (1981b). What Is Equality? Part 2: Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10: 283-345.
- FAO. (2012). *FAO Statistical Database*. Recuperado de: <http://faostat.fao.org/site/569/default.aspx#ancor>
- Faria, C. (2012). Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, 125, 67-76.
- . (2014). Equality, Priority and Nonhuman Animals. *Dilemata*, 14, 225-236.
- Horta, O. (2010). Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild. *Telos*, 17, 73-90.
- . (2013). What is Speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.
- . (2014). The Scope of the Argument from Species Overlap. *Journal of Applied Philosophy*, 31: 142-154.
- Kagan, S., (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Lazari-Radek, K. & Singer, P. (2014). *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lino, M. (2011). *U.S. Department of Agriculture/Center for Nutrition Policy and Promotion, Expenditures on Children by Families, 2010*. Recuperado de: http://www.cnpp.usda.gov/sites/default/files/expenditures_on_children_by_families/CRC2010.pdf
- Mood, A. & Brooke, P. (2010). Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year. En *Fishcount*. Recuperado de: <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf>
- . (2012). Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year. En *Fishcount*. Recuperado de: <http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf>
- Ng, Y. (1995). Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, 10: 255-285.
- OMS.(2013). *Paludismo*. Recuperado de: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs094/es/>
- Parfit, D. (1995). *Equality or Priority?* Kansas: University of Kansas.

- Rachels, S. (2013). The Immorality of Having Children. *Ethical Theory and Moral Practice*, 17 (3), 567-582. doi:10.1007/s10677-013-9458-8
- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1), 229-243.
- _____. (2009 [1975]). *Animal Liberation*, 4th ed. New York: HarperCollins
- _____. (2011 [1979]). *Practical Ethics* (3rd ed.). New York: Cambridge University Press.
- Taylor, K., Gordon, N., Langley, G., Higgins, W. (2008). Estimates of worldwide laboratory animal use in 2005. *Alternatives to Laboratory Animals*, 36, 327–342.
- Temkin, L. S. (1993). *Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- Tomasik, B. (2012). The Cost of Kids. En *Essays on Reducing Suffering*. [Versión de octubre de 2014]. Recuperado de: <http://reducing-suffering.org/the-cost-of-kids/>

Liberación animal desde una bioética no especista*

Carlos Alberto Crespo Carrillo

Los animales no necesitan medias tintas. Sólo tienen un camino que preserva el ejercicio efectivo de sus intereses: ¡La abolición de su esclavitud!

El especismo es el prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie, o de algunas especies, y en contra de los de otras. En otras palabras, el especismo discrimina a los animales no humanos, los declara su propiedad y los hace sus esclavos para beneficio humano, sin tener en cuenta que los animales no humanos son también, como los humanos, seres vivos sintientes, con capacidades para sentir dolor y placer, y por tanto con intereses particulares que los hacen merecedores de derechos y de ser incluidos en nuestra comunidad moral.

A través de la historia de la humanidad, la relación humano-animal ha estado mediada por el especismo antropocentrista. Éste, a su vez, ha sido afianzado por las religiones de libro, por el horror cartesiano, ahondado por el capitalismo y por las principales concepciones filosóficas, que han visto al animal como un bien, una máquina o como propiedad, es decir, sólo lo han considerado en tanto benéfico para el humano. Es posible citar algunos ejemplos de antropocentrismo en la filosofía:

Kant – “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio”.

Jonas – “Obra de tal modo que los efectos de tus acciones sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.

Rawls y Sen (sus teorías sobre la justicia).

UNESCO 2005 – Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos.

* Texto leído, con algunas modificaciones y a manera de ponencia, durante la presentación del libro “De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político”, escrito por Iván Darío Ávila Gaitán. El evento se llevó a cabo en la Universidad Nacional de Colombia – sede Bogotá, en el año 2013.

Todos los ejemplos anteriores tienen como común denominador al antropocentrismo. La corriente histórica dominante especista antropocentrista, plantea sus tesis siempre desde el lado que domina: los humanos, quienes son los victimarios. Cuando se ven las cosas desde aquel que las padece, los resultados pueden cambiar totalmente. Aquellos que ejercen el poder siempre tendrán razones y justificaciones más allá de su validez, pero es menester que se vea el lado de aquellos a quienes el poder somete: las víctimas.

El filósofo Óscar Horta llama la atención en su artículo *La desconsideración de los animales no humanos en la bioética*, sobre la deuda que tiene la Bioética con los animales, a los cuales ha prestado atención pero sólo de una manera parcial y privilegiando los intereses humanos, siendo hasta ahora una bioética especista, que llama a superar. De esta manera y de aquí en adelante, la argumentación se basará no en el lado del especismo antropocentrista, sino del lado de la víctima, para lo cual se hará uso de la Bioética desde una visión no especista de la misma. El objetivo consiste en aportar, desde dicha disciplina, la posibilidad de superar el elemento meramente emocional y tratar de utilizar la razón, encaminada a la construcción de un concepto del otro ampliado, más allá del ser humano.

Sin embargo, existe otro obstáculo conceptual a superar. La Bioética privilegia la deliberación como el método más aceptado, y se delibera en Bioética para llegar a acuerdos o consensos que superen los conflictos, ofertando razones que puedan ser asentidas por todos aquellos afectados. Si se aborda el problema desde el ala abolicionista del animalismo, se produce una controversia que se polariza entre aquellos que piensan que los animales no son esclavos, que no es permisible ningún tipo uso o explotación y que deben ser liberados, mientras que del otro lado están aquellos que ven a los animales como una propiedad, un bien mueble que tiene un valor comercial y que puede y debe ser explotado. No hay punto medio, pues la concepción bienestarista del animalismo también encasilla en la segunda opción de permisibilidad de la esclavitud animal. Los extremos son tan opuestos que queda en duda la posibilidad de deliberar y menos de llegar a acuerdos que dejen contentas a las dos partes. Si deliberar no es posible, o más que imposible, podría ser inútil deliberar no sólo desde los humanos en conflicto, sino desde el punto de vista de las víctimas que con toda probabilidad no clamarían por mejoras en sus condiciones de esclavos. ¿Cuál sería el papel de la Bioética? Ésta debe encontrar entonces otros caminos a la deliberación y de acuerdo a tales caminos trazar una conclusión. En el presente texto se realiza el análisis con los cuatro principios básicos de la Bioética o enfoque principialista, desarrollado por Beauchamp y Childress, autores controvertidos pero vigentes y de uso extendido en la búsqueda de la resolución de dilemas bioéticos.

1. Principio de no maleficencia:

Es considerado el principio base mínimo. Este principio obliga a no dañar a los demás, a respetar a los demás, a no hacer daño entendido como no herir ni física ni moralmente. El principio obliga a evitar, a cualquier costo, acciones que puedan involucrar daño o desagrado a alguien, evitar lo que no quiere o no le apetece.

El no hacer daño a otro es una obligación moral, si es que este otro es un referente moral válido o se considera moralmente (y hasta legalmente). No dañar a otros tiene un carácter de exigibilidad mínima, que involucra que si no se está dispuesto a hacer el bien, por lo menos se está obligado a no hacer el mal, o no dañar, no agredir, a prevenir cualquier daño que se pueda ocasionar.

2. Principio de beneficencia:

Implica hacer el bien, «lo que el otro desea», y tiene que ver con derechos positivos, exigibles, que no tienen que ver con caridad o compasión. Beneficiar a los otros se constituye en un paso más allá de la no maleficencia, que implica una posición activa que no todos están dispuestos a asumir. Serían los activistas animalistas, que de manera altruista dedican su vida (o una buena parte de ella) a trabajar en favor de los animales, sobre todo desde el punto de vista de su atención ante problemáticas que los puedan afectar, quienes ofrecerían el ejemplo perfecto de aplicación de este principio. Sin embargo, este principio podría ser exigible moralmente para cualquier humano en el marco de una solidaridad no especista, en tanto que sin necesidad de dedicar su vida o tener un interés particular en la defensa de los animales, si se encuentra en una situación en la que un animal necesita de su ayuda inmediata, debería ser prestada como se la prestaría a cualquier humano. Igualmente, y en el mismo marco de la solidaridad no especista, se entendería que una persona que dedique su vida a cualquier ámbito humano fuera del animalismo, puede “ayudar a hacer el bien” a los animales simplemente aplicando el principio de no maleficencia, que implica respetarlos, no dañarlos, no consumirlos, no considerarlos su propiedad.

3. El principio de autonomía:

Cuando un ser sintiente es considerado esclavo y por tanto como propiedad de alguien más, su autonomía está minada. Un esclavo tiene una capacidad de autogobierno limitada y su vida tiene injerencia directa de otros. Una frase de mi autoría dice: “*Somos tan libres como lo es el león en su jaula*”, lo que quiere decir que, a pesar de las más nefastas condiciones de sometimiento, los seres sintientes contamos con un remanente de la voluntad, pero siempre tenemos límites, barreras, cadenas que no podemos superar. Sin embargo, cuando la cultura o las leyes hacen de un ser sintiente cosas o bienes muebles, los derechos son inexistentes y se traspasan al que cuenta con la condición de propietario. La autonomía de los animales es irrespetada en el sistema especista. Cuando los especistas refieren que un animal es de “consumo”, “de engorde”, “de trabajo”, “de lidia”, etc., están determinando la vida y existencia de un ser, vida que en libertad y con la expresión de toda su naturaleza tendría otro desenlace. El humano instrumentaliza la naturaleza para impedir hacer de lo nacido lo que evolucione y llegar a lograr un producto de fábrica. Este es un claro dilema bioético, que cuando ocurre en humanos es rechazado tajantemente por filósofos tan renombrados como Habermas, en su texto *Eugenesia liberal: Los límites de la naturaleza humana*. El no rechazarlo con animales, es especista.

Cuando hablamos de humanos, uno de los puntos clave del principio de autonomía sobre todo en dilemas bioéticos clínicos, tiene que ver con el consentimiento informado, que busca el mayor interés del paciente, lo que significa que en el ámbito médico que los valores, criterios y preferencias del paciente gozan de prioridad en la toma de decisiones, en virtud de su dignidad como sujeto. De esta manera, el consentimiento informado se constituye en la herramienta que hace válida moralmente hablando, así como paso previo y necesario, cualquier procedimiento en humanos y en el que el humano siendo objeto, ha podido decidir como sujeto moral.

Son pocas las referencias a la posibilidad de adaptación del concepto de consentimiento en animales, pues se anota que no pueden razonar, hablar, entender razones o mucho menos firmar un documento. Pero el punto central del consentimiento es el acuerdo a que se realice un procedimiento o no, y un animal no humano cuenta con repertorios conductuales que lo pueden expresar muy bien. La etología ha mostrado a través de cientos de estudios que las especies no humanas cuentan con razón y con lenguaje, diferentes al humano cualitativa o cuantitativamente, pero con ellos. Los animales explotados dicen basta a su modo, manifiestan su desacuerdo de mil maneras, pero el humano hace caso omiso aduciendo que estos seres no cuentan con estas características simplemente porque no las entiende

o no las quiere entender, cuando tantas de ellas son tan evidentes. La psicología da cuenta de ello en cualquiera de sus textos básicos. Leyton referencia al filósofo moral Steve Sapontzis, quien considera que “en el caso de los animales existe una intención y un interés que reemplaza la verbalidad y la racionalidad del consentimiento en los humanos”. Comportamientos de evitación o escape son emitidos al presentarse estímulos aversivos, comportamientos estereotipados o de automutilación son presentados como muestra de estrés extremo, y todos ellos son manifestados por los animales cuando son víctimas de un procedimiento aversivo. Sin embargo, para el especismo que instrumentaliza a los animales, no es clara muestra de rechazo manifiesto a lo que sufren. Quizás los especistas aún piensan como Descartes, que estos lamentos son simples sonidos provenientes de una máquina.

Los presupuestos del consentimiento informado, que permiten que un ser humano acepte o rechace un procedimiento experimental, tienen todo el fundamento para ser extrapolados a los animales no humanos, y, como se deduce de las anotaciones anteriores y apoyado en Leyton, “muchos de ellos (por no decir la totalidad) se negarían a participar de experimentos invasivos, incómodos o dolorosos, y por lo tanto, reñidos con sus intereses, que prometen tantos beneficios para el ser humano”. Quizás no se pueda aplicar de manera literal el mecanismo de consentimiento informado a los animales no humanos, pero entre su libertad bloqueada hay signos a gritos de rechazo a su instrumentalización y la exigencia de su igualdad moral que merecerían ser escuchados.

Un principio formulado por Engelhardt, desde la corriente contractualista que critica el principialismo bioético, también puede ser muy útil para complementar lo anotado con el consentimiento. Plantea que el único principio para considerar algo como moral o inmoral es la capacidad de dar permiso, anulando completamente los principios de beneficencia y justicia (no aptos para lo que él denomina “extraños morales”). De esta manera, todas las conductas de evitación, escape o agresión del toro en el contexto de una corrida la harían inmoral, pues muestran que el animal no está dando su permiso para ello, sino que es llevado de manera arbitraria.

4. Principio de Justicia:

Este principio normalmente es analizado desde el punto de vista de la justicia distributiva, en cuanto a participación equitativa y distribución de recursos de acuerdo a cada necesidad o de acuerdo a su esfuerzo o contribución.

Sin embargo, uno de los elementos más claves tiene que ver con la justicia como no discriminación, en tanto todos los sujetos merecen el mismo respeto y deben reivindicar su derecho a la vida, a la salud y a la equidad en la distribución de los recursos. El principio de justicia refiere a la obligación de igualdad en la consideración moral y, precisamente, los animales siguen estando fuera del mismo, se siguen discriminando por medio del especismo antropocéntrico, y esto hace que el principio se viole también.

Pero aquí se puede hacer uso de una nueva herramienta, por fuera del principalismo bioético, para aquellos que aun consideran que el término justicia es sólo de aplicación humana con argumentos como que los animales no pueden celebrar contratos y no tienen deberes exigibles. Para abordar mas a profundidad el tema de la justicia se hará uso del enfoque de las capacidades, propuesto por el economista indio y ganador del Nobel de economía 1998 Amartya Sen y profundizado por la filósofa Martha Nussbaum. Es esta última la que en su texto “Las fronteras de la Justicia” considera que los animales no deben ser excluidos del concepto de justicia.

Para Nussbaum, la capacidad es la posibilidad de acceso a las oportunidades que se requieren (libertades positivas de las personas) para alcanzar un cierto nivel completo de realización; desarrollo entendido como lo que la gente hace para llevar a cabo la vida que quiere vivir, por medio de unas libertades básicas para el desenvolvimiento de una vida digna de ser vivida y que, por tanto, deben ser aseguradas a cada persona en virtud de su dignidad humana. Nussbaum considera, contrario a Sen, que sí pueden existir unas capacidades básicas susceptibles de ser listadas, pero anota que la lista no está cerrada y siempre está presta a discusión. Contar con estas capacidades es lo que hace que las personas puedan superar la pobreza, en una visión social, contraria al abordaje en términos económicos de la misma.

En el capítulo VI del texto *Mas allá de Compasión y humanidad: Justicia para los animales no humanos*, Nussbaum plantea una extensión del enfoque de las capacidades por medio de un listado de capacidades básicas para los animales, luego de hacer una disertación sobre su derecho a una existencia digna y un análisis de los deberes que los humanos tendríamos para con los animales. Considera que los humanos debemos garantizarle a los demás animales estos elementos mínimos, que asume como principios políticos, so pena de que se viole el principio de justicia.

Listado de Capacidades básicas para los animales según Nussbaum	
Vida	Todos los animales tienen derecho a seguir viviendo, tengan o no un interés consiente por ello, y al menos (o hasta) que el dolor y la decrepitud no hagan que su muerte deje de ser un daño para ellos.
Salud física	Derecho a una vida saludable, a no ser objeto de crueldad y abandono, a no estar hacinados.
Integridad física	Los animales detentan derechos directos frente a violaciones frente a violaciones de su integridad corporal por medio de violencia, abusos y otras formas de trato dañino (tanto si son dolorosas como si no).
Sentidos, imaginación y pensamiento	Derecho a la experiencia placentera y a no padecer un dolor que no sea beneficioso. Garantía de acceso a fuentes de placer, como la libertad de movimientos en un entorno que resulte agradable a sus sentidos y a proteger de muertes dolorosas. Para algunos animales reconoce el derecho a una educación adecuada. Protección de los entornos donde normalmente florecen los animales.
Emociones	En tanto los animales experimentan una amplia diversidad de emociones, se deben proteger del miedo, a expresar sus emociones características de cada especie, a las oportunidades de apego y preocupación por otros y en fin a una vida emocional digna.
Razón práctica	Apoyo de acuerdo a la capacidad de las especies de fijarse objetivos, proyectos y planificar su vida. En ese sentido se relaciona con la capacidad de emoción.
Afiliación	<ul style="list-style-type: none"> • Oportunidades para entablar relaciones y crear formas diversas de vinculación afectiva e interconexión, incluyendo cuando sea el caso las relaciones con humanos. Poder vivir con y para los otros. Reconocer y mostrar preocupación por otros y participan en diferentes formas de interacción social. • Vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad. Derecho a políticas mundiales que les garanticen unos derechos políticos y el estatus legal de seres dignos, independientemente a su comprensión sobre este estatus.
Otras especies	Capacidad de vivir preocupándose y/o relacionándose con otros animales, las plantas y demás mundo natural.
Juego	Capacidad fundamental para la vida animal sensible, que implica la protección a la capacidad de relacionarse y jugar, de esta con miembros de su especie y de contar con las condiciones espaciales y de estimulación sensorial para hacerlo.
Control sobre su propio entorno	<ul style="list-style-type: none"> • Político: Formar parte de una concepción política que se formule de tal modo que los respete y se comprometa a tratarlos con justicia. Debería estar la autonomía. • Material: Respeto a la integridad territorial de su hábitat, sea doméstico o natural.

El enfoque de las capacidades sugiere que cada país debería reconocer a los animales como sujetos de justicia política y que sean tratados como seres con derecho a una existencia digna. Es importante anotar que para Nussbaum “*los derechos de los animales son específicos de cada especie y se basan en las formas de vida y de florecimiento características en cada una de ellas*”, lo que ofrece una puerta de entrada a la discriminación entre especies de acuerdo a la tenencia de tales o cuales características, como de hecho lo hace en su texto favoreciendo los intereses de los animales más complejamente sensibles, dando ejemplos de negociaciones bienestaristas o reformistas. Por ello, resulta paradójico que Nussbaum haga un gran énfasis en la crítica a los enfoques que se centran en la sintiencia; es justamente ésta la que da sustento a que cualquiera de las capacidades propuestas sea de interés para un animal y, por tanto, importen. En este sentido, para Nussbaum, si las capacidades florecen, ya habría justicia con los animales, no importa si este florecimiento se da en medio de condiciones de esclavitud, posición que no dista mucho del enfoque que más crítica, que es el utilitarismo.

Sin embargo, el principio de justicia, desde el punto de vista de Martha Nussbaum, pone en evidencia que la mayor parte de las actividades especistas violan las capacidades sugeridas, lo cual haría de éstas actividades injustas. En conclusión, los principios bioéticos (no maleficencia, beneficencia, autonomía y justicia), junto al análisis desde el enfoque de capacidades de Nussbaum y el complemento de la corriente contractualista de Engelhardt, vistos desde el punto de vista de la víctima, muestran a la esclavitud animal como inmoral, y desde una perspectiva Bioética no especista debería recomendarse su abolición.

Lo anterior lleva a resaltar el principio de igualdad, entendido como la capacidad de contar con intereses en virtud de la sintiencia, como el único elemento realmente relevante para la consideración moral. De acuerdo a este principio, se puede concluir que el especismo es arbitrario, no habiendo justificación alguna a su existencia, mas allá de la de perpetuar un sistema injusto de explotación, discriminación y esclavitud.

Si bien es cierto que la Bioética debe mantener su esencia como instancia de reflexión y diálogo, así como reconocer las diferencias, se recomienda dar importancia y valor a los animales, que son víctimas que deben ser tenidas en cuenta, privilegiando sus intereses frente a los de los verdugos, eliminando el prejuicio del pretendido derecho que asiste a los humanos a hacer daño a otros no humanos. Se espera entonces que los análisis realizados sean un llamado a los teóricos de la Bioética, a superar la fase deliberativa en el caso de la esclavitud de los animales, para comenzar a verlos como sujetos morales tan válidos como para que se tome una posición abierta en contra de la misma, tal y como se hace en casos humanos tan

aberrantes como las violaciones y los asesinatos, para los cuales no existe intención alguna de deliberación que busque llegar a acuerdos entre las partes o para justificarlos moralmente.

Bibliografía

- Crespo, C. (2011). *Investigación científica en humanos y en animales: dilemas compartidos*. Bogotá: pontificia universidad javeriana.
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia 666 de 2010
- Díaz, E. (2005) *Ética de la investigación en seres humanos: Criterios para la acción*. En: Cuadernos de Doctorado. Ética, Salud y Vida. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Junio N. 2
- Beauchamp, T. Childress, J. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University press.
- Engelhardt, T. (2011). *Los fundamentos de la Bioética*. Bioética and Debat. 17 (64): 12-16.
- Gutmann, A. Thompson, D. (1997). *Deliberar sobre Bioética*. Hasting center report 3, N. 27: 38-41.
- Habermas, J. (2009). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Ed. Paidós.
- Horta, O. (2010). *La desconsideración de los animales no humanos en la bioética*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política N. 43, julio-diciembre, 671-686.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Círculo de lectores/Herder.
- Kant, M. (2010) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México: Editorial Porrúa.
- Kohn R. (1952). *De la Impía tauromaquia y su corruptor influjo-Significativos datos para un balance de la cultura en Colombia*, Bogotá: Talleres gráficos mundo al día.
- Leyton, F. (2008) *Problemas bioéticos de la experimentación con animales no humanos*. Observatorio de Bioética y Derecho. Universitat de Barcelona.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidos.
- Rawls, J. (1999). *Teoría de Justicia*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Savater, F. (2010). *Tauroética*. Madrid: Editorial Turpial.
- Sen, A. (1981). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
- Unesco 2005 -Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos.

Acerca de los/as autores/as

Diálogos y cartografías

Ana Cristina Ramírez Barreto

Licenciada en Filosofía, maestra en Filosofía de la Cultura, doctora en Antropología social (El Colegio de Michoacán). Es profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Su tesis de doctorado (2005) tiene por título “El juego del valor. Varones, mujeres y bestias en la charrería en Morelia, 1923-2003”. En ella trata sobre la extraña y paradójica historia del deporte nacional mexicano, con atención a las diferencias naturalizadas, como sexo y especie, en un juego que utiliza la violencia para producir efectos estéticos. También le interesan diferentes aspectos de la bioética, desde las formas de evaluación de los protocolos de investigación en ciencias sociales o con animales no humanos hasta la reproducción médicamente asistida, el aborto y la eutanasia. Entre otros textos, es autora del libro *De humanos y otros animales* (Editorial Driada, 2009) y del artículo “15 tesis sobre humanos y otros animales” (Rojo Amate, 2011, 1(5):72-74).

Iván Darío Ávila Gaitán

Político de la Universidad Nacional de Colombia con estudios de posgrado en el campo de los Estudios Culturales (Universidad de los Andes y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). Doctorando en Filosofía (Universidad de los Andes). Dentro de sus principales intereses de investigación/acción se encuentran los Estudios Culturales, la Filosofía Política Contemporánea, la Bioética y Biopolítica, la Ecología Política, los Estudios de Género y los Movimientos Sociales. Actualmente hace parte de la Red Biopolítica y del nodo latinoamericano del *Institute for critical animal studies*. Con el grupo de investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales, de la Universidad Nacional de Colombia, ha adelantado diferentes trabajos de investigación/acción en lo referente a organizaciones político-culturales (ambientalistas, mujeres, animalistas, población Lgbti, indígenas, entre otras). Se ha desempeñado también como docente universitario. En el año 2013 publicó el libro *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político* (Ediciones Desde Abajo).

Eduardo Rincón Higuera

Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid con una tesis sobre las discusiones éticas y filosóficas del animalismo contemporáneo en el

contexto de la crisis socioecológica. Es Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario y Licenciado en Filosofía. Es director de la Unidad de Ética de la Universidad Minuto de Dios en Bogotá y Docente del Departamento de Filosofía y de la Especialización en Ética de la misma institución. Es Investigador en temas de filosofía moral, ética ecológica y ética animalista, miembro del Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas (GinTRANS2) (Madrid-España) y Director para Colombia de la Asociación Animalista Libera!

Alexandra Navarro

Profesora y Licenciada en Comunicación Social (Unlp). Doctoranda en Comunicación (Unlp). Becaria de Conicet. Actualmente trabaja en su Tesis Doctoral sobre “El discurso especista hegemónico y su antagonismo con el antiespecismo en Argentina durante el período 2000-2012. Representaciones, imaginario e identidad cultural en torno al consumo de carne vacuna”. Docente en la Cátedra Prácticas de la Enseñanza de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS) de la Unlp. Docente en Carreras terciarias y coordinadora de la línea “Identidad/es y Sujeto/s” del Instituto de Investigaciones en Comunicación (IICom) de la FPyCS - UNLP. Fue Becaria de Investigación en Flacso, donde trabajó sobre Juventud, y luego fue Becaria de Investigación de la Unlp con incumbencia en organizaciones con fines sociales. Participó de la Misión de Estudios Doctorales en Unisinos (Brasil) por el Proyecto Capes-Brasil/SPU-Argentina, en los meses septiembre-diciembre 2011. Expositora en diversos congresos de la especialidad, tanto nacionales como internacionales, ha publicado capítulos de libros y artículos en diversas revistas, y expuesto trabajos artísticos sobre su labor de investigación a lo largo de los últimos años. Es Co-directora de Proyectos de Extensión y Voluntariado Universitario en la misma línea de trabajo de su Doctorado. Entre sus ponencias publicadas figuran “Las representaciones sociales acerca de la alteridad animal como nuevo objeto de estudio en el campo de la Comunicación. Inserción del proyecto en la línea de investigación ‘identidad/es y sujeto/s’ del IICom”, “Lo humano y lo animal en las representaciones sociales: recorridos teóricos desde otras disciplinas y su construcción como nuevo objeto de estudio en Comunicación”, “Aproximaciones a las representaciones sociales latinoamericanas relacionadas al vínculo ser humano-animal y su impacto en las prácticas sociales”, entre otras. Correo electrónico: aleximca@gmail.com

Ana María Aboglio

Abogada y escritora, especializada en Filosofía del Derecho y Ética Animal. Publicó numerosos artículos desarrollando una síntesis interdisciplinaria dentro del enfoque abolicionista de los derechos animales, con el fin de extraer la cuestión ani-

mal de la acotada visión con la que suele encararse. En el año 2000 fundó *Ánima*, primera organización de habla hispana emplazada en este enfoque, aunando la teoría con la práctica activista. Produjo el doblaje del documental *Lethal Medicine* y el texto y narración de *The Holders*. Integra el movimiento de Antivivisección Científica. Elabora y traduce material educativo, e imparte seminarios para activistas y disertaciones académicas. A través del concepto de la *otra mirada*, vertebrada una crítica a las instituciones que sostienen la opresión animal, reconstruyendo un sujeto dignificador de la otredad animal. Forma parte del Consejo Editorial de la revista del I.C.A.S. Publicó *La voz de los otros* (2004), *Veganismo. Práctica de justicia e igualdad* (2009, 2011, 2015), y *Lo siento mucho* (2011). Sitio web: anyaboglio.com

Filosofía en los bordes de lo humano

Vanessa Lemm

Profesora de Filosofía en la Escuela de Humanidades y Lenguajes de la Universidad de New South Wales, Sydney, Australia. Es autora de *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics and the Animality of the Human Being* (Fordham University Press, 2009), *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo* (Fondo de Cultura Económica, 2013), y de numerosos artículos sobre Nietzsche, biopolítica y teoría política contemporánea. Recientemente editó *Nietzsche and the Becoming of Life* y *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, ambos con Fordham University Press, 2014, como también *Nietzsche y el devenir de la vida* (Fondo de Cultura Económica, 2014).

Jorge Riechmann

Es profesor titular de filosofía moral en la UAM. Escribe poemas y ensayos. Dirigió el Observatorio de la Sostenibilidad en España en su fase de constitución (2004-2005), y trató de desarrollar una suerte de ecologismo obrero desde la Fundación 1º de Mayo y el Instituto de Trabajo, Ambiente y Salud (Istas) entre 1996 y 2008. Desde 2013 coordina el Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas. Dos extensos tramos de su poesía están reunidos en *Futuralgia* (poesía 1979 a 2000, Calambur 2011) y *Entreser* (poesía 1993 a 2007, Monte Ávila 2013); otros poemarios recientes son *El común de los mortales* (Tusquets, 2011), *Poemas lisiados* (La Oveja Roja, 2011), *Historias del señor W.* (Eds. de la Baragaña, 2014) e *Himnos craquelados* (Calambur, 2015). Es autor de varias decenas de ensayos sobre cuestiones de ecología política y pensamiento ecológico, entre los que destaca su “pentalogía de la autocontención” (que componen los volúmenes *Un mundo vulnerable*, *Biomimesis*, *Gente que no quiere viajar a Marte*, *La habitación de Pascal* y *Todos los*

animales somos hermanos, todos ellos en Libros de la Catarata). Su blog: <http://www.tratarde.org>. Cuenta de Twitter: @JorgeRiechmann

Anahí Gabriela González

Doctoranda en Filosofía por un convenio de cotutela entre la Universidad de París VIII (Francia) y la Universidad Nacional de San Martín (Argentina). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Miembro del *Institute for Critical Animal Studies* (nodo latinoamericano) y del Proyecto de Investigación «Declinaciones de la biopolítica: nuevos modos de subjetivación», dirigido por la Dra. Beatriz Podestá. Co-editora de la Revista latinoamericana de estudios críticos animales.

Patrick Llored

Profesor de filosofía e investigador en ética animal en la Universidad Jean Moulin Lyon III, en Francia. Especialista de la filosofía animal en el pensamiento del siglo XX, su trabajo intenta construir una ética animal a partir de la deconstrucción del filósofo Jacques Derrida. En el año 2013 publicó la primera introducción a la ética animal, intitulada *Jacques Derrida. Politique et éthique de l'animalité*. Publicará también el libro *La democracia animal. Libertad, igualdad y animalidad*.

Arte y animalidad

Gabriel Giorgi

Docente e investigador en el Department of Spanish and Portuguese Languages and Literatures de la New York University. Sus publicaciones incluyen *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina* (Beatriz Viterbo, 2004), *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (en colaboración; Paidós, 2007) y más recientemente *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (Eterna Cadencia, 2014). Publicó artículos en revistas de Argentina, Brasil, EEUU y España.

Julieta Yelín

Doctora en Humanidades con mención en Literatura por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente trabaja como investigadora en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y dirige la revista académica *Badebec*. Publicó artículos y ensayos en diversas revistas especializadas. Editó, junto con Elisa Martínez Salazar, *Kafka en las dos orillas. Antología de la recepción crítica española e hispanoamericana* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2013) y acaba

de publicar el libro *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad* (Beatriz Viterbo Editora, 2015).

Jannia M. Gómez González

Nacida en el Caribe colombiano, es politóloga, candidata a magíster en Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia y candidata a Magíster en Literatura de la Universidad de los Andes. Sus intereses ético-teórico-políticos emergen de los múltiples cruces entre género, sexualidad, biopolítica, raza y animalidad. La apuesta intelectual que ha ido tejiendo durante los últimos años privilegia la insurrección ante las disciplinas al optar por ejercicios de tráfico en diferentes registros y derroteros.

Especcismo y filosofía moral

Renzo Llorente

Profesor de filosofía en la Facultad de Humanidades del campus de Madrid de Saint Louis University. Especializado en filosofía política, ética aplicada y filosofía latinoamericana, es autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas. Es autor, además, de *Beyond the Pale: Exercises in Provocation* (Vagabond Voices, 2010) y editor de *The Marxism of Manuel Sacristán: From Communism to the New Social Movements* (Brill, 2014).

Oscar Horta

Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Santiago de Compostela. Antes fue investigador de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología en la Universidad de Rutgers (EEUU), así como investigador visitante en otras universidades en Suecia, Dinamarca, Italia, Finlandia y Portugal. En 2007 obtuvo el Premio de Ensayo Ferrater Mora. Trabaja en ética normativa y aplicada, especialmente en ética animal. Más en concreto, ha escrito acerca de la cuestión del especcismo, el veganismo y las razones para ayudar a los animales sintientes en el mundo natural. Es activista de la organización Ética Animal.

Catia Faria

Estudiante de doctorado en la Universitat Pompeu Fabra (España), donde escribe su tesis doctoral sobre la ética de la intervención en la naturaleza. Asimismo, está interesada en cómo los principios de igualdad y prioridad se aplican a los animales no humanos y sus implicaciones normativas. Ha publicado en revistas y libros especializados sobre ética animal. Es una colaboradora frecuente en distintos

blogs y sitios web, entre ellos Practical Ethics, de la Universidad de Oxford. Es activista de la organización internacional Ética Animal.

Eze Paez

Enseña filosofía del derecho, moral y política en la Universitat Pompeu Fabra (España). Sus áreas principales de interés son la ética normativa y la ética aplicada. Sus líneas de investigación incluyen la ética animal, especialmente el mal de la muerte para los animales no humanos o cómo la consideración de los intereses no humanos podría afectar decisiones acerca de qué seres deben ser traídos a la existencia. También incluyen los aspectos ontológicos y normativos del aborto. Es miembro de la organización internacional Ética Animal.

Carlos Crespo

Psicólogo, ingeniero químico y magíster en Bioética. Activista anti-especista, representante de la Fundación Resistencia Natural (REN). Vocero en Colombia de la Red Internacional Antitauromaquia. Miembro de la coalición ciudadana Bogotá sin Toreo.

Para la diagramación se utilizaron los caracteres
Baskerville y Myriad Pro
Octubre de 2016

El conocimiento es un bien de la humanidad.
Todos los seres humanos deben acceder al saber.
Cultivarlo es responsabilidad de todos.

Devenimos imperceptibles para hacernos presentes, desaparecemos para brillar colectivamente con inusitado esplendor, para aparecer cargados/as de animales, máquinas, plantas y rocas. Siendo así, ¿cómo comprender el específico ensamblaje de los diversos escritos que componen *La cuestión animal(ista)*? Ciertamente no desde un lugar soberano que a partir de su infinita sapiencia ordena lo que se encuentra bajo su control. Todo lo contrario. Si tales textos componen esta obra, sigamos la maravillosa intuición que se desprende de la sonoridad de las palabras: *La cuestión animal(ista)* no constituye un gran compendio lleno de pretensiones universalistas, es un libro hecho musicalmente, rítmicamente, y, de entrada, han sido distribuidos ciertos tiempos, tiempos fuertes y tiempos débiles. Sin embargo la distribución que aquí proponemos no tiene que ser la de otros y otras. En fin... Sabemos que “la lectura es todo un ejercicio respiratorio, un ejercicio rítmico, antes de ser un ejercicio intelectual [a saber, “arrogantemente humano”]”.

Gilles Deleuze

Ediciones
desde abajo

