

ANIMA ANIMALIA:

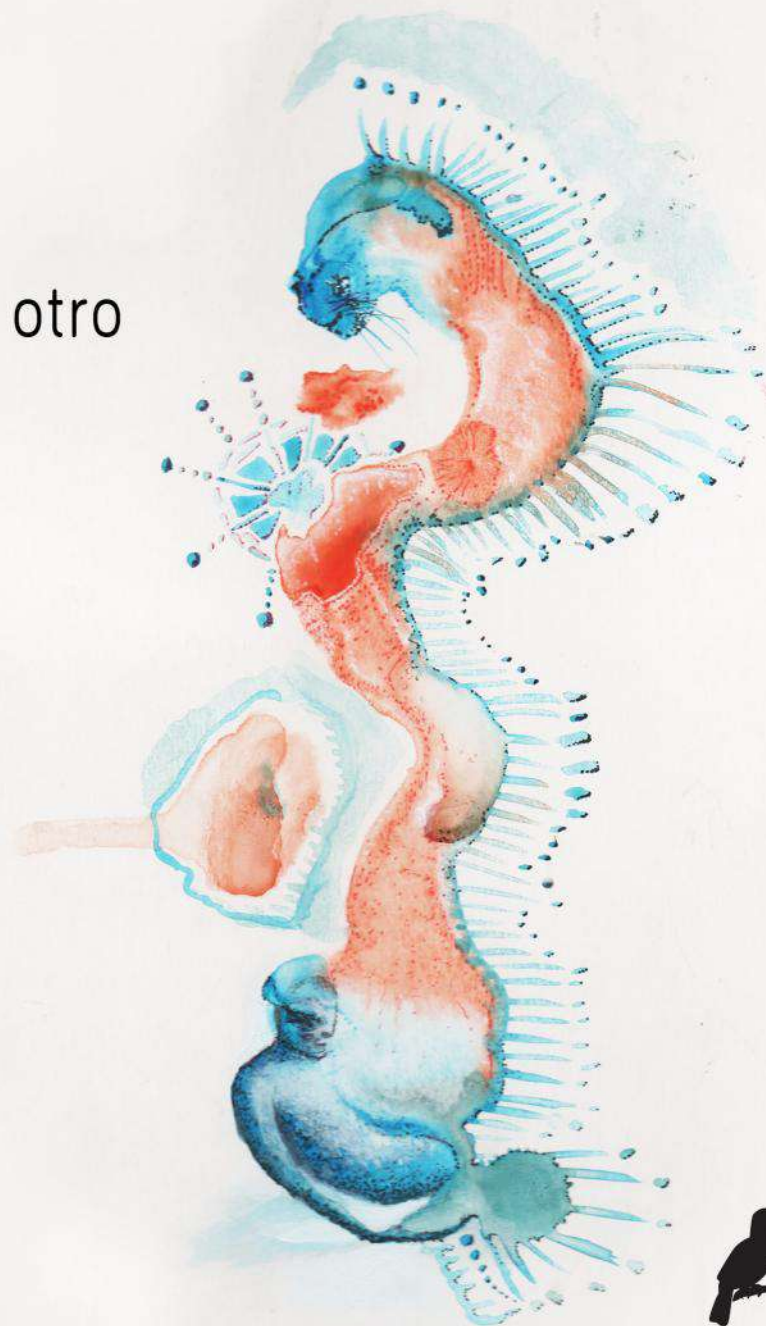
El animalismo o el coraje de devenir otro

PARTICIPAN

Andrea Torrano
Matthew Calarco
Eliza Littleton
Taylor Ford
David Nibert
Maria Esther Maciel
Iván Darío Ávila Gaitán
Lauren Corman
Daniel Angrignon
Silvina Pezzetta
Corine Pelluchon
Isis Vélez

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Nahid Steingress-Carballar

EDITORAS



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

ANIMA ANIMALIA:

El animalismo o el coraje de devenir otro



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Nahid Steingress-Carballar

EDITORAS

PARTICIPAN

Andrea Torrano
Matthew Calarco
Eliza Littleton
Taylor Ford
David Nibert
Maria Esther Maciel
Iván Darío Ávila Gaitán
Lauren Corman
Daniel Angrignon
Silvina Pezzetta
Corine Pelluchon
Isis Vélez



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

Con el apoyo de



Derechos Reservados
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edición digital, 2018
ISBN 978-987-46680-3-5

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.
Octubre de 2018.

Diseño de tapa: Raccoon Diseño Gráfico
inforaccoondisenio@gmail.com

Ilustración de tapa: Pablo Ezequiel Ferreyra. pablosco.ef@gmail.com
Blog: elpablosco.blogspot.com.ar

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, no se utilice para uso comercial, se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Anima animalia : el animalismo o el coraje de devenir otro / Matthew Calarco ... [et al.] ; compilado por Anahí Gabriela González ; Cassiana Lopes Stephan ; Nahid Steingress-Carballar ; editado por Anahí Gabriela González ; Cassiana Lopes Stephan ; Nahid Steingress-Carballar ; ilustrado por Pablo Ezequiel Ferreyra ; prólogo de Andrea Torrano. - 1a ed. - Alejandro Korn: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
Traducción de: Iara Altkorn ... [et al.]
ISBN 978-987-46680-3-5

1. Estudios Sociales. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Literatura. I. Calarco, Matthew II. González, Anahí Gabriela, comp. III. Lopes Stephan, Cassiana, comp. IV. Steingress-Carballar, Nahid, comp. V. González, Anahí Gabriela, ed. VI. Lopes Stephan, Cassiana, ed. VII. Steingress-Carballar, Nahid, ed. VIII. Ferreyra, Pablo Ezequiel, illus. IX. Torrano, Andrea, prolog. X. Altkorn, Iara, trad.
CDD 190

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 6

PRESENTACIÓN 8

Prólogo

INTRODUCCIÓN A LA VIDA NO ESPECISTA 11

Andrea Torrano

EL ANIMAL, LA CARNE Y SU MERCANTILIZACIÓN

Cap. 1

REFUTANDO EL ORDEN SACRIFICIAL DEL VEGANISMO: UN COMPROMISO CON LA CRÍTICA DE VAL PLUMWOOD A LA ÉTICA ANIMAL Y AL VEGANISMO ONTOLÓGICO 18

Matthew Calarco

Cap. 2

IMÁGENES IMPOTENTES, RECURSOS DESPERDICIADOS Y CRISIS CAPITALISTA: CONSECUENCIAS Y PROSPECTIVAS DE LA MERCANTILIZACIÓN HUMANA DE OTROS ANIMALES 36

Eliza Littleton, Taylor Ford y David Nibert

EXPERIENCIAS POSTHUMANAS ENTRE FILOSOFÍA, LITERATURA Y EDUCACIÓN

Cap. 3

ENTRE BUEYES, PERROS Y HUMANOS: NOTAS SOBRE LITERATURA Y SUBJETIVIDAD ANIMAL 49

Maria Esther Maciel

Cap. 4

DE LA MUERTE DE DIOS A LA HIPÓTESIS DEL SUPERHOMBRE Y LA LITERATURA MENOR EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE Y GUATTARI.....68

Iván Darío Ávila Gaitán

Cap. 5

LECCIONES SOBRE ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES: REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA DE LOS ECA DE UN ESTUDIANTE Y DE UNA PROFESORA.....87

Lauren Corman y Daniel Angrignon

FORMAS JURÍDICAS DE UNA CARTOGRAFÍA ANIMALISTA: ENTRE CONTINUIDADES Y RUPTURAS ÉTICO-POLÍTICAS

Cap. 6

LA PHRÓNESIS EN LOS ANIMALES. ARTICULACIONES ENTRE LA BIOLOGÍA Y LA ÉTICA ARISTOTÉLICA 123

Isis Vélez

Cap. 7

LOS ANIMALES O LA PRUEBA DE NUESTRA JUSTICIA. DE LA ÉTICA A LA POLITIZACIÓN DE LA CAUSA ANIMAL 138

Corine Pelluchon

Cap. 8

LOS ANIMALES NO HUMANOS: IGUAL CONSIDERACIÓN MORAL, DERECHOS ANIMALES Y CIUDADANÍA. APORTES PARA UNA TEORÍA Y UNA PRÁCTICA JURÍDICA NO ESPECISTAS 165

Silvina Pezzetta

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a quienes participaron en el libro *Anima Animalia: el animalismo el coraje de devenir otro* y que creen en la libre circulación del conocimiento, así como en la importancia de los intercambios teórico-prácticos en torno a los Estudios Críticos Animales (ECA), los cuales contemplan la intervención ética y política en lo que se refiere a la convivencia entre animales no humanos y animales humanos en este mundo que es nuestro, por no ser de nadie.

Agradecemos a los autores y a las autoras de los artículos y ensayos que nos permiten diagnosticar, discutir y vislumbrar formas de vida en las cuales los animales no humanos son y existen como singularidades vivientes, y no meramente como objetos relegados a la curiosidad humana, demasiado humana. También agradecemos por el cuidado de las traductoras, traductores, revisoras y revisores que dedicaron esfuerzo y atención a los textos de nuestro proyecto.

Agradecemos a Andrea Torrano por la escritura del Prólogo y a Eva Ortiz Mainar por la cautelosa corrección de cada uno de los capítulos de este volumen. Agradecemos a Pablo Ezequiel Ferreyra por la hermosa ilustración de la portada y a Raccoon Diseño Gráfico por el diseño de portada. Asimismo, no podemos dejar de agradecer a Alexandra Navarro y a María Marta Andreatta por la amistad y la alianza, la cual al mismo tiempo resulta y nos acompaña en el animalismo, tanto

en lo que concierne a la actuación académica como en lo que se refiere a la importancia de los estudios críticos animales para las experiencias de lo cotidiano.

A las lectoras y a los lectores de este volumen, expresamos nuestra gratitud por leer y divulgar *Anima Animalia*, pero también por participar y contribuir, en conjunto con las investigadoras e investigadores aquí referenciados, con el naciente desarrollo de la *Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales* que busca pensar y experimentar lo animal, el animalismo y el coraje de devenir otro.

PRESENTACIÓN

[...] Nietzsche sale de su hotel en Turín. Ve frente a él un caballo y al cochero que lo castiga con el látigo. Nietzsche va hacia el caballo y, ante los ojos del cochero, se abraza a su cuello y llora. Esto sucedió en 1889, cuando Nietzsche se había alejado ya de la gente. Dicho de otro modo: fue precisamente entonces cuando apareció su enfermedad mental. Pero precisamente por eso me parece que su gesto tiene un sentido más amplio. Nietzsche fue a pedirle disculpas al caballo por Descartes. Su locura (es decir, su ruptura con la humanidad) empieza en el momento en que llora por el caballo.

Milan Kundera, “La insoportable levedad del ser”

El tercer volumen que compone la primera trilogía editada por la *Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales*, intitulado *Anima Animalia: el animalismo o el coraje de devenir otro*, busca diagnosticar la relación entre los límites de la humanidad y la mortificación del animal que constituye al sí mismo, a los otros y al mundo. El proceso de mortificación de la condición animal en el mundo se refiere a las instancias simbólicas del lenguaje, pero también a las actividades cotidianas que configuran la realidad del mercado, de la enseñanza y de la justicia, como podremos vislumbrar en el transcurso de las tres sesiones de nuestro libro.

A partir de los diferentes enfoques críticos elaborados por cada una de las autoras y de los autores que hicieron posible el presente volumen, revisitaremos la historia de esta humanidad que aún nos es imputada, es decir, de esta humanidad que continúa fundando nuestras normas y afectos. En el transcurso de los ocho capítulos que estructuran *Anima Animalia* seremos capaces de percibir que la locura nietzscheana, esa locura que nos incita el llanto animal y el llanto por el animal, exige el ejercicio de una virtud que no puede ser deslindada por la mera pureza analítica de la razón, sino por la transformación ética relativa a la confluencia vital entre la práctica del amor y la experiencia de la muerte.

La cartografía animalista desvelada en *Anima Animalia* nos presenta diferentes enfoques en los cuales los conceptos de simpatía, afectividad, justicia y política son empleados en el contexto de los estudios críticos animales, de la animalidad y del animalismo. *Anima Animalia* nos permite transitar entre abordajes filosóficos que articulan la defensa animal a soluciones institucionales, pero también entre aquellas experiencias no institucionales, aquellas que se refieren a la exploración de formas de vida alternativas a la jurisprudencia de fondo ontológico. En otras palabras, *Anima Animalia* nos enseña que las significaciones psicosociales vinculadas a la locura de aquellos y aquellas que lloran el llanto del animal son múltiples y genealógicamente diversas.

Así, algunas de estas cadenas significativas conducen a un animalismo demócrata de corte neoliberal, que busca redimensionar los límites de la biopolítica de manera tal que las pautas de protección animal sean incluidas en las administraciones del Estado y en los intereses de la población; mientras que otras de estas significaciones conducen a teorías y prácticas insurreccionales, cuyo aporte estético pretende transformar la existencia a partir de desplazamiento del ser humano en relación a su humanismo, y no a partir de la inserción del animal en el marco biopolítico humanista. Las tensiones entre ambas perspectivas, una *neo-liberal* y otra *no-liberal*, se deben a las diferentes estrategias culturales y políticas que permean el vínculo entre animales humanos, animales no humanos y el humanismo en lo concerniente a la configuración de una perspectiva animalista.

Aunque la *Editorial Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* se alinea a la vertiente no-liberal, en el presente volumen se exponen estas tensiones ético-políticas por medio de diferentes posicionamientos de autoras y autores, los cuales hacen posible esta cartografía de las particularidades que caracterizan a los debates, tanto académicos como activistas, internos a la defensa y a la lucha por los animales. De hecho, estas divergencias animalistas no son cabales ya que parecen converger justamente en la locura que las incita, esto es, en la locura de aquel que se responsabiliza por el sufrimiento animal, realidad hasta entonces deslegitimada por la historia y por la

filosofía, las cuales transformaron al animal en una máquina al arrebatarse el alma.

En este sentido, pedir al caballo perdón por Descartes es, sin duda, un acto de coraje que no deriva de un delirio, sino más bien de la franqueza en torno a los dispositivos de poder y saber que entrecruzan el sí mismo, los otros y el mundo. Siendo así, la cuestión que abre *Anima Animalia* problematiza las razones por las cuales solamente los locos osan sentir el dolor animal. En el decurso de esta interrogación, confrontamos al humanismo divinamente difundido en nuestra conciencia moral con la animalidad que habita el mundo y que, por lo tanto, en él ama y muere en todo momento. De esta forma, confrontamos nuestra mirada, la mirada de nuestra alma, con la mirada del animal que, como el caballo de Nietzsche, nos separa fugazmente de nosotros mismos, para transformarnos en aquel que sufre con el otro.

Noviembre de 2018

**Anahí Gabriela González
Cassiana Lopes Stephan
Nahid Steingress-Carballar**

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN A LA VIDA NO ESPECISTA

Andrea Torrano¹

Desde fines del siglo XX el debate en torno a la cuestión animal comenzó a ocupar un lugar central en el pensamiento crítico. Estas discusiones pueden ubicarse en una amplia tradición, que tiene sus orígenes en las reflexiones nietzscheanas, pasando por la filosofía francesa de los años 60, especialmente en Jacques Derrida, Gilbert Simondon y Gilles Deleuze y en el pensamiento anglosajón de los años 70 y 80, en las posiciones antagonistas de Peter Singer y Donna Haraway, hasta, más recientemente, la biopolítica italiana de Roberto Esposito y Giorgio Agamben. También son herederas de los movimientos de “liberación animal” de los años 70.

La problemática animal irrumpe en el pensamiento crítico contemporáneo con la crisis del humanismo (y de las

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Durante su doctorado realizó estancias de investigación en la Universidad de Padova, Italia. Es licenciada en Filosofía y licenciada en Comunicación Social, ambos títulos otorgados por la UNC. Actualmente es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas –CONICET- en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad y Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNC.

humanidades) y de la racionalidad moderna. La devastación provocada por el sistema capitalista, y el desarrollo tecnocientífico que lo acompaña, condujo a una indagación sobre la vida, lo viviente y el medio que denuncia las nefastas consecuencias del mentado “progreso de la humanidad”. Las humanidades experimentan grandes transformaciones, ya que se asiste a un descentramiento de lo humano y una revisión crítica de la idea de “hombre”. En este contexto, también el animal, que tradicionalmente ha sido considerado como “el otro” domesticable, disponible, apropiable, consumible, aniquilable, va a cuestionar y a desbaratar ese “reparto de lo sensible” (Rancière, 2014) que ubica al “hombre” en un lugar privilegiado frente al resto de lo viviente.

La indagación por el animal, o mejor aún la interpelación del animal, nos conduce a un desplazamiento desde la pregunta sobre lo humano hacia la interrogación sobre lo viviente. Esto tiene importantes consecuencias en el pensamiento crítico, ya que dejamos de preguntarnos: ¿qué es el “hombre”? ¿qué es el animal? cuyo objetivo era establecer las demarcaciones entre ambos, para más bien interrogarnos: ¿es preciso distinguir la vida humana y la vida animal? ¿hasta qué punto? ¿cuáles son sus efectos? Es en este desplazamiento que el animal deja de presentarse como límite y reverso de lo humano, y *“empieza a funcionar de modos cada vez más explícitos como un signo político”* (Giorgi, 2014, p. 13. *Cursivas del autor*).

Los Estudios Críticos Animales recogen esta serie de cuestionamientos que sospechan de la existencia de algo propiamente humano (el lenguaje, la razón), que permitiría justificar su jerarquía y dominación sobre lo viviente. Quizá no sería desacertado decir que este campo de estudio puede inscribirse en la llamada por Paul Ricœur Escuela de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud querían hacer tambalear los pilares de la cultura occidental a partir del reconocimiento del materialismo histórico, la voluntad de poder y el inconsciente. Así, el hombre deja de ser el amo del mundo, la moral, la historia o la racionalidad, para convertirse en una expresión de la historia o del inconsciente (Torralba, 2013, p. 14). Los Estudios Críticos Animales apuntarían también al corazón de esas mistificaciones: el “hombre” como soberano de lo viviente. Si los maestros de la sospecha invitaban a reinterpretar al ser humano y su relación con el mundo; en la actualidad se hace ineludible incluir en la práctica de la sospecha la cuestión animal.

La novedad de los Estudios Críticos Animales es que conforman un campo de investigación transdisciplinario, que atraviesa las barreras disciplinarias. Este incipiente campo de estudio reúne saberes éticos, estéticos, políticos y científicos, y pugna por una práctica militante que transforme las relaciones que tenemos con los animales. La articulación entre los saberes produce una nueva metodología y pedagogía que desborda los estrechos marcos epistémicos desde los cuales se había

estudiado al animal. El animal abandona el mundo de la “naturaleza” que lo hacía inteligible y se sumerge en el mundo social y político, haciendo tambalear las clásicas distinciones entre humano/animal, pero también, entre cultura/naturaleza, alma/cuerpo, razón/instinto, artificial/natural, etc.

El gran desafío al que se enfrentan los Estudios Críticos Animales es no tentarse con humanizar al animal ni tampoco con animalizar al humano, sino más bien concebir al animal como una “alteridad” que debe ser respetada (Cragolini, 2016, p. 25). Reconocer la alteridad no significa reformular las antiguas demarcaciones y jerarquías entre lo humano y lo animal, sino advertir que no es posible acceder al animal en tanto tal, que sólo contamos con indicios obtenidos de nuestra relación con ellos -que siempre es un juego de identificación y extrañeza- y de nuestra propia vivencia como animales que somos (Yelin, 2017, p. 35).

La constelación de artículos reunidos en este libro se inscriben en este fructífero campo de investigación de los Estudios Críticos Animales. A contramano de la herencia humanista, donde el “hombre” era ubicado en un lugar central (y por ello digno de ser cultivado y estudiado) con respecto al resto de lo viviente, y los animales eran simples “máquinas” desprovistas de alma, el título de este libro: *Anima animalia*, supone un reconocimiento del alma animal, de un principio vital que acomuna a los vivientes.

Anima Animalia: el animalismo o el coraje de devenir otro abre una serie de interrogantes no sólo sobre la vida y la muerte de los animales, sino también sobre la vida de los seres humanos y el medio. Preguntarnos por los animales no supone simplemente indagar sobre la vastas clasificaciones bajo las que hemos denominado nuestra relación con y trato hacia los animales: de compañía, salvajes, en extinción, de entretenimiento, de laboratorio, para alimentación y vestimenta, sino también sobre la organización político-social, la cultura y la legislación que se asientan de forma (in)visibilizada sobre la vida y la muerte animal.

Prologar este libro con el título “Introducción a la vida no especista” no sólo es un juego-homenaje al prólogo que Michel Foucault realiza de *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari –“Introducción a la vida no fascista”-,² sino que pretende ser un reconocimiento a los debates reunidos en este libro que proponen, más allá de sus diferencias, un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir, contrario a las formas de especismo. El arte de vivir no especista promueve la abolición de la explotación, la opresión y la dominación de los animales en todas sus formas. En *Anima animalia* podemos encontrar

² También está inspirado en el título utilizado por Emiliano Exposto – “Introducción a una vida no progresista. Apuntes para una discusión urgente”- para reseñar el libro: *Combatir para comprender. Las cuatro grandes polémicas: cristianismo, peronismo, Malvinas y violencia política*, de León Rozitchner, publicado recientemente en Editorial Octubre.

más que un conjunto de reglas para la acción, un cierto número de principios críticos que pueden caracterizarse de la siguiente manera:

- una *crítica a la economía política animal*:³ una serie de reflexiones que abordan la problemática animal a partir de la mercantilización de los animales, que se observa en la cría intensiva y la industria farmacéutica, y de la explotación lucrativa de los animales -y también de los humanos- que es parte del inicio del capitalismo como también parte integral de su fracaso.
- una *crítica a la pobreza de mundo animal*:⁴ a través de la literatura y la filosofía, se muestra más bien la pobreza de mundo humano debido a su crueldad. Los artículos indagan sobre la subjetividad animal y la posibilidad de una vida animal biografiada, reniegan tanto del discurso sobre el sujeto que continúa vinculando la subjetividad al “hombre” como de la “forma-Hombre” por ser una expresión de dominación sobre la materia y promueven el “devenir-animal”, “devenir-mujer”, “devenir-niño” que involucran un componente de fuga.

³ Nos permitimos jugar con algunas expresiones utilizadas por diversxs autorxs para hacer referencia a las críticas al especismo que pueden encontrarse en este libro. En este caso, a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Karl Marx.

⁴ Aquí aludimos a la muy difundida noción “pobreza de mundo” con la que Martin Heidegger caracteriza la relación del animal con el mundo.

- una *crítica a la pedagogía de la crueldad*:⁵ que indaga a partir del diálogo docente-estudiante sobre las estrategias pedagógicas de los Estudios Críticos Animales, para visibilizar las formas de dominación, explotación y opresión animal (aunque también de género, de etnia y de clase, lo que ha dado a llamarse interseccionalidad).
- una *crítica a las fronteras de la justicia humana*:⁶ que excluye al animal de la idea de justicia y ciudadanía, y lo expone a la violencia y el maltrato. Los textos se debaten entre un reconocimiento de la *phrónesis animal*, como la capacidad de previsión y la creatividad del animal para solucionar problemas, donde se advierte una proximidad entre el humano y el animal, y una perspectiva que, desde la preocupación por el sufrimiento animal, aboga por un proteccionismo legal que sólo puede ser garantizado por los humanos, donde se vuelve a reinscribir la diferencia entre el animal y el humano, incluso se cuele cierta mirada eurocéntrica.

⁵ Tomamos la expresión “pedagogía de la crueldad”, con la que Rita Segato describe la repetición y reproducción de la violencia sobre las mujeres y los cuerpos feminizados.

⁶ *Las fronteras de la justicia* es el título de uno de los libros de Martha Nussbaum donde desarrolla los problemas no resueltos de la teoría de contrato social: Deficiencia y discapacidad, Nacionalidad y Pertenencia de especie.

Anima Animalia es una apuesta y una invitación a abordar la cuestión animal desde Latinoamérica. El libro reúne reflexiones producidas por autorxs de la región y de otras latitudes a las que se tiene por primera vez acceso en lengua castellana. Esto contribuye significativamente a acercar y ampliar los debates actuales en torno a la problemática animal. Asimismo, el hecho que se publique en Argentina, un país cuya cultura y economía se asienta sobre la carne animal - sobre un “discurso logocarnofalocéntrico” (Balé, 2012)-, sin dudas constituye un importante reto para pensar el animal.

Ninguna persona que quiera ser fiel a las exigencias de la contemporaneidad puede eludir la cuestión animal. El pensamiento crítico obliga a afrontar el especismo que caracteriza al capitalismo, su forma de acumulación, su modo de producción y extracción de la vida (y su correlativa producción de muerte). Si prestamos atención, es el propio capitalismo, en su distinción entre las *vidas a proteger* y las *vidas eliminables y sacrificables*, el que hace desvanecer las demarcaciones entre vida humana y vida animal. Porque es en su gestión diferencial sobre la vida donde cierta vida humana y animal (por ejemplo los animales de compañía) será protegida, mientras que otra vida humana y animal será abandonable y aniquilable. En consecuencia, podemos advertir que protección y eliminación de la vida no necesariamente coinciden con la distinción entre vida humana y animal (Wolfe, 2013).

Una introducción a la vida no especista, como nos permitimos leer *Anima Animalia*, supone en primer lugar desterrar la supremacía humana sobre el resto de lo viviente, esto implica un dislocamiento de los saberes y ordenamientos jerárquicos de las formas de vida. En segundo lugar, el reconocimiento de los animales como “otros inapropiados/bles”,⁷ es decir, aceptar la diferencia entre lo viviente (no sólo animal sino también humana) sin asignarle una función valorativa y, al mismo tiempo, rechazar cualquier forma de dominación. Por último, el compromiso de crear una comunidad basada en relaciones respetuosas y afectivas interespecies. Se trata de abrirse a la posibilidad de imaginar y de explorar un mundo compartido, una común-unidad con los animales.

Bibliografía

Balé, D. C. (2012). La barbarie de la civilización. Usos y tensiones del discurso logocarnofalocéntrico en la construcción del enemigo político en Argentina. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas Año XII, Nro. 10*, 139-156.

⁷ Esta noción es utilizada por Donna Haraway, que la retoma del cineasta americano-vietnamita Trinh Minh-ha. Haraway aplica esta concepción a los humanos y no-humanos, tanto orgánicos como tecnológicos. Según la autora, el término “otros inapropiados/bles” puede incitarnos a repensar la relacionalidad social en la “naturaleza artefactual” (Haraway, 1999, pp. 125-126).

- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Haraway, D. (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables. *Política y Sociedad Nro. 30*, pp. 121-163
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Torralba, F. (2013). *Los maestros de la sospecha. Marx, Nietzsche, Freud*. Barcelona: Fragmenta editorial.
- Yelin, J. (2016). Breve estado de la cuestión animal. *Perífrasis Revista de Literatura, Teoría y Crítica Vol. 8, Nro. 15*, 29-43.
- Wolfe, C. (2013). Sobre biopolítica y el giro animal: Entrevista con Cary Wolfe. Entrevista realizada por Gabriel Giorgi. *Emisférica Vol. 10, Nro. 1*.

EL ANIMAL, LA CARNE Y SU MERCANTILIZACIÓN

REFUTANDO EL ORDEN SACRIFICIAL DEL VEGANISMO:

UN COMPROMISO CON LA CRÍTICA DE VAL PLUMWOOD DE LA ÉTICA ANIMAL Y EL VEGANISMO ONTOLÓGICO¹

Matthew Calarco²

Traducción: Carlos Mario Fisgativa Sabogal³

Desde la muerte de Val Plumwood, en 2008, su trabajo empezó a recibir creciente atención en diferentes debates de ética ambiental. Esto es un avance positivo, ya que la obra de Plumwood ofrece numerosas posiciones innovadoras, en

¹ Publicado por primera vez en español sobre la base de la traducción de Carlos Fisgativa del inédito, escrito para este libro, intitulado “Contesting the Sacrificial Order of Veganism: An Engagement with Val Plumwood’s Critique of Animal Ethics and Ontological Veganism”.

² Profesor asociado de Filosofía en California State University Fullerton. Autor, entre otros libros, de *Radicalizing Levinas*, Albany, NY: SUNY Press, 2010. (coeditado con Peter Atterton), *The Death of the Animal* (con Paola Cavalieri, J. M. Coetzee, Harlan Miller, and Cary Wolfe), New York, Columbia University Press, 2009, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008.

³ Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Doctoral del CONICET.

debates que van desde la crítica del antropocentrismo a la importancia del animismo para la ética ambiental. En los campos de la ética animal y los estudios animales, sin embargo, su trabajo ha tenido, notablemente, menos impacto. Tal vez la relativa falta de compromiso con su trabajo en estos campos es mejor explicada en términos de su percibida hostilidad hacia la ética animal y el vegetarianismo/veganismo. Esta percepción no es completamente inadecuada, pues Plumwood ofrece muchas críticas inquietantes al discurso sobre el veganismo y la ética animal que sugieren que estos campos de indagación están estructurados por banderas éticas, políticas y ontológicas fundamentales. Sin embargo, quiero indicar que hay muchas razones fuertes para evitar la conclusión de que su crítica de la ética animal y el veganismo ha de ser descartada; por el contrario, como argumentaré, la crítica de Plumwood puede ser leída como una llamada a radicalizar y expandir la ética animal y el vegetarianismo. Este análisis procede en tres partes: un enfoque en la crítica de Plumwood de los restos de dualismos en la ética animal (sección 1), sus argumentos en contra de las vertientes individualistas desde las que estos discursos tienden a pensar las transformaciones éticas y políticas (sección 2), y el desmantelamiento de los presupuestos ontológicos de la vertiente principal del discurso vegano, con vistas a desarrollar una ética más amplia soportada en una ontología de mutua comestibilidad (sección 3).

1. La ética animal y el orden sacrificial del veganismo

Los lineamientos generales de la crítica que Plumwood plantea tienen que ver con el dualismo que persiste en la ética animal. Frecuentemente, la ética animal se presenta como un desafío a la ética del *status quo*, asociada con vertientes antropocéntricas de deontología o consecuencialismo, urgiéndonos a abandonar nuestros prejuicios dualistas y especistas en favor de un marco más igualitario o basado en rasgos compartidos entre humanos y animales. Sin embargo, según argumenta Plumwood este cuestionamiento del dualismo no es tan exhaustivo como parece, lo que sugiere que la corriente principal de los eticistas animalistas (que se enfoca primordialmente en el trabajo de Peter Singer y Tom Regan en este aspecto) no está, de hecho, deshaciendo el dualismo con este tipo de igualitarismo, sino que solo mueve los límites de un dualismo humano/naturaleza mucho más básico. Para comprender mejor la fuerza de este argumento, es útil recordar que para Plumwood la lógica dominante de los discursos filosóficos occidentales y sus instituciones culturales, que buscan instituir y mantener el privilegio humano, es ampliamente cartesiana (Plumwood 199, pp. 144-7, Plumwood 2002, pp. 143-53). Bajo esta lógica, la conciencia humana y la autotransparencia del sujeto humano son los únicos asuntos de interés y valor en el universo, y todos los otros seres son reducidos al estatus de entidades no conscientes o de meras

cosas. Entonces, extender la consideración y el valor a los animales basada en su subjetividad compartida con los seres humanos —ya sea entendido mínimamente como sintiencia o máximo como una subjetividad robusta— no cuestiona el más amplio dualismo que se ha establecido entre el mundo humano y natural, sino que simplemente lleva a los animales hacia el lado humano del dualismo. Por este gesto de extender la posición humana a los animales, la ética animalista de este tipo es frecuentemente denominada extensionismo moral (Curry 2011: 72); en donde ningún cambio mayor de paradigma en nuestro pensamiento ético es requerido, solo una extensión de nuestras disposiciones y marcos éticos básicos.

Un extensionismo de este tipo parece prometedor en términos pragmáticos. El cambio ético y social, puede argumentarse, se logra con mayor facilidad si se basa en supuestos ampliamente compartidos y no requiere un cambio fundamental en nuestra visión del mundo, en nuestros conceptos y en disposiciones éticas básicas. No obstante, es importante notar que aquello que se extiende en esta instancia es un privilegio, una posición y consideración preferencial que es posteriormente denegada a seres no incluidos en el círculo de consideración. La clase de entidades excluidas en cuestión no es una clase menor, de hecho, harían parte de ella todos los animales y seres naturales a los que les falta el criterio requerido para la inclusión. Entonces, como Plumwood lo explica, este acercamiento busca extender “la categoría

privilegiada de lo humano en el dualismo humano/naturaleza, en vez de intentar romper el dualismo humano/naturaleza” (Plumwood, 2002, p. 143).

Son muchas las consecuencias problemáticas que se siguen de sostener el dualismo humano/naturaleza por la vertiente principal de los eticistas animalistas. Primero, este acercamiento minimiza la profunda “familiaridad y continuidad de la vida planetaria” (Plumwood 2002, p. 143a). Mientras que los eticistas animalistas son propensos a señalar la fundamental similaridad, e incluso identidad de naturaleza, entre los seres humanos y ciertos animales cuando se trata de rasgos (tales como conciencia y subjetividad), que consideran moralmente relevantes, tienden a minimizar la forma en que esos rasgos fallan cuando se trazan isomórficamente las agudas separaciones en grupos que sus teorías éticas presuponen. Así como con muchas de estas capacidades, la conciencia y la subjetividad aparecen en múltiples y diversos modos a través de las formas de vida (Plumwood, 2002, p. 145) y en la extensión del mundo natural y esta multiplicidad y diversidad requiere una noción de responsabilidad más afinada y consideración que va más allá de un selecto grupo de seres humanos y animales.

El fracaso en reconocer y hacer justicia de la amplia continuidad de la vida planetaria lleva a otro problema en este abordaje dualista: insensibilidad frente a seres que se creen

que están fuera de la comunidad moral. Si seguimos a la mayoría de los eticistas animalistas y presumimos que la continuidad humano/animal en relación con rasgos moralmente relevantes puede ser establecida con claridad, y que (2) las fronteras de la comunidad moral pueden ser afirmadas con estos criterios, entonces parece que la pregunta acerca de quiénes merecen el estatus moral, puede ser definitivamente resuelta y cerrada. Una vez que la pregunta por la consideración está cerrada, los seres que se han dejado fuera son frecuentemente enmarcados como permanente y completamente carentes de estatus moral. Esta necesidad implícita de trazar líneas de consideración para determinar qué seres merecen el estatus y qué seres pueden ser sometidos con impunidad y buena conciencia a lo que Plumwood llama un orden sacrificial (Plumwood, 2002, p. 151), conecta mucho la línea principal de la ética animalista con la tendencia filosófica y cultural dominante. Desde esta perspectiva, el fin de la ética es no generar conflicto con nuestra buena conciencia en relación con los otros excluidos, sino encontrar la línea racionalmente justificada de inclusión/exclusión para que cualquier tipo de conciencia perturbada por la exclusión pueda descansar. Establecer esta línea nos permite dar por resuelta la difícil pregunta por la consideración, y estar seguros de que ciertas formas de violencia y asesinato pueden ser llevadas a cabo sin necesidad de reflexión crítica continua.

Acertadamente, Plumwood señala que dados los

problemas usuales en torno a la destrucción ecológica, esta aproximación que cierra la cuestión de la consideración es desastrosa, y considera que:

Sería sabio de nuestra parte adoptar estrategias filosóficas dialógicas y metodológicas que maximicen nuestra sensibilidad y la apertura frente a otros miembros de nuestras comunidades ecológicas, como seres éticamente considerables, en vez de unas que minimizan el reconocimiento ético o que adoptan una instancia dualista de clausura ética que insiste en definidos límites morales y niegan la continuidad de la vida planetaria” (Plumwood, 2002, p. 145).

Extenderé el argumento de Plumwood hasta sugerir que no es solo la destrucción ecológica, sino la violencia y la destrucción de muchos tipos en contra de seres y sistemas que deben hacernos mantener abierta la pregunta por la consideración moral en oposición a estos eticistas y teóricos que quieren cerrarla. Las consecuencias problemáticas, que surgen de trazar límites precisos de inclusión y exclusión, deben hacernos comprender que las preguntas sobre la consideración no pueden ser definitivamente cerradas. No obstante, en cuanto a la consideración moral es mejor adoptar una actitud fundamentalmente agnóstica y abierta hacia la pregunta de cuán lejos se debe extender el alcance de la consideración (Birch, 1993; Calarco 2008).

Uno de los puntos más novedosos de Plumwood respecto

al mantenimiento del dualismo por los eticistas animalistas concierne a la relación entre este marco dualista y la lógica económica implicada en las relaciones de mercantilización y propiedad. Los eticistas animalistas han reconocido ampliamente la importancia tanto por razones políticas como legales, de eliminar el estatus de propiedad de los animales. Frecuentemente, se argumenta que en el contexto de la economía capitalista los animales serán sometidos, con mucha probabilidad, a las peores formas de violencia, a menos que se les garantice el carácter de persona y se les remueva del proceso de mercantilización. Pero este desafío a la lógica del capital por los eticistas animales es mínima, en tanto que deja en su lugar la distinción básica entre personas y propiedad, y solo amplía levemente la categoría de persona. Similar al problema recientemente señalado en relación con el alcance de las consideraciones morales, este abordaje de la totalidad del mundo no-humano y no-animal los deja —al igual que seres humanos y animales a los que les faltarían los rasgos básicos que les garanticen la inclusión en la comunidad moral— potencialmente expuestos a las peores formas de violencia. Como señala Plumwood, el capitalismo tiende a apoyar “estrategias que minimizan el reconocimiento ético del mundo otro-que-humano”, mientras que, al mismo tiempo, “maximiza la clase de otros seres que están disponibles a ser maltratados con la mayor agresividad como recursos o mercancías” (Plumwood, 2002, p. 146). El punto es, entonces, no simplemente remover a ciertos animales del campo de los

recursos sino desafiar la poderosamente agresiva lógica del capital en cualquier lugar que sea desplegada (Parr, 2013).

Aunque no quiero exagerar el caso de Marx como el héroe potencial de la ética animal y ambientalista⁴, su trabajo indudablemente ayuda a establecer los efectos problemáticos de reducir todo al estatuto de la propiedad. Como señala Marx, “la propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solamente es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe como capital o cuando directamente poseemos, comemos, bebemos, vestimos, habitamos, en suma, cuando lo usamos” (Marx 1992, p. 351). La estupidez unidimensional asociada con una vida basada solamente en el capital y la utilidad impide el acceso a una variedad más amplia de relaciones y compromisos alternativos con todo lo que es considerado propiedad. A pesar de que Marx no buscó extender una total consideración ética a la mayoría del mundo no-humano, este gesto de liberar cosas que no son consideradas propiedad hacia otras posibilidades está en el centro mismo de su crítica del capital y su noción de propiedad. La misma crítica de las dimensiones reductivas del capital y la propiedad también sigue siendo válida para los-humanos; una vez que las personas son liberadas de las limitaciones intelectuales y estructurales de las relaciones de propiedad,

⁴ La propia Plumwood evalúa la relevancia de Marx para la ética animal y ambiental en Routley (Plumwood) 1981; para un análisis más positivo del potencial de Marx en este sentido, ver Burkett, 1999 y Foster, 2002.

otro rango de posibles formas de ver, pensar y vivir están disponibles. Liberar estas potencialidades alternativas es lo que Marx denomina como “la completa emancipación de todos los sentidos y atributos humanos” (Marx 1992, p. 352). Entonces, una vez más, el punto no es simplemente mantener la distinción entre personas y propiedad y ampliar el alcance de la categoría de persona para incluir animales; el punto es presionar en contra de la lógica reductiva de las relaciones de propiedad en cuanto tales y trabajar por generar un rango más amplio de sensibilidades, potencialidades y compromisos entre aquellos considerados “propiedad” y “persona”. Tomando prestadas las palabras de Plumwood, el propósito es ir más allá de la mercantilización y desarrollar “nuevos gestos políticos, incluyendo algunos no polarizadores y no ambiguamente inclusivos, que afirmen la diferencia de modo no jerárquico y reconozcan solidaridad a través de la diversidad y la continuidad” (Plumwood 2002, p. 152).

Estas críticas de Plumwood, que se dirigen al orden sacrificial de la vertiente principal de la ética animal, son esenciales para alcanzar completa comprensión de las tendencias profundamente asentadas en aquel discurso que sostiene perniciosos dualismos humano/naturaleza, lógicas de inclusión/exclusión de la consideración moral y marcos prácticos que se alinean con algunas de las formas más agresivas de instrumentalización capitalista. Aquellas limitaciones críticas comprometen profundamente la fuerza

transformativa ética y política del discurso pro-animal; al mismo tiempo, es importante tomar alguna distancia ante la sugerencia implícita de que el dualismo humano/naturaleza marca el principal borde crítico y los límites más extremos de la consideración moral, y que esto denota el criterio por el cual todas las otras críticas del antropocentrismo tienen que ser consideradas. Mientras tanto, no hay duda de que la cuestión de la consideración surgida en el contexto del ambientalismo (concerniente a seres no-humanos y no-animales tal como plantas, árboles, ecosistemas e incluso ciclos inorgánicos) obliga a llevar nuestro pensamiento hasta sus límites acerca de la consideración moral; esto no debe ser tomado como una sugerencia de que el dualismo es de algún modo *fundacional* o proporciona una clave escondida de la lógica de todos los otros modos de excluir grupos de la consideración moral. De hecho, argumentaré que es más útil acercarse a estas cuestiones desde la perspectiva de una más amplia distinción humano/no-humano, ya que este tipo de aproximación permite unificar un amplio rango de perspectivas tanto estéticas, políticas como ontológicas (Calarco, 2011). Por supuesto, no quiero decir que Plumwood sea culpable de garantizar acríticamente en sus análisis esta especie de estatus fundacional o privilegiado al dualismo humano/naturaleza, simplemente quiero expresar, en la línea con otros problemas en su trabajo, que se debe prestar más atención a la variedad de formas en que las nociones tradicionales de lo humano son establecidas y mantenidas a través de una amplia y cambiante red de seres,

fuerzas, sistemas, etc., que se toman como esencialmente no-humanos. Retornaré este punto y trataré de desarrollarlo y defenderlo más detalladamente en las siguientes secciones.

2. Del individualismo como tema único a las intersecciones estructurales

El primer conjunto de problemas asociados con la ética animal gira en torno de la permanencia de versiones sutiles del dualismo. Otro grupo de asuntos se origina en el atomismo e individualismo que son característicos de este discurso, siguiendo marcos clásicos consecuencialistas y deontológicos que se enfocan en la suma de preferencias individuales o la inviolabilidad de los derechos morales de sujetos individuales. Las principales corrientes de la ética animal tienden a caracterizar nuestra responsabilidad con los animales en términos atomísticos, este atomismo permanece tanto para aquellos que son considerados responsables (típicamente agentes morales humanos individuales) así como para aquellos a quienes las responsabilidades se dirigen (animales individuales pasivos). Innegablemente, el énfasis en agentes individuales y pasivos en la búsqueda de la justicia con los animales es importante, especialmente en tanto que el orden establecido tiende a ignorar la singularidad de animales individuales, a la vez que y en tanto que el administracionismo de la mayoría del pensamiento ecosistémico tiende a disolver a

los individuos animales en conjuntos más grandes, pero frecuentemente no se reconocen las limitaciones de tal abordaje. Si las responsabilidades están enmarcadas en términos de agentes y pacientes, entonces la transformación y la justicia son vistas según estos mismos lentes, por lo cual vemos la injusticia con los animales principalmente a través de lentes individualistas y atomistas, como un resultado de prejuicios y fallas éticas individuales; estamos entonces invitados a ver el maltrato animal como consecuencia de un prejuicio irracional (especismo) por parte de agentes individuales, que pueden ser remediados por la rigurosa y consistente aplicación de principios éticos en nuestras decisiones basadas en el mercado. Sin embargo, como David Nibert (2007) ha argumentado fuertemente, al limitar las fuentes de injusticia hacia los animales a los prejuicios individuales irracionales, se escapan de vista las instituciones y las prácticas sistemáticas en las cuales se toman las decisiones y tienen lugar las interacciones. Las interacciones dominantes con los animales no son principalmente, desde esta perspectiva alternativa, el resultado de una lógica o de una “esquizofrenia moral” (Francione, 2010) en el pensamiento y comportamiento de agentes morales individuales, sino que son entendidos mejor como brotes ideológicos antropocéntricos y socioeconómicos del más básico orden.

Llevando nuestra atención lejos de lo que Plumwood llama la “pregunta por la virtud de los individuos

consumidores” y hacia “los orígenes estructurales de las atrocidades cometidas diariamente en contra de los animales en el marco de la cría intensiva y de la mercancía” (Plumwood, 2002, p. 153), también se crean interrogantes acerca de los modos dominantes del activismo por la justicia animal. El gran énfasis de los activistas animalistas en comprar comida libre de crueldad y productos no-animales, aunque bien intencionado, no hace nada para cuestionar el más básico consumismo y los esquemas mentales basados en la propiedad que se ha mencionado antes. En tal caso, los seres humanos aún se figuran ampliamente como agentes individuales y consumidores, el único cambio requerido para alcanzar justicia sería remover cierto grupo de seres del estatus de propiedad y mercancía. Esta presión por las preferencias del consumidor no es solo cuestionable en términos de su éxito real para combatir la cría intensiva y la industria farmacéutica animal, cuyo rendimiento exponencial en términos de beneficio y la enorme cantidad de violencia hacia los animales en muchas décadas pasadas desmiente este tipo de aproximación-a-la-transformación-por-el-consumismo—, sino que también es problemática en tanto que deja sin atender otras miles de formas de violencia (hacia humanos y seres-más-que-humanos) que permean el sustento socio-económico. Un movimiento que se toma a sí mismo como uno de los más importantes por la justicia de nuestra época, no puede dejar estas otras formas de violencia fuera del alcance de su interés ético-político.

Poner en discusión más directamente la justicia animal y aliarse con estas otras luchas requiere adoptar variantes amplias del marco estructural y económico, que Plumwood recomienda. Bajo esa aproximación, el foco de atención política se mueve del alcance de la pureza en el consumo (lo que no significa que el veganismo o la compra de productos libres de crueldad no sea importante) hacia la búsqueda de puntos en común con otras luchas radicales por la justicia. Plumwood da el ejemplo de la disputa en torno de la agricultura industrial, y cómo esta lucha —si está enmarcada en una crítica estructural más amplia del orden socioeconómico dominante— puede unir las luchas por la justicia con movimientos que buscan mejor trato a los trabajadores, comida saludable, un uso más inteligente del agua, limitar el impacto de la agricultura a gran escala y cuestionar el neoliberalismo (Plumwood. 2002, p. 154), y esta es solo una pequeña lista. No obstante, algunos defensores del veganismo pueden cuestionar que la noción misma de veganismo no está puesta en primer plano, y que las alianzas no están construidas solamente en torno a estos grupos que se convierten en veganos; sin embargo, hay que señalar que el veganismo y las luchas por la justicia animal deben asumir una aproximación diferente si sus defensores quieren establecer solidaridad con otras luchas. La gente llega al deseo de justicia por los animales de diferentes formas, y demostrar (teóricamente y en la práctica) cómo el veganismo y las luchas en defensa de los animales comparten profundas similitudes

con otros movimientos pro-justicia, es una forma profundamente efectiva de motivar a otros a extender su compasión con los animales y transformar las injustas estructuras de dominación animal.

También podemos ir más allá del análisis de Plumwood y sugerir que los movimientos en pro de la justicia animal deben extender el alcance de sus preocupaciones comunes con la intención de encontrar alianzas adicionales. El énfasis exagerado en la pureza personal ante el consumo y el consumismo ha llevado a desestimar otras prácticas y asuntos que tienen profundos impactos negativos en la vida de los animales, asuntos que tienen el potencial de relacionar la justicia animal directamente con un amplio rango de importantes movimientos transformativos. Tener en cuenta los problemas de las “muertes por el tráfico” o la “muerte aérea” (animales muertos por aviones) y “muertes en los rieles” (animales muertos por trenes y otros modos de transporte sobre rieles), las “muertes por el tráfico” son por sí solas la causantes de la muerte de más de un millón de animales *al día* en los Estados Unidos (es difícil obtener estadísticas precisas al respecto, para una resumen de esto ver Seiler y Helldi, 2006). Esas cifras excederían incluso el número de muertes asociadas con las prácticas de experimentación o caza, dos asuntos que han recibido atención excesiva de los eticistas y activistas animalistas.

El problema de las “muertes por el tráfico”, no obstante, ha sido casi completamente dejado sin análisis y sin contestación en los círculos veganos y de justicia animal (Soron, 2003), (ver Desmond 2016, para un sondeo del escaso estudio académico sobre este tema); una razón para este silencio puede ser que alcanzar la pureza o incluso el semblante de un ideal vegano en el contexto del transporte personal es claramente imposible. Viajar sin auto y evitar desplazarse de un modo no diferente a caminar (asumiendo que uno tiene el cuerpo adecuado y vive en un área en la que esto es una posibilidad razonable), puede ser un inicio. Pero si uno vive en un lugar como los Estados Unidos estaría capturado en un sistema de automovilidad terrestre de muchas maneras (casi cada práctica con la que estamos involucrados o asociados involucra transporte automóvil en algún nivel). Entonces, enfrentar la violencia endémica al sistema de automovilidad requiere otro tipo completamente diferente de aproximación, una crítica estructural e infraestructural que vaya más allá de una política de la pureza personal.

Cambiar los modos de transporte requiere repensar y reelaborar muchos aspectos de nuestras vidas y prácticas cotidianas desde sus bases, incluyendo la arquitectura de las ciudades y pueblos, hasta el modo en que se cosecha y transporta la comida o el tipo de trabajo que se considera esencial. Si los defensores de la justicia animal tomaran el asunto de la “muerte por el tráfico” de una manera central

dentro de sus agendas, se encontraría un gran trasfondo de importantes aliados potenciales que ya trabajan por la justicia en el tráfico, en el que se incluyen personas involucradas con luchas en torno a la discapacidad, la planeación alternativa de la ciudad, la justicia alimentaria local, la ecología de la carretera; defensores de la infraestructura para bicicletas, y diversos grupos de salud —por nombrar solo unos pocos—. Aunque esos grupos no están necesariamente advocates a ideales veganos y de justicia animal, estos están, sin embargo, soportados en marcos radicales de justicia social que proveen posibilidades significativas para establecer vínculos fructíferos con las luchas por la justicia animal.

Para abordar este asunto general desde otro ángulo, hay que considerar el asunto del cambio climático. Los defensores de los animales han reconocido ampliamente la importancia del rol de una dieta vegana para disminuir las trazas individuales y colectivas de carbono; incluso cálculos conservadores sugieren que la agricultura para el sostenimiento contribuye aproximadamente al 15-18 % de gases de efecto invernadero acumulables anualmente (Gerber et al., 2013; Steinfeld et al., 2007). Estimaciones más liberales ponen la anterior cifra en un rango mucho más alto, de modo que la agricultura para el sostenimiento y sus prácticas asociadas constituyen tanto como el 51 % del problema de las emisiones (Gooland and Ahiung, 2009), y a su vez argumenta que el veganismo es una parte esencial de la estrategia para

enfrentar el cambio climático, y que los defensores de los animales están bien posicionados para tener causas en común con un amplio rango de electores que ya están organizados e interconectados en ese asunto. Y de hecho, algunos de estos trabajos basados en coaliciones y alianzas están ya en marcha, y reciben atención seria por una variedad de organizaciones en torno al clima para cambiar los hábitos alimenticios de la clase media-alta a nivel global, lejos de una dieta alta en carne, huevos y lácteos. Lo que tiende a ser subestimado por los defensores de los animales en discusiones acerca del cambio climático son, sin embargo, los actuales y futuros impactos del cambio climático en la biodiversidad marina y terrestre. Los niveles proyectados de sufrimiento animal, la extinción de especies y la disrupción de hábitats asociados con los actuales negocios (como sucede usualmente) y escenarios de emisión llegan casi a lo inimaginable, lo que genera algunos de los más acuciantes cuestionamientos éticos de nuestra época. Aquí, de nuevo, es esencial para los defensores de los animales entrar en solidaridad con movimientos que tienden a transformar el *status quo*, y alejarse así de las tendencias ecocidas y encaminarse hacia formas más sostenibles y justas. Esta solidaridad implica no solo promover dietas veganas de bajo carbón (lo que indudablemente es importante), sino también involucrarse en luchas por la justicia climática, relacionadas con temas tan variados como la inmigración, la energía, la planeación de la ciudad, el transporte y otros más. El punto no es sobrecargar a los defensores de los animales o a los veganos

con obligaciones y compromisos excesivos, sino explorar algunas posibilidades de crear alianzas con otros movimientos por la justicia, y también radicalizar y expandir desde adentro lo que el veganismo y la defensa de los animales debe significar, tanto en la práctica como en la teoría.

3. Más allá del veganismo ontológico

En esta sección final, paso a un análisis de los fundamentos ontológicos del veganismo y, en particular, de las formas en que los cuerpos animales son figurados en los discursos de la ética animal. Gran parte del trabajo hecho en la vertiente principal de la ética animalista se deriva de teóricos que trabajan en el contexto de economías capitalistas avanzadas, lugares en los que la mayoría de la carne y de los subproductos animales se producen en granjas industriales (CAFOs), en las que es rutina el horror abusivo y la matanza masiva de animales. A la vista de estas prácticas, exigir un mayor bienestar animal (tal y como se asocia con el trabajo de Peter Singer y muchos grupos de la corriente principal de tratamiento humanitario de los animales) parece, francamente, muy conservador; llamar a la completa abolición del sistema (lo que se encuentra en una amplia variedad de pensadores, incluyendo a Tom Regan, Gary Francione, Paola Cavalleri, Carol Adams, así como diversos grupos de activistas veganos y de derechos de los animales) es más llamativo. Como tal, el

abolicionismo vegano tiende a salirse con la suya en la corriente principal de la ética animalista y entre algunas de las más visibles organizaciones de derechos animales.

A pesar de la más persuasiva aproximación de los abolicionistas veganos, Plumwood mantiene importantes y profundas reservas respecto a la ontología que funciona en la mayoría de estas aproximaciones. Sus objeciones tienden a lo que denomina “veganismo ontológico”, una variación del veganismo que busca hacer a los animales ontológicamente no comestibles. Si volvemos al contexto examinado recientemente (esto es, el tratamiento de los animales en las fábricas/fincas), podemos notar la importancia de exponer forzosamente los fines ideológicos que la industria animal usa para invitar a los consumidores a ver a los animales como algo *nada más* que comestible, como nada más que “mera” carne. Sus vidas singulares, sus pasiones y preferencias son rutinariamente desatendidas y deliberadamente invisibilizadas por estas industrias. Carol Adams ha provisto una de las más poderosas herramientas para analizar este proceso de borrar la presencia singular de los animales con el concepto de *referente ausente* (1990). A través de medios ideológicos y procesos industriales, la comida que comemos es verbalmente divorciada de los animales vivos y de las relaciones de las cuales se han derivado, lo que significa que el referente se ha vuelto ausente. Entonces, tiene un sentido estratégico refutar la reducción de los animales a nada más que carne y a referentes ausentes para

insistir en que no debemos, en principio, ver a los animales como aquellos que han de ser comidos o usados de modo instrumental. De hecho, encontrarse uno mismo en la posición de ser comestible en una sociedad del capitalismo avanzado es estar en una situación de precariedad extrema, dada la marcada naturaleza explotadora de dichas sociedades. Con esto en mente, la lógica de la corriente principal de los eticistas animalistas es que así como los humanos se consideran típicamente exentos del dominio de lo comestible, también se debe considerar así respecto a los animales (Adams, 1995). Brevemente, los animales deben ser vistos como si tuvieran algún estatus ontológico, como sujetos completos, que los hace no comestibles. Además, dadas las profundas similitudes entre los seres humanos y los animales, algunos eticistas nos invitan a ir más allá y asumir el comer animales como una forma de canibalismo y como algo que debería ser objeto de prohibición (Steiner, 2013).

Si una aproximación tal a los asuntos relacionados con los animales fuese dirigida a audiencias específicas (a saber, las personas que tienen fácil acceso a comidas alternativas producidas justa y respetuosamente) y limitada al concepto específico bajo discusión (es decir, a la producción en granja o a instituciones similares que encontramos en economías capitalistas avanzadas) sería demasiado aconsejar eso. Pero cuando este marco es universalizado y “ontologizado” comienzan a emerger problemas serios. Como lo señala

Plumwood, se debe tener mucho cuidado cuando se comienza a pensar en exportar el veganismo ontológico a otros contextos. Los procesos involucrados en la producción de la carne que los eticistas animales toman como sus objetos de crítica, indudablemente suponen “altos niveles de mercantilización, homogenización, reducción, negación de familiaridad e hiperseparación” (Plumwood. 2002, 158), y merece oposición y crítica rigurosa; pero sería altamente polémico sugerir que todas las instancias en las que se usan animales como comida —especialmente una vez que se abandone el nivel socioeconómico que forma el trasfondo compartido por la mayoría de los principales teóricos de la animalidad— pueden o deben ser criticadas en el mismo terreno.

Señalar esas diferencias en la “cultura de la carne” no implicación que aquellos individuos que están involucrados con la justicia animal deban aceptar un relativismo situacional o contextual, que corta la posibilidad de un compromiso crítico ante la violencia contra los animales en contextos alternativos. Lo que esto implica es que los marcos críticos y las teorías de consideración ética usadas para refutar la producción en granja, deben ser cuidadosamente examinados para determinar su importancia en otros contextos. La violencia, la muerte, el sufrimiento y el convertirse en carne, frecuentemente puede tomar diferentes significados; es esencial tener esas diferencias en mente con vistas a trabajar

por la justicia animal y para establecer alianzas con gente que ocupa diferentes posiciones culturales o de sujeto. Debemos seguir buscando justicia y máximo respeto por los animales en una variedad de contextos, pero es especialmente importante entender que la violencia hacia los animales no es completamente explicable en los términos de un único marco de explicaciones como el especismo, la esquizofrenia moral o algún otro supuesto “prejuicio irracional”. Es más, tenemos que estar preparados para descubrir ideas nuevas acerca del respeto y la justicia por los animales en culturas que no están primordial o singularmente centradas en la pureza vegana. Este tipo de humildad es doblemente imperativa cuando se aborda la cuestión de cómo los animales figuran en ciertas culturas indígenas que son frecuentemente caracterizadas por actitudes importantemente diversas hacia los animales y que tienen su propia y rica historia, así como complejas razones internas para minimizar y oponerse a la violencia contra los animales (Hogen, 1996; Gojard, 2001; Robinson, 2013).

Plumwood plantea otro asunto esencial en relación con la estrategia que busca hacer a los animales no comestibles desde un nivel ontológico. Como ocurre con la noción de consideración moral analizada más arriba, la estrategia entre muchos eticistas animales es asimilar a los animales al reino de los seres humanos que son ya considerados fundamentalmente fuera del rango de la depredación y la consumición. Los animales, como los seres humanos, nunca han de ser comidos,

consumidos o introyectados de ningún modo, y comer animales es —o al menos debe ser visto así— similar a comer seres humanos. El problema que se presenta aquí no tiene que ver con el alineamiento igualitario de humanos y animales en vistas a la violencia y al consumo: por el contrario, el problema es el nivel en el que se busca esa alineación. Plumwood sugiere que la ética animalista debe derivar su punto de partida desde un lugar inicial y un nivel de análisis diferente a saber, el completo y lúcido reconocimiento que se refiere a que tanto los animales como los humanos pueden ser potencialmente convertidos en carne para los demás. En caso contrario, ver a los animales y los humanos como ontológicamente no comestibles extiende la cultura dominante de negación que lleva la finitud humana hacia el reino animal, y a desconocer el más profundo hecho de que ser-para-la-carne es la amenaza permanente que acecha a la finitud corporeizada.

El destacable artículo de Plumwood “*Beingpray*” (Plumwood, 1996) habla de su propia experiencia de ser reducido a carne para otro animal, en el contexto de un ataque casi letal de un cocodrilo. Fue esta “reducción chocante” a ser comestible, aquello que la llevó a probar más profundamente las formas en que el respeto por los animales y seres humanos debe sustentarse en una finitud y comestibilidad compartidas, en vez de sustentarse en un presunto estatus ontológico de ser no comestible. Lo que Plumwood entendió durante el ataque, y según la posterior reflexión, es que los animales exigen nuestro

respeto en tanto que piden ser más que simple carne. Ciertamente los animales pueden y efectivamente son reducidos a carne de diversas maneras y aun así resisten estos procesos, hacen persistentes y repetidos pedidos para ser más que carne; *al igual que los animales*, ocurre lo mismo con los seres humanos. La resistencia toma aquí muchas formas y no siempre a través de despliegues de fuerza (a pesar del reconocimiento subyacente del temor cultural dominante de la fuerza y resistencia animal, ciertamente se despliega en el siempre creciente desarrollo de aparatos para asegurar la docilidad animal). La exigencia de ser algo más, algo más que carne, se encuentra en la variedad de vidas, las personalidades singulares y los miles de modos de relación que los animales exhiben. También se encuentra (en una forma que recuerda lo que Emmanuel Lévinas llama el rostro (Levinas, 1979) en la capacidad de los animales para anunciar, por sí mismos y a su modo, su vulnerabilidad y exposición a lo peor, un testamento de su finitud corporeizada, que implica una fuerza paradójica. Una ética animal y un veganismo que procede en este nivel de análisis se han de presentar asimismo como un conjunto de ideales y prácticas dirigidas a reconocer la amplia variedad de formas según la cual los animales y sus potenciales, si se les ofrece respeto, exceden los aparatos de captura y control característicos del orden establecido.

Sin embargo, se debe reconocer que esta aproximación crea una configuración ética más complicada y conflictiva. Al

colocarnos nosotros en el mismo ciclo y flujo metabólico de la vida que caracteriza a los seres animales y los no-animales, se vuelve imposible cualquier tipo de ética pura no instrumental y *a priori*. De hecho, incluso los practicantes del veganismo ontológico admitirán que un veganismo puro no instrumental es *de facto* imposible en las sociedades capitalistas, ya que casi todo lo que hacemos y consumimos está atrapado directamente e indirectamente en la explotación y muerte de los animales. Pero el problema se hace más profundo aquí. Ir más allá del veganismo ontológico significa ir más allá de la noción de que los humanos y los animales nunca deben ser usados hasta reconocer la imposibilidad de prohibir el uso, el consumo y la violencia. Si uno empieza por el hecho irreductible de la violencia de la vida, la cuestión ética entonces se enfoca en determinar de qué formas hacer nuestras interacciones con los animales tan respetuosas como sean posibles. Como Plumwood señala:

Debemos inevitablemente tratar al mundo natural como un medio, por ejemplo, para alimentarse, albergarse, y otros materiales que necesitamos para sobrevivir, así como debemos tratar a otras personas, hasta cierto punto como medios, lo que está prohibido es el ilimitado u hostil uso de los demás como medios, reducir a los otros a medios. No podemos dejar de usarlos unos a otros, pero podemos renunciar al dualismo uso/respeto, lo que significa trabajar por formas de uso éticas, respetuosas y altamente constreñidas (Plumwood, 2002: 159).

Aunque Plumwood no enfatiza este asunto aquí, este tipo de respeto ético corre en ambas direcciones. En ocasiones, el trato respetuoso implica que uno permita ser usado, sacrificado e incluso comido por otros de varias formas. Si al seguir a Derrida ampliamos la noción de consumo para incluir una variedad de modos literales y simbólicos de introyección y consumo (Derrida, 1991), entonces necesitaremos atender las innumerables formas en que los animales necesitan y hacen uso de los seres humanos. El respeto por los animales y otros seres no humanos debe, entonces, implicar estar de acuerdo en ofrecerse uno mismo a los otros animales de diferentes formas, desde los sacrificios personales involucrados en ser activistas de causas animales hasta encontrar formas de devolver nuestro cuerpo a los animales y al mundo al momento de morir.⁵

Entonces, ¿qué queda del veganismo después de un compromiso con el análisis crítico de Plumwood?, una gran cuestión, como espero haber demostrado. Refutar el orden sacrificial del dualismo humano/naturaleza permite a la ética animalista extender su noción de consideración más allá del reducido alcance que tradicionalmente ha tenido, al examinar el antropocentrismo y la violencia animal desde una perspectiva estructural e interseccional, se amplían las luchas por la justicia animal más allá del consumismo hacia alianzas

⁵ La muerte y el entierro de Plumwood son instructivos a este respecto; ver Mathews 2008 y Rose 2013.

con otras luchas radicales por la justicia, con lo cual desplazar las nociones ontológicas de la no comestibilidad humano-animal para dar lugar a una ética de uso mutuo y respetuoso. Estos son formas importantes en las que el veganismo y la ética animal pueden expandirse como movimientos defensores y como formas de pensamiento.

Para concluir, merece que se consideren dos posibles límites a este tipo de aproximación a los asuntos animales inspirados por Plumwood. El primero es que admitir lo inevitable de la violencia hacia los animales y el desarrollo de una ética de uso respetuoso *no debe desplegarse en el contexto de las sociedades capitalistas avanzadas* para renunciar al veganismo abolicionista. No hay forma en la que los métodos dominantes de producción animal para alimento siquiera, remotamente, se aproximen a una noción de uso respetuoso; si las culturas tradicionales o prácticas alternativas para procurarse carne animal (como hurgar animales que murieron por otras causas) realmente tienen usos respetuosos, son preguntas abiertas que tienen que ser respondidas modestamente y con cuidadosa atención a los detalles del contexto en cuestión. Segundo, en vista del actual crecimiento exponencial de muertes animales en el complejo global de la industria animal asociada con los masivos problemas ambientales, relacionados con las emisiones de carbono, la pérdida de biodiversidad, la escasez de agua y cambios en los usos de la tierra, el veganismo emerge crecientemente como

un modo de comer que no es solo el modo de comer más respetuoso para la mayoría de nosotros, sino que incluso es la única forma sostenible de alimentar la creciente población global. Por supuesto, no todo tipo de comida vegana es respetuosamente producida o consumida y no todo otro modo de comer es inherentemente irrespetuoso, pero se debe notar que con el advenimiento de la degradación ambiental masiva, el contexto en el que las decisiones se toman está cambiando fundamentalmente. Lo anterior conduce a que la alimentación respetuosa deba ser colocada en un contexto global, con especial atención en cómo los modos específicos de comer afectan a los seres humanos, a los animales, a las plantas, a los ecosistemas y a los ciclos naturales a lo largo del globo. Si el veganismo emerge crecientemente como la forma más respetuosa para comer en estas nuevas circunstancias, servirá como una ruta importante para alcanzar un mundo más justo y un modo de vida para los animales; al mismo tiempo, proveerá a la ética animal y a la defensa de los animales la oportunidad de expandir su foco ético y político y desarrollar nuevas alianzas políticas en torno a líneas pragmáticas y ontológicas alternativas.

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum.
- Adams, C. J. (1995). *Neither man nor beast: Feminism and the defense of animals*. New York: Continuum.
- Birch, T. H. (1993). Moral considerability and universal consideration. *Environmental Ethics*, 15(4), 313-332.
- Burkett, P. (1999). *Marx and nature: A red and green perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Calarco, M. (2011). Identity, Difference, Indistinction. *CR: The New Centennial Review*, 11(2), 41-60.
- Calarco, M. (2013). *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Curry, P. (2011). *Ecological ethics: An introduction*. Malden, MA: Polity.
- Derrida, J. (1991). "Eating well" or the calculation of the subject: An interview with Jacques Derrida. In E. Cadava

- et al. (Eds.), *Who Comes After the Subject?* (pp. 96-119). New York: Routledge.
- Desmond, J. (2016). *Displaying Death and Animating Life: Human-Animal Relations in Art, Science, and Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology: Materialism and nature*. New York: NYU Press, 2000.
- Francione, G. L. (2010). *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Gaard, G. (2001). Tools for a cross-cultural feminist ethics: exploring ethical contexts and contents in the Makah whale hunt. *Hypatia*, 16(1), 1-26.
- Gerber, P. J., Steinfeld, H., Henderson, B., Mottet, A., Opio, C., Dijkman, J., & Tempio, G. (2013). *Tackling climate change through livestock: a global assessment of emissions and mitigation opportunities*. Rome: FAO.
- Goodland, R., & Anhang, J. (2009). Livestock and climate change: What if the key actors in climate change are . . . cows, pigs, and chickens? *Worldwatch*, November/December: 10-19.
- Hogan, L. (1996). Silencing Tribal Grandmothers—Traditions, Old Values At Heart Of Makah's Clash Over Whaling. *The Seattle Times*. <http://community.seattletimes.nwsourc.com/archive/?date=19961215&slug=2365045>. Consultado el 16 de Mayo del 2014.
- Levinas, E. (1979). *Totality and infinity: An essay on exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marx, K. (1992). Early writings. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. New York: Penguin.
- Mathews, F. (2008). Vale Val. *Environmental values*, 17(3), 317-321.
- Nibert, D. (2002). *Animal rights/Human rights: Entanglements of oppression and liberation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Parr, A. (2013). *The wrath of capital: Neoliberalism and climate change politics*. New York: Columbia University Press.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. New York: Routledge.

Plumwood, V. (1996). *Being prey*. *Terra Nova*, 1(3), 33-44.

Plumwood, V. (2000). Integrating ethical frameworks for animals, humans, and nature: A critical feminist eco-socialist analysis. *Ethics and the Environment*, 5(2), 285-322.

Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. New York: Routledge.

Plumwood, V. (2012). *The eye of the crocodile*. Canberra: ANU E Press.

Robinson, M. (2013). Veganism and Mi'kmaq legends. *Canadian Journal of Native Studies* 33, 189-96.

Rose, D. B. (2013). Val Plumwood's philosophical animism: Attentive interactions in a sentient world. *Environmental Humanities*, 3, 93-109.

Routley (Plumwood), V. (1981). On Karl Marx as an environmental hero. *Environmental Ethics*, 3(3), 237-244.

Seiler, A., & Helldin, J-O. (2006). Mortality in wildlife due to transportation. In Davenport, J. and Davenport, J. L. (Eds.), *The ecology of transportation: Managing mobility*

for the environment. New York: Springer.

Soron, D. (2008). Road kill: Commodity fetishism and structural violence. *TOPIA: Canadian Journal of Cultural Studies*, 18, 107-125.

Steiner, G. (2013). *Animals and the limits of postmodernism*. New York: Columbia University Press.

Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M., & de Haan, C. (2007). *Livestock's long shadow: Environmental issues and options*. Rome: FAO

IMÁGENES IMPOTENTES, RECURSOS DESPERDICIA- DOS Y CRISIS CAPITALISTA:

CONSECUENCIAS Y PROSPECTIVAS DE LA MERCANTILIZACIÓN HUMANA DE OTROS ANIMALES¹

Eliza Littleton²

Taylor Ford³

David Nibert⁴

Traducción: María Ruíz Carreras⁵

Revisión: Yasmin Arbelaz⁶

¹ Publicado por primera vez en español sobre la base de la traducción de María Ruíz Carreras del inédito, escrito para este libro, intitulado “Impotent Images, Wasted Resources, and Capitalist Crisis: Consequences and Prospectives of Human Commodification of Other Animals”.

² Investigadora independiente que completó Honores en Economía Política en la Universidad de Sydney. Su trabajo actual es en el campo de los Estudios Críticos Animales y se centra en la relación entre el capitalismo y la liberación animal.

³ Graduada en 2017 en el *Ithaca College*, donde estudió Sociología y Política. Actualmente trabaja como organizadora sindical en el campo de la educación superior.

⁴ Profesor de Sociología en la Universidad de Wittenberg, donde enseña y escribe acerca de la intrincada opresión de los humanos y otros animales.

⁵ Máster en Traducción Especializada (cursado a distancia, UIMP, España)- Actualmente estudiante de doctorado en comunicación (UPF, Barcelona, España) con una tesis enmarcada en Estudios Críticos Animales.

⁶ Traductora Pública de Alemán de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

La opresión de otros animales es un elemento básico de la existencia humana contemporánea; cumple un papel en la moda, en el entretenimiento, en la investigación y hasta en nuestra "comida". Sin embargo, la visibilidad de su opresión queda relegada en las sociedades humanas más opulentas. Además de las interacciones con "mascotas", la mayoría de los humanos que viven en comunidades urbanas experimenta encuentros con otros animales cuando consumen sus cuerpos en la mesa del comedor, en restaurantes o al comprarlos en los supermercados. Aquí, los otros animales son desmembrados; despojados de sus características identificativas y envasados de forma uniforme, de modo que ya no se parezcan a los seres vivos, a seres que respiran, a los seres individuales que una vez fueron. Y no solo son transformados físicamente, sino también semióticamente. La carne de vaca se llama "filete" y la carne de cerdo se llama "beicon", con el fin de crear una distancia cognitiva entre el ser vivo y el producto consumible inanimado. En los últimos 200 años, a medida que las poblaciones se fueron centralizando y los grandes centros urbanos se desarrollaron, los otros animales que son oprimidos como fuentes de "alimento" fueron desplazados lejos del ojo humano, hacia fábricas en zonas rurales (O'Sullivan, 2011, p. 2). Allí, escondidos tras muros y puertas cerradas de granjas factoría y mataderos, se da la opresión más extensa de otros animales en la historia del mundo.

Exponer la opresión de otros animales ha sido durante

décadas el enfoque principal del movimiento de bienestar animal (Burt, 2001, p. 207) y la exposición continua ha sido la estrategia central en los esfuerzos para desafiar la explotación. Por ejemplo, el celebrado omnívoro Michael Pollan escribe:

Si las paredes de nuestra industria de la *carne* [cursiva añadida] fuesen transparentes, ya sea literal o figurativamente, no podríamos seguir criando, matando y comiendo [a otros] animales del mismo modo en que lo hacemos ahora. La amputación de la cola y las *jaulas de gestación* [cursiva añadida] y el recorte del pico desaparecerían de la noche a la mañana, y los días de matar 400 *cabezas de ganado* [cursiva añadida] por hora llegarían a su fin. Pues nadie podría aguantar esa visión (Pollan, 2006, p. 333).

El supuesto subyacente es que el público ignora las muchas formas en que son cómplices del daño que se les hace a los otros animales, y que esas prácticas se modificarían si se filtrase lo que hoy es invisible. Esta idea del cristal metafórico como muro de granjas factoría y mataderos es omnipresente en las campañas del movimiento bienestarista de protección animal. Los activistas y las organizaciones que tratan de visibilizar el sufrimiento de los otros animales parecen percibir esta como su función principal: hacer circular imágenes de mataderos, laboratorios de vivisección, jaulas de gestación y jaulas batería para combatir el distanciamiento y el ocultamiento de esas realidades y hacer esas condiciones

visibles para que las puedan conocer los consumidores humanos. Pollan, como otros escritores y activistas similares, busca reducir el sufrimiento innecesario, pero respalda el uso continuado rentable de otros animales y aparentemente lo considera natural, o al menos, provisionalmente aceptable.

La organización PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) ha encabezado la táctica popular de utilizar investigaciones encubiertas para generar imágenes de crueldad innecesaria durante la última década. El sitio web de PETA contiene páginas con enlaces a investigaciones que exponen atrocidades incluyendo “granjas de desplume de ocas vivas”, “corderos mutilados en granjas de *lana*” [cursiva añadida] en Argentina y “la crueldad detrás del queso” (PETA, 2016). De forma parecida, organizaciones como *Compassion in World Farming*, *Animal Welfare Institute*, *Humane Society International*, *International Fund for Animal Welfare*, y *Animals Australia* también invierten mucho de su tiempo y dinero en obtener imágenes y datos de las prácticas inhumanas a las que diferentes industrias someten a otros animales. El sitio web de *Animals Australia* (2016) muestra vídeos, imágenes e información sobre granjas de perros, hostigamiento en directo en carreras de galgos, la crueldad del rodeo y 38 investigaciones diferentes sobre exportaciones de otros animales vivos a países de todo el mundo. El *Animal Welfare Institute* (2016) y *Compassion in World Farming* (2016b) publican sendas hojas informativas que revelan y detallan las prácticas

que involucra la cría de vacas, gallos, pavos, cerdos y ovejas en la mayoría de los países occidentales y algunos orientales. Por ejemplo, ofrecen detalles sobre mutilaciones, jaulas de gestación, el acortamiento de la vida de las vacas lecheras, vacas criadas para ternera y las condiciones de hacinamiento de las gallinas.

Utilizando esta estrategia, el movimiento bienestarista (Francione, 1996) ha catalizado algunas reformas legislativas, ostensiblemente promulgadas para mejorar las condiciones de los otros animales. Por ejemplo, en 1999 en Suiza y en 2012 en la Unión Europea, fue prohibido el uso de las jaulas batería para la producción de huevos (Appleby, 2003). Se han fijado objetivos en la Unión Europea, Canadá, Reino Unido y Nueva Zelanda para eliminar gradualmente el uso de las jaulas de gestación [de cerdas] (CWF, 2016a). En 2002, Alemania añadió a su constitución una cláusula de protección para otros animales, obligando a una mejor protección de los otros animales, particularmente aquellos utilizados en experimentación (Sanbonmatsu, 2011, p. 29). En junio de 2011, el gobierno australiano suspendió las exportaciones de vacas vivas a Indonesia, tras una denuncia de la tortura de los otros animales en sus mataderos que consiguió gran atención mediática (Animals Australia, 2011). A pesar de estos esfuerzos y de estas reformas limitadas, no se ha conseguido un progreso significativo en la reducción de la opresión de otros animales. En todo el mundo, cada año más de 70.000 millones de [otros]

animales terrestres son criados y sacrificados para ser utilizados como alimento, y para 2050 se espera que la producción de carne se duplique en todo el mundo (CWF, 2009, p. 24).

Mientras tanto, los esfuerzos de reforma bienestaristas, basados en aumentar la visibilización de la opresión de otros animales, han tenido muy poco impacto en esta terrible tendencia; las industrias que se benefician de la opresión de otros animales se esfuerzan por reforzar el apoyo público a sus prácticas, promoviendo imágenes y experiencias. Por ejemplo, el *Instituto Americano de la Carne* (2013) llevó a cabo visitas organizadas, tanto en persona como en vídeo, para ver dos grandes mataderos de vacas y cerdos, en un esfuerzo por dar a los consumidores y a los medios interesados en el bienestar de los otros animales información precisa y positiva con la industria sobre cómo trataban y procesaban a otros animales. Del mismo modo, la gran empresa estadounidense *Fair Oaks Farms* convirtió sus instalaciones de cerdos y lácteos en atracciones turísticas. En visitas diarias los humanos podían conocer los edificios de parto y gestación, ver nacer a los terneros y ver a las vacas ser ordeñadas en carruseles mecanizados gigantes (Fair Oaks Farms, 2015). Esta enorme granja factoría comercial tiene por objeto ofrecer transparencia, conectando a los consumidores con la historia que hay detrás de su comida y educar al público sobre los métodos modernos de ganadería. Esta estrategia de visibilidad

y transparencia se utiliza frecuentemente en un intento de restaurar la fe en las industrias que se benefician de la opresión de otros animales y es utilizada para limpiar la imagen de las granjas factoría, y facilitar así la creciente acumulación de capital. Este tipo de prácticas de marketing, unidas a anuncios publicitarios ubicuos, eclipsan profundamente las campañas de transparencia utilizadas por el movimiento bienestarista.

Para lograr un cambio real es imperativo avanzar mucho más allá de las campañas basadas en imágenes de las organizaciones bienestaristas. Los verdaderos esfuerzos para poner fin a la explotación de los otros animales deben centrarse en el papel de los imperativos económicos capitalistas, en la conformación de la mercantilización de los otros animales y en las innumerables formas de opresión humana con las que está profundamente enredada (Nibert, 2002; Winders y Nibert, 2004). Sin este análisis estructural y sin un examen real de las condiciones materiales, los esfuerzos para desafiar la opresión de los demás animales están condenados a seguir siendo un discurso moral o estético aislado de las condiciones económicas subyacentes a la mercantilización de los otros animales en todo el mundo.⁷

⁷ Aunque este artículo critica a los grupos bienestaristas por sus campañas basadas en imágenes y su falta de análisis estructural social, algunos abolicionistas también ignoran en gran medida el papel poderoso del sistema capitalista. Los abolicionistas son menos propensos a formar grandes organizaciones fundadas por cuotas y

1. El capitalismo y los otros animales utilizados en la producción de alimentos

Antes de la II Guerra Mundial, la mayor parte de los otros animales oprimidos como alimento eran criados en empresas relativamente pequeñas o medianas y eran alimentados con hierba y grano sin procesar, antes de matarlos (Guither, 1998, p. 86). Sin embargo, el número de otros animales en granjas pequeñas y medianas disminuyó sustancialmente entre 1982 y 1997, ya que el total de animales criados en granjas factoría en Estados Unidos, en partes de Europa y en Australia aumentó en un 88 % (Kellogg, Lander, Moffit y Gollehon, 2000, p. 34). El aumento de la demanda influenciada de los productos derivados de la opresión de los otros animales, combinado con las tecnologías de producción de reducción de costes y una mayor disponibilidad de grano subvencionado de bajo coste, fueron factores que contribuyeron de forma conjunta al crecimiento del sistema de granjas-factoría (Winders y Nibert, 2004). Aunque los países occidentales utilizan este sistema de forma predominante, las economías en crecimiento de Asia y

tienden a enfatizar las acciones de base llevadas a cabo en comunidad. Y mientras algunos abolitionistas señalan cómo el capitalismo impulsa la opresión tanto de humanos como de otros animales, como la red de estudiosos/activistas de Estudios Críticos Animales, otros minimizan las fuerzas estructurales sociales. Por ejemplo, Gary Francione, un líder en el movimiento abolitionista y feroz defensor de otros animales, rechaza vincular la opresión de otros animales con el capitalismo y en su lugar insta a un enfoque específico en conseguir que la gente adopte el veganismo.

otras partes del mundo también están adoptando estos métodos hiperopresivos (HBF y FOEE, 2014, p. 10). Hoy en día, la agricultura de pastoreo como método de producción alimentaria en estos países ha desaparecido casi por completo (HBF y FOEE, 2014). Para finales del siglo XX, la producción industrial mediante granjas factoría se había globalizado y "los diseñadores de políticas agrícolas veían a la producción animal industrial como una necesidad incuestionable y como parte normal del desarrollo económico" (CWF, 2009, p. 19).

Con el auge de los métodos de producción industrial llegó la concentración y centralización de la industria y aumentó la presión para mejorar las economías de escala, reducir la competencia de mercado y mejorar los márgenes de beneficio (HBF y FOEE, 2014, p. 12). Así, este tipo de empresas opresivas aumentó el número de operaciones e incrementó su eficiencia (mediante métodos estandarizados impulsados para criar y matar a los otros animales). Las granjas factoría y los mataderos industriales están diseñados para funcionar con la prioridad de acumular capital. En pocas palabras, la ganadería intensiva está diseñada para hacer crecer a los otros animales hasta el peso de máxima rentabilidad, lo más rápido posible. Cuantos más animales se pueda criar y matar por minuto, más dinero se puede hacer. Así, la relación social entre los humanos y los otros animales está determinada por imperativos capitalistas para el crecimiento continuo de la acumulación del capital.

La terrible opresión y la experiencia de dolor físico y emocional, así como la privación para cada una de las decenas de millones de individuos en todo el mundo, cada año, es inimaginable. La explotación de humanos que trabajan en mataderos está profundamente enredada con la explotación de otros animales, modelada de forma similar por las fuerzas motrices de la producción capitalista de mercancías. Se sugiere que hay 121 funciones de trabajo diferentes en los mataderos en los que se matan vacas; cada trabajo con un rol muy específico y repetitivo (Pachirat, 2011). Por ejemplo, la función 39: "la tercera cuchilla de corte, utiliza tijeras hidráulicas para cortar el casco delantero izquierdo y derecho de una vaca"; la función 56: "operador del cortador del pecho, utiliza una sierra eléctrica para continuar la incisión realizada por el marcador del pecho y cortar el pecho de la vaca, permitiendo un mejor acceso a la garganta" y la función 115: "el cortador del tendón utiliza las manos para empujar los pies de la vaca a través de la sierra de cinta para cortar los tendones de cada pie, arrojando los pies cortados a la mesa" (Pachirat, 2011, pp. 261-269). El grado en que se dividen y simplifican las horribles tareas no solo facilita la velocidad, sino que también hace más sencillo reemplazar trabajadores que necesitan una formación mínima (y reciben salarios mínimos). La explotación lucrativa en los mataderos de los humanos y la de los demás animales están profundamente interconectadas. (Nibert, 2014).

2. El fetichismo de la mercancía

El concepto de Marx de fetichismo de la mercancía hace referencia a la forma en la que el proceso de intercambio separa las mercancías de las relaciones sociales de su producción (Marx, 1887). El fetichismo de la mercancía facilita la capacidad del capitalismo para eludir las normas sociales de decencia en su búsqueda de la acumulación del capital. Tal y como Marx utilizó el término, la mercancía hace referencia a la diversidad de cosas o servicios que pueden ser intercambiados de forma lucrativa (Marx, 1887, p. 26). Las mercancías poseen un valor de uso, lo que significa que tienen valor como resultado de su utilidad, y poseen un valor de cambio, que refleja la característica de una mercancía que la hace conmensurable para el intercambio en el mercado. Marx (1887, p. 27) sostiene que todas las mercancías son producto del trabajo humano. En consecuencia, mientras el capitalismo organiza la producción en relaciones sociales definidas, estas relaciones aparecen públicamente como relaciones entre cosas (Fine y Saad-Filho, 2004, p. 13). Marx (1887, p. 47) hace referencia a este ocultamiento del carácter social del trabajo en las características objetivas de los productos como fetichismo de la mercancía. Este fetichismo es "inseparable de la producción de mercancías" dentro de un modo de producción capitalista (Marx, 1887, p. 47).

En el ámbito del intercambio se nos presentan

mercancías extraídas de sus orígenes productivos y las experimentamos principalmente como objetos que compramos y vendemos (Marx, 1887, p. 46). Las mercancías hechas a partir de los cuerpos de los otros animales aparecen como simples consumibles, divorciados de su historia productiva explotadora y opresiva. Así, en la mercantilización de otros animales, el fetichismo de la mercancía sirve para esconder y normalizar la naturaleza de nuestra macabra relación con los otros animales.

Es necesario que el importante concepto teórico de Marx sea aún más desarrollado para reconocer a los otros animales como personas sintientes y oprimidas, en lugar de como recursos naturales. Desde esa perspectiva estratégica, los otros animales son vistos como seres sintientes (sujetos de una vida) que a pesar de ser oprimidos como mercancías también poseen valor inherente (Regan, 1983). El proceso opresivo de convertir a otros animales en "mercancías", en forma de "alimentos" envasados, por ejemplo, incluye más que la mera fuerza de trabajo de los trabajadores humanos explotados; también se encuentra incluida la esclavitud, el trato horrible y el asesinato de personas sintientes. A través de un proceso continuo de ingeniería social hegemónica, tanto las realidades de la producción de mercancías derivadas de los cuerpos de los otros animales, como las relaciones sociales entre los otros animales oprimidos y los trabajadores humanos se vuelven en gran parte invisibles; las mercancías se perciben en gran

medida en términos de las relaciones económicas entre comprador y vendedor.

Cuando los humanos compran y consumen un producto alimentario derivado de otro animal asesinado, ¿con qué frecuencia piensan en dónde nació ese otro animal, cuánto tiempo vivió, cómo fue su vida, cuán lejos fue transportado hasta el matadero y quién lo mató? En cambio, los humanos piensan en sus propias preocupaciones (en el coste de ese producto alimentario; posiblemente en sus valores nutricionales o calorías y, quizá, principalmente, en el disfrute que pueden experimentar con su consumo). El poco valor que se le atribuye a ese animal y el terrible tratamiento que recibió en vida se vuelven invisibles y, en la naturaleza definitoria del fetichismo de la mercancía, una vez que el producto de la opresión y los productos del trabajo explotado son envasados, se convierten en simples mercancías.

Desde que Marx escribió acerca del fetichismo de las mercancías a mediados del siglo XIX, Estados Unidos y los capitalistas de todo el mundo han trabajado de forma continuada para orquestar una realidad social en la que el propio papel como consumidor eclipsa el propio papel de ciudadano informado y comprometido. Acompañando a ese crecimiento de la lucrativa producción industrial anteriormente mencionada se encuentra el crecimiento del control de los medios de comunicación. Desde mediados del siglo XX, el

público ha sido objeto de campañas publicitarias omnipresentes para exaltar las virtudes y propiedades transformadoras de un desfile interminable de productos, incluyendo aquellos productos que se derivan de la muerte de los otros animales. Mientras que la carne envasada o servida aparece "místicamente" como elemento en sí misma, la mercancía es (a través del proceso de ingeniería social) imbuida con propiedades mágicas. Se promueve engañosamente como algo necesario, saludable y nutritivo. El consumo de la mercancía se relaciona generalmente con una posición social elevada. A la vez, el consumo continuado por parte de las personas de sexo masculino se promueve también como condición necesaria para demostrar su hombría. A través de misiones corporativas para la acumulación de capital, tanto el valor de uso mágico como el valor de intercambio de tales mercancías son impulsados por la publicidad y la propaganda, a la vez que se invierten grandes esfuerzos en ocultar los valores inherentes de aquellos explotados y la realidad del proceso de adquisición y producción. Además de los esfuerzos de ocultación anteriormente mencionados, ahora también se incluye el uso del poder del Estado y de los medios de comunicación para retratar a los activistas que se dedican a ayudar a otros animales como "ecoterroristas" y, al mismo tiempo, se criminalizan los esfuerzos de los grupos bienestaristas para obtener imágenes de explotación y opresión de los otros animales (Sorenson, 2016).

Debido a la realidad profundamente especista construida y perpetuada por fuerzas empresariales hegemónicas, los esfuerzos de las organizaciones bienestaristas para desenmascarar las realidades de la mercantilización de los otros animales son eclipsados y neutralizados. Y debido a las ideas antropocéntricas profundamente arraigadas en la cultura, los activistas del movimiento bienestarista aceptan de forma provisional un tratamiento de los otros animales que nunca aceptarían para los miembros de la especie humana.

3. Crisis capitalista

Marx, que escribía en el siglo XIX, predijo una gran crisis causada por la división desigual de los recursos, creada bajo un sistema capitalista. Pensaba que este punto álgido traería el fin del capitalismo a través de medios revolucionarios, y el inicio de un sistema económico y social diferente. Tal y como antes aplicamos el trabajo de Marx al problema de la explotación de los otros animales, su teoría también puede ser útil para comprender los mecanismos de un posible cambio.

Si bien parte de la obra de Marx, incluyendo *El Capital*, contiene representaciones gráficas del sufrimiento de los trabajadores en el sistema capitalista, su teoría no sostenía que el sistema capitalista fuese a ser cambiado a través de la exposición de este sufrimiento. Así, el fracaso de la táctica de

visibilización del sufrimiento por parte del movimiento bienestarista animal es congruente con sus predicciones de cómo se llega al cambio. Ahora, debemos considerar cómo encaja la explotación de los otros animales en su teoría de una crisis provocada por la distribución de los recursos.

La agricultura basada en otros animales es una de las causas principales de los problemas ambientales -incluyendo el cambio climático global-, y representa una de las industrias del planeta que más recursos necesita para funcionar. Uno de los recursos más críticos que consume la explotación de otros animales es el agua dulce. La agricultura es el principal sector consumidor de agua en los Estados Unidos, representando alrededor del 70% del uso total de agua; y los productos derivados de otros animales requieren mucho más uso de recursos que otras fuentes alimentarias, por ejemplo, "se necesitan aproximadamente 1000 litros de agua para producir 1 kg de grano de cereal, y 43000 litros para producir 1 kg de carne de vacuno" [*cursiva añadida*] (Pimental et al., 2004). A nivel mundial, la agricultura basada en otros animales representa aproximadamente un 30% del uso de agua dulce (Herrero et al., 2013).

Sin embargo, el consumo de agua dulce no es la única manera en que la agricultura basada en otros animales interactúa con el sistema de agua. El problema de la escasez de agua es más grave en épocas de sequía; y el cambio climático

global está directamente relacionado con un aumento de las sequías. Los científicos climáticos han descrito la posibilidad de grandes sequías en los últimos años o décadas; y han calificado la probabilidad como posible, en caso de que se lleven a cabo medidas significativas, o certera, si no se reducen significativamente las emisiones (Ault et al., 2016). Las consecuencias de una sequía de esta magnitud no tendrían precedentes (Ibid.).

Marx no habría podido predecir lo que sabemos ahora sobre cómo la explotación de los animales está relacionada con nuestro clima. Sin embargo, para él, la agricultura basada en otros animales jugaba un papel clave en el sistema capitalista (y era parte de las condiciones para su creación). En un capítulo de *El Capital* titulado "Expropiación de la población rural, a la que se despoja de la tierra", Marx describe el proceso mediante el cual los agricultores de subsistencia fueron expulsados de su tierra, de forma que pudiese ser utilizada para criar a otros animales, enriqueciendo a unos pocos (1887, p. 511). Marx proseguía diciendo que esas personas, expulsadas de su tierra y forzadas a ir a las ciudades, se convirtieron en el comienzo de la clase proletaria (1887, p. 522). Aunque no eran totalmente conscientes de que serían parte de un gran cambio que también los transformaría a ellos, Marx sabía que el uso de otros animales como objetos tenía consecuencias para la estructura de la sociedad. Lo que él no pudo ver, pero es visible desde nuestro punto de vista histórico, es que la explotación de

otros animales parece haber sido tanto impulsor inicial del capitalismo como parte integral de su fracaso.

Así, la agricultura basada en otros animales es a la vez un usuario principal del agua dulce y un factor principal en su creciente escasez a través de las sequías; por lo que parece estar a punto de provocar una crisis de recursos en la escala que Marx describió. Es extremadamente probable que la urgentemente necesaria transición mundial hacia dietas veganas no ocurra debido a la exposición pública de imágenes crueles de opresión de otros animales, sino más bien a partir de una creciente concienciación de que el tratamiento de otros animales como alimento está ligado al colapso ambiental observable y comprobado, y al sufrimiento humano en una escala aún no representada. Es el trabajo de los estudiosos de los Estudios Críticos Animales, de los activistas y sus partidarios de todo el mundo desarrollar y promover una teoría y práctica que esté integrada en una crítica del capitalismo, llevando al centro de atención pública una solución lógica y justa en respuesta a la inminente catástrofe fuertemente relacionada con la opresión de otros animales.

Bibliografía

- American Meat Institute. (2013). If Meat Plants Had Glass Walls. <http://www.animalhandling.org/ht/a/GetDocumentAction/i/89462> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Animal Welfare Institute. (2016). Farm Animals. <https://awionline.org/content/farm-animals> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Animals Australia. (2011). Ban Live Export. <http://www.banliveexport.com/features/live-export-investigation-on-four-corners.php> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Animals Australia. (2016). Investigations. <http://www.animalsaustralia.org/investigations/> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Appleby, M. (2003). The EU Ban on Battery Cages: History and Prospects. D.J. Salem, & Rowan A. N. (eds) *The State of the Animal II*. Washington DC, EEUU: Humane Society Press.
- Ault, T., Mankin, J., Cook, B., Smerdon, J. (2016). Relative impacts of mitigation, temperature, and precipitation on 21st-century megadrought risk in the American Southwest. *Scientific Advances*, 2(10).
- Burt, J. (2001). The Illumination of the Animal Kingdom: The Role of Light and Electricity in Animal Representation. *Society & Animals*. 9(3): 203-228.

- Compassion in World Farming (CWF) (2016b). Farm Animals. <http://www.ciwf.com/farm-animals/> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Compassion in World Farming (CWF). (2009). Beyond Factory Farming: Sustainable Solutions for Animals, People and the Planet. *Compassion in World Farming*, <https://www.ciwf.org.uk/media/3817096/beyond-factory-farming-report.pdf> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Compassion in World Farming (CWF). (2016a). About the EU Sow Stall Ban. <http://www.ciwf.org.uk/our-campaigns/pigs/about-the-ban/> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Fair Oak Farms. (2015). <http://fofarms.com/> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Fine, B., and Saad-Filho, A. (2004). *Marx's reCapital*. 4th edn. Londres: Pluto Press.
- Francione, G. (1996). *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Temple University Press.
- Guither, H. (1998). *Animal Rights: History and Scope of a Racial Social Movement*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Heinrich Boll Foundation and Friends of the Earth Europe (HBF and FOEE). (2014). The Meat Atlas: Facts and Figures about the Animals we Eat. https://www.foeeurope.org/sites/default/files/publications/foee_hbf_meatatlas_jan2014.pdf Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Herrero, M., Havlík, P., Valin, H., Notenbart, A., Rufino, M., Thornton, P., Blümmel, M., Weiss, F., Grace, D., Obersteiner, M. (2013). Biomass use, production, feed efficiencies, and greenhouse gas emissions from global livestock systems, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States*, 110(52).
- Kellogg, R., Lander, C., Moffit, D., and Gollehon, N. (2000). *Manure Nutrients Relative to the Capacity of Cropland and Pasture Land to Accumulate Nutrients: Spatial and Temporal Trends for the United State*. Natural Resources Conservation Service U.S. Department of Agriculture. Washington: editorial.
- Marx, K. (1887). *Capital: A Critique of Political Economy. Volume 1: The Process of Production of Capital*. Moscow: Progress Publishers <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Capital-Volume-I.pdf> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Nibert, D. (2002). *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. New York: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Nibert, D. (2014). *Animal, Immigrants and Profits: Slaughterhouses and the Political Economy of Oppression in*

- Sorenson, J. (ed) *Critical Animal Studies: Thinking the Unthinkable*. Canadian Scholars Press: Toronto.
- O’Sullivan, S. (2011). *Animals, Equity and Democracy*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Pachirat, T. (2011). *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*. Londres: Yale University Press.
- People for the Ethical Treatment of Animals (PETA). (2016). PETA’s History: Compassion in Action. <http://www.peta.org/about-peta/learn-about-peta/history/> Consultado el 8 de agosto de 2016.
- Pimentel, D., Berger, B., Filiberto, D., Newton, M. Wolfe, B. Karabinakis, E., Clark, S., Poon, E. Abbett, E, and Nandagopal S. (2004). Water Resources: Agricultural and Environmental Issues. *Bioscience*, 54(10): 908-918.
- Pollan, M. (2006). *Omnivores Dilemma: A Natural History of Four Meals*. Nueva York: Penguin Press.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Sanbonmatsu, J. (2011). “Introduction” in J. Sanbonmatsu’s (eds) *Critical Theory and Animal Liberation*. New York: The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.
- Sorenson, J. (2016). *Constructing Ecoterrorism: Capitalism, Speciesism and Animal Rights*. Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Winders, B., and Nibert, D. (2004). Consuming the Surplus: Expanding “Meat” Consumption and Animal Oppression. *International Journal of Sociology and Social Policy*. 24(9): 76-96.

**EXPERIENCIAS POSTHUMANAS ENTRE FILOSOFÍA,
LITERATURA Y EDUCACIÓN**

ENTRE BUEYES, PERROS Y HUMANOS: NOTAS SOBRE LITERATURA Y SUBJETIVIDAD ANIMAL

Maria Esther Maciel¹

Traducción: Agustín Arosteguy²

El animal suele comprender más y mejor nuestro lenguaje que nosotros el de ellos.

Carlos Drummond de Andrade

1. Miradas bovinas

En el cuento “Conversación de bueyes”, del libro *Sagarana* (1946), del escritor brasileño Guimarães Rosa, dos hombres conducen una carreta de bueyes por el interior de Minas Gerais, mientras que los ocho animales “conversan” sobre los

¹Escritora, profesora titular de literatura comparada en la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG) e investigadora del CNPq, Brasil. Sus publicaciones incluyen los libros *O animal escrito - notas sobre zooliteratura contemporânea* (2009), *Pensar/escrever o animal - ensaios de zoopoética e biopolítica* (ed., 2011) y *Literatura e animalidade* (2016).

² Investigador, escritor y traductor. Actualmente estudiante de doctorado del Programa Interdisciplinar en Estudios de Ocio en la Universidad Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, Brasil). Como escritor, ha publicado dos libros: una novela y un libro de poemas. Como traductor (portugués-castellano) ha realizado traducciones de artículos académicos, obras de teatro y libros.

percances de la vida bovina y sobre cómo ellos ven a los humanos. En determinado momento, uno de ellos dice:

El hombre es un bicho desmochado, que no debería haber. Ni conviene espiar mucho para el hombre. Si lo mirás mucho, es el único bulto que te hace quedar zonzo. Es demasiado largo, hacia arriba, y no cabe todo de una vez, dentro de nuestros ojos. (Rosa, 1983, p. 286)

Tal consideración apunta a una mirada, la mirada del animal, que trae a la superficie un punto de vista sobre lo que ve. Se trata, así, de un sujeto dotado de un saber sobre la humanidad y capaz de tener consciencia sobre el objeto de su visión.

Si bien en un primer momento, a la narración se le puede atribuir un carácter fabular, puesto que los bueyes piensan y hablan, los principios que guían la narrativa rosiana son distintos de los que rigen las fábulas tradicionales. Esto porque los bueyes de Rosa no se inscriben en el cuento como meras representaciones del universo humano y tampoco la narrativa posee un carácter moralizante o edificante, como se espera del género fabular. Si las fábulas, como observó Jacques Derrida (2008a), “son siempre un discurso del hombre sobre el hombre, (...) para el hombre y en el hombre”, presuponiendo “un amaestramiento antropomórfico, un sometimiento moralizador” (p.54), los bueyes rosianos están lejos de solo

significar, como protagonistas de la historia, algo que excede los límites de la condición animal que los define. Ellos son, sí, animales-animales que expresan lo que el autor imagina que ellos hablarían si pudiesen hacer uso de las palabras.

Aunque el lenguaje atribuido a ellos sea el humano –y no habría cómo ser diferente, considerando que todo animal literario lo es, gracias a los artificios verbales propios de nuestra especie–, se percibe que el autor adopta una manera particular, no sumisa con las convenciones seculares en torno a la figura animal, de lidiar con los animales. Si las palabras son propias del humano, esto no quiere decir que para Rosa, la capacidad de pensar, sentir, tener un lenguaje distinto y una visión de mundo sea inherente a nosotros. Cabe a él, como escritor, intentar entrar en el cuerpo del animal mediante los esfuerzos de la imaginación y de la empatía para capturar algo de la subjetividad que les es propia y traducirla en lenguaje humano.

Este ejercicio está también presente en el poema “Un buey ve a los hombres”, de Carlos Drummond de Andrade (1979), que da voz a un “yo” bovino para que éste exprese su visión sobre los humanos con quienes convive. (p. 266) Al igual que los bueyes de Rosa, el buey drummondiano –en el ejercicio de un pensamiento fuera de lugar porque se inscribe en un lenguaje que no es necesariamente el del animal– rumia su propio conocimiento sobre la especie humana, lamentando la

pobreza de mundo inherente a ésta e indagando sobre la necesidad que los hombres tienen de ser crueles. En otras palabras, el buey – movido por una percepción que excede las divisiones de la razón legitimada por la sociedad de los hombres – no solo pone en jaque la capacidad de éstos de entender otros mundos que no el amparado por esta misma razón, sino también revela una visión propia de las cosas que existen y componen lo que llamamos vida.

Aunque el título “Un buey ve a los hombres” sugiera que el punto de vista es el del animal, como en el cuento de Guimarães Rosa, el uso de la primera persona a lo largo de los versos no queda explícito como era de esperarse. En ningún momento el buey dice “yo”. Sin embargo, hay una presencia de un “nosotros” en una pregunta entre paréntesis “(¿qué sabemos nosotros?)” del penúltimo verso, que pasa la idea de un buey que habla en nombre de su especie. Aun bajo la dicción humana –al final, se trata de un poema, constructo verbal–, el animal aparece ahí como el portavoz de una colectividad bovina. Y en esa condición, él profiere algunos decires irónicos sobre la vida de los hombres, en evidente disonancia con la visión que la humanidad tiene de sí misma:

(...) Ciertamente, les falta
no sé qué atributo esencial, puesto que a veces se
presentan nobles y graves. Ah, espantosamente graves,
hasta siniestros. Pobres, se diría que no escuchan

ni el canto del aire ni los secretos del heno, (p. 266)

Si bien esta crítica a la humanidad es, en realidad, formulada por el hombre Drummond, podría perfectamente provenir de la percepción del buey, cuyo punto de vista el poeta escenifica en el texto. Es decir, dos capas de subjetividad se interponen en el poema: la del animal (con su imaginada visión sobre la humanidad) y la del sujeto humano que reproduce verbalmente lo que ese yo animal estaría viendo y pensando sobre los hombres. Se percibe, por lo tanto, un esfuerzo de imaginación del poeta, que, al colocarse en la piel de ese otro, así como hizo Rosa con sus bueyes, intenta inferir lo que éste sería capaz de decir si tuviese acceso al lenguaje verbal.

Con este recurso de superposición, Drummond retira al animal de la exclusiva esfera antropomórfica, propia de las fábulas, sin intentar omitir el hecho de que el poema es una construcción humana, hecho de lenguaje verbal. Los decires se convierten, en ese sentido, en una especie de traducción de lo que, en verdad, no se sabe, pero se imagina sobre cómo los bueyes nos ven.

Así, al “habitar” el cuerpo de los bueyes para intentar traducir el modo cómo ellos comprenden el mundo y a los otros vivientes, Rosa y Drummond escenifican una subjetividad que no solo desafía al poder humano de comprensión, sino

también evidencia el carácter ficcional de esa tarea. Con esto, los escritores nos enseñan más de lo que saben sobre cómo los bueyes ven a nuestra especie.

2. Saberes animales

Los bovinos de Rosa y Drummond hacen emerger, entre otras, la cuestión de qué saben los animales sobre nosotros, los humanos.

Fue esa, dicho sea de paso, una de las indagaciones que motivaron a Jacques Derrida a componer la conferencia *El animal que luego estoy si(gui)endo*, después publicada en libro. Al hablar de su experiencia de haber sido observado por su gato en un momento de desnudez, el filósofo admite: “él tiene su punto de vista sobre mí”. (Derrida, 2008a, p.26) Y se pregunta delante del animal que lo mira: “¿Qué es lo que soy?” (p. 91)

El malestar que se instala en el filósofo bajo la fuerza de esa mirada que lo escudriña se debe, por un lado, al hecho de que está desnudo y siente vergüenza de su propia desnudez debido a la “mirada insistente del animal, una mirada benevolente o impiadosa, sorprendida o que reconoce”. (p. 18) Por otro lado, se ve asaltado por la vergüenza de sentirse avergonzado de estar desnudo delante de esa mirada. Es en ese doble malestar que el filósofo reconoce al gato como un

otro completamente otro y, por lo tanto, dotado de un saber también otro en relación al que los humanos tienen del mundo y de sí mismos. En otras palabras, aquel gato es un sujeto que tiene un saber propio sobre lo que mira. No obstante, no es posible, para nosotros humanos, saber con exactitud lo que él sabe.

Si la mirada del gato de Derrida o la de un buey presupone, como toda mirada humana o no humana, un punto de vista, señala también la singularidad de lo que cada uno de esos otros ve. Esto, porque no es solo la visión física que determina este punto, ya que otros sentidos también instauran modos diferentes de aprender/interpretar el mundo. En otras palabras: los ojos del gato o del buey no son suficientes para que el punto de vista se inscriba y determine la singularidad de la mirada sin que haya una relación sensorial (e incluso emocional, dependiendo de la situación) con lo que es visto o percibido.

Eduardo Viveiros de Castro (2002) abordó la cuestión de manera consistente al presentar las contribuciones del perspectivismo amerindio para una noción alternativa de sujeto. Él señala que el punto de vista incide en la constitución de la subjetividad porque “todo ser al que se le atribuye un punto de vista será entonces sujeto; o mejor, allí donde esté el punto de vista, también estará la posición del sujeto”. (p.373) Bajo este prisma, los animales no humanos, que están

provistos de un punto de vista, también pueden adquirir el estatuto de personas, a quienes les son atribuidas “las capacidades de intencionalidad consciente y de agencia que facultan la ocupación de la posición enunciativa de sujeto”. (p. 372)

Viveiros de Castro resalta incluso, bajo la perspectiva del pensamiento amerindio, que el punto de vista está en el cuerpo. Como él explica, los animales “ven de la misma forma que nosotros cosas diversas de lo que vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros”. (p. 380) Diferencia que no se inscribe, sin embargo, en el plano de la anatomía y sí en el de las potencias y capacidades corporales. Reproduzco aquí las palabras del autor, extraídas del libro *Metafísicas canibais*:

Lo que estamos llamando de “cuerpo”, por lo tanto, no es una fisiología distintiva o una anatomía característica; es un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*, un *ethos*, un etograma. Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, existe ese plano central que es el cuerpo como haz de afectos y capacidades, y que es el origen de las perspectivas. (Viveiros de Castro, 2015, p. 66)

Lo que los animales saben sobre nosotros se inscribiría, por consiguiente, en el *modo* en que cada animal nos ve y nos percibe. Y dada nuestra incapacidad de rastrear ese saber por

vías solo racionales y científicas, nos resta también imaginarlo y conjeturar sobre él. Es lo que muchos poetas hacen al habitar ficcionalmente el cuerpo del animal y atribuirle una voz, intentando inferir lo que pasa en la esfera íntima de ese otro.

Esta traducción poética del saber/mirar animal podría ser asociada, por vías oblicuas, a lo que Viveiros de Castro designó como “traducción perspectivista”, propia, según él, de los chamanes, ya que en el chamanismo amerindio:

conocer es ‘personificar’, tomar el punto de vista de aquello que debe ser conocido. O, antes, de aquel. Pues la cuestión es la de saber ‘el quién de las cosas’ (Guimarães Rosa). (p. 50)

Al atravesar los límites de su propio cuerpo y de su propia especie para entrar en otros espacios de subjetividad, el chamán ejercita un modo (o un ideal) de conocimiento a través del proceso de personificación. Conocer se convierte, así, en “tomar el punto de vista de aquello que debe ser conocido –de aquello, o antes, de aquel”. (Viveiros de Castro, 2002, p. 358) En este sentido, puede transitar en otras subjetividades no humanas y, así, tener acceso a los diferentes mundos que se expresan a través de ellas.

Es por esta vía que la figura del chamán podría aproximarse a la figura del poeta, ya que el oficio poético

consiste también en un proceso de traducción / escenificación de subjetividades ajenas. De esta forma, si los chamanes asumen “el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico” (p. 358), los poetas pueden ser considerados como aquellos que, al encarnar de forma poética un ser no humano promueven ese diálogo interespecie mediante la imaginación y los sentidos, asumiendo el punto de vista de ese otro.

Al asumir la *persona* bovina, Drummond sustituye, así, el *it* que designa de manera genérica un animal cualquiera, por la singularidad del animal que posee un punto de vista sobre lo que ve. En este sentido, se trata de un sujeto heterónimo (y no autónomo), ya que él precisa del humano para adquirir una dimensión subjetiva.

3. Sujetos híbridos y “biografía” animal

El filósofo y etólogo francés Dominique Lestel (2014) trató, en *The Question of the Animal Subject*, esa cuestión de los sujetos animales heterónomos fuera del ámbito de la ficción poética y literaria. Para él, los animales son de hecho sujetos pero varios permanecen en la heteronomía por la dependencia a los humanos, ya que se sujetan a una ley exterior o a la voluntad de otras personas. Lo que no impide que establezcan con éstas una red compleja de relaciones, a través de la cual

adquieren una dimensión subjetiva crucial, desarrollando comportamientos de gran densidad y una posición activa dentro de las comunidades interespecíficas, como es el caso de varios bichos domésticos y rurales. Otros, por otro lado, pueden convertirse en *personas* con gran autonomía (p.121), sin la interferencia de los demás.

Conviene recordar que, en la taxonomía de Lestel, hay categorías distintas de animales en lo que se refiere a la dimensión subjetiva. O sea, si algunos son solo agentes (una garrapata, un mosquito) otros, por su mayor complejidad cognitiva, sensorial, emocional, entran en una categoría de sujetos dotados de singularidad. Algunos pueden, aun, ser considerados individuos e incluso personas, por ser “sujetos dotados de individualidad operacional y de las autorrepresentaciones que resultan de ello”, por ejemplo los chimpancés de Tanzania y los elefantes de Kenia³. Lo que no quiere decir, sin embargo, que considerar ciertos animales como personas sea algo antropomórfico. En las palabras de Lestel, “es nuestra noción de persona que es antropomórfica”. (p. 121)

³ Lestel añade que esta categoría de sujeto animal fuerte, autónomo, aún no ha sido investigada lo suficiente, aunque su estudio ya esté avanzado en algunos casos, como evidencian las investigaciones de campo sobre chimpancés de la primatóloga Jane Goodhal. Podríamos agregar aquí también el trabajo del etólogo norteamericano Carl Safina, estudioso de elefantes, orcas y delfines. Ver el libro *Beyond Words: What Animals Think and Feel*, de 2014.

Según el autor tenemos que aprender a pensar los animales como sujetos, individuos e incluso, como personas, a partir de una reconfiguración de las nociones de subjetividad, identidad y personalidad, fuera de la moldura antropocéntrica que incidió en la construcción del concepto de sujeto en el pensamiento occidental. De ahí que sea pertinente buscar pensamientos alternativos sobre la cuestión también en otras culturas, más allá del modelo hegemónico de extracto europeo. Algo que ha sido hecho, repito, por Viveiros de Castro que, en sus investigaciones etnográficas sobre el pensamiento amerindio, rediscute las nociones cristalizadas de naturaleza y cultura, a partir del reconocimiento de otras naturalezas y otras culturas.

Jacques Derrida (1995), en una entrevista concedida a Jean-Luc Nancy en 1989, habla sobre el concepto antropocéntrico de sujeto. Al justificar por qué raramente hablaba de sujeto o de subjetividad prefiriendo aquí y allí, hablar de “un efecto de subjetividad”, afirma: “Porque el discurso sobre el sujeto (...) continúa vinculando la subjetividad al hombre”. (p. 269) Más adelante y en esa misma entrevista, añade que no le gustaría ver el pronombre “quién” “restringido a la gramática de lo que llamamos de lenguaje occidental”, “limitado por lo que creemos que es la propia humanidad del lenguaje”, y determinado por una concepción genérica de “humano” que excluye todos los vivientes no humanos”. (p. 277)

Su conclusión es que el concepto de sujeto construido a lo largo de la historia se configura como una red de exclusiones, ya que no solo los animales son impedidos de acceder al “quién”, sino también varios grupos de seres humanos considerados no sujetos, relegados a la condición de otros de nuestra cultura y potencialmente no merecedores de consideración legal y moral. Y ese “quién” es, inclusive, quien decide la vida o la muerte de los no sujetos, quien los somete al sacrificio.

Podríamos agregar que el pronombre “quién” es lo que determinaría, aun, una vida “biografiable”, ya que la escritura de una vida presupone que el sujeto no solo tiene el derecho de vivir sino también de experimentar la vida de manera singular y tener una historia propia como viviente.

Esto provoca otra indagación: ¿pueden los animales no humanos tener biografías?

Lestel intenta responder a esta cuestión, no sin antes admitir que, para ello, cabe al biógrafo relacionarse con un determinado sujeto animal y, a partir de una familiaridad larga y recíproca, “interpretar lo que solamente el comportamiento animal es capaz de expresar”. (Lestel, 2014, p. 119) Así, si los seres no humanos son incapaces de hablar en primera persona y relatar su propia historia como sujetos autónomos⁴, esa

⁴ Según Lestel, “el *self* de un animal que tiene una relación con un humano es

función de capturar lo que no es dicho en palabras por ellos cabe a un intérprete que sea próximo, el cual ejerce también el papel de “traductor”.

Gracias a esta colaboración, se hace posible el ejercicio biográfico, sin que la identidad del biografiado sea perjudicada. Es lo que asegura Lestel al defender que aun no consiguiendo decir “yo” y depender de una tercera persona para que su vida sea contada, el sujeto animal es capaz de tener una identidad:⁵

No es porque falta al animal el acceso a las historias en las cuales él aparece que su vida no es fundamentalmente determinada por el uso que los humanos hacen de esas historias. Un animal tiene una identidad porque muchas cosas importan para él, y porque varias de esas cosas también importan a los humanos con quienes comparte su vida. (p. 120)

No obstante, sabemos que la biografía es un género discursivo convencionalmente consagrado a la vida humana, que trata de “aprender la cualidad evanescente de la vida oponiendo, a la repetición abrumadora de los días, a los

diferente del *self* que tendría si nunca hubiese interactuado con un humano”. (p. 120)

⁵ Lestel cita algunos casos de animales biografiados que se hicieron muy conocidos, como Washoe, el chimpancé, y Kanzi, el bonobo. Podrían ser incluidos en la lista también el papagayo Alex, cuya vida fue contada por la etóloga Irene M. Pepperberg (2008) en *Alex and Me*, y la halcona Mabel, tal como aparece biografiada por Helen Macdonald (2014), en *H is for Hawk*.

desfallecimientos de la memoria, el registro minucioso del acontecer, el relato de las vicisitudes o la nota fulgurante de la vivencia” (Arfuch, 2007, p. 17). Solo a los hombres y mujeres – sean célebres o no– les es dado el privilegio de tener su vida biografiada. El “espacio biográfico”⁶, que puede incluir varias formas de narrar historias y experiencias de personas reales, siempre se vinculó a una noción antropocéntrica de subjetividad y a la construcción de una identidad restringida a lo humano.

De ahí que, para que el espacio biográfico acoja sujetos no humanos, las propias nociones de subjetividad e identidad demandan una reconfiguración. ¿Cómo lidiar, en ese espacio, con las subjetividades híbridas, propias de los textos biográficos centrados en vidas animales?

¿Por estar esos textos en el umbral entre lo biográfico (la vida del animal) y la construcción ficcional se garantizaría su inscripción en el espacio biográfico? Al final, como se sabe, son los humanos los que, en el papel de portavoces / traductores de la interioridad de los bichos y cómplices / observadores de las experiencias vividas por éstos, crean las biografías, ajustan una cronología, inventan un tiempo narrativo. Y, como diría Arfuch, se dan a “la figuración de espacios reservados a los que,

⁶ Concepto desarrollado por Leonor Arfuch en *El espacio biográfico – dilemas de la subjetividad contemporánea*.

teóricamente, sólo el yo podría advenir” (p. 106).

Si consideramos que el “yo”, en el caso de los bichos, solo puede ser imaginado y que su interioridad se traduce en palabras gracias a la convivencia entre hombres y animales, la subjetividad inscripta en la biografía entra, inevitablemente, en el orden de lo híbrido, de lo interespecífico. De ahí podemos deducir que solo los sujetos animales heterónomos (en diferentes grados) pueden ser de hecho biografiados. Y en este sentido, toda biografía animal no deja de ser un constructo humano.

4. Vidas caninas

En la literatura, esta idea de construcción queda, en realidad, mucho más explícita que en las biografías que se pretenden exentas de artificios y buscan sustentarse en datos reales o en observaciones amparadas por investigaciones científicas.

Ejemplares en ese territorio de las biografías literarias de perros, *Flush* (1933) de Virginia Woolf, y *Timbuktu* (1999) de Paul Auster presentan, cada una en su tiempo y en sus especificidades, algunos aspectos incitantes.

Antes de apuntarlos, sin embargo, vale observar que, en

lo que se refiere a los perros, la noción de sujeto heterónimo adquiere una potencia mayor en relación a las demás especies animales, dado que la propia existencia de la especie canina está ligada, desde su surgimiento, a la existencia humana.

Como explica Susan McHugh (2004), el perro es el animal que ofrece las conexiones más primarias entre los mundos humano y animal, pues su existencia es impensable fuera de los dominios humanos. “Los orígenes del perro paradójicamente coinciden con el hecho de que ellos se convierten en parte de la vida cotidiana de los humanos”, dice ella (p. 19). Esto porque los orígenes del *Canis familiaris* (can domesticado) se remontan a miles de años y están intrínsecamente asociados a la interacción de los cánidos con los humanos que de ellos se valían como auxiliares de caza y de guardia, como evidencian las investigaciones arqueológicas. Gracias a la gran capacidad canina de adaptación a nuevos ambientes y situaciones, eran llevados en las migraciones humanas por el mundo, esparciéndose por diversas culturas. Es en ese sentido que, como elucida McHugh, los perros son impensables fuera del contexto de las culturas humanas, así como éstas tampoco se desvinculan de la presencia canina. (p. 20)

Hay que considerar también la variedad de razas y tipos caninos que no se circunscriben a los límites del espacio doméstico o de una determinada comunidad. En ese sentido,

los grados de heteronomía también varían de acuerdo con las formas de relación que los perros mantienen o no con los humanos. Si hay perros mascotas, hay también perros callejeros, perros guardianes, perros pastores, perros salvajes, casi lobos. Lo que hace inviable cualquier generalización y, consecuentemente, cualquier afirmación categórica sobre la especie. Si cada individuo de cada grupo desarrolla su identidad con más o menos contacto con los humanos, es posible encontrar individuos caninos más cercanos a la autonomía que a la heteronomía, como es el caso de los perros salvajes, y de los con un nivel de dependencia acentuado como consecuencia del excesivo proceso de antropomorfización a que son subyugados, como por ejemplo los *pets* contemporáneos, sometidos a un modelo de vida pautado en una cultura que no les pertenece, son obligados a adoptar hábitos atípicos para su naturaleza animal y a convertirse en sujetos animales con un alto grado de humanización.

En la literatura, es posible identificar todos esos modelos, dado que la “cinoliteratura”⁷ se vuelve, cada día, más proficua, abarcando diferentes personajes. Si, a lo largo de los siglos, los perros casi siempre entraron en la literatura como personajes secundarios, a partir del siglo XIX pasaron a asumir el papel de protagonistas y a ganar biografías y autobiografías. Como

⁷ Kinós (can) + literatura = “cinoliteratura”.

afirma Marjorie Garber (1997)⁸: “Once the hero had a dog. Now the hero *is* a dog.” (p. 44)

El libro de Garber, por cierto, puede ser considerado uno de los más inspiradores estudios sobre perros literarios y culturales del mundo moderno y contemporáneo, con aperturas teóricas a diferentes campos del conocimiento, como filosofía, psicoanálisis y estudios culturales, así como a varios momentos de la historia del pensamiento occidental. En él, la autora incluso aborda las facultades cognitivas y emocionales de los caninos, mostrando las maneras cómo los “dog writers” supieron explorar lo que llama de “el prohibido terreno de la consciencia canina”, con el objetivo de descubrir no solo cómo los perros piensan, sino también lo que ellos piensan sobre nosotros”. (p. 30)

Aún sobre las biografías de perros, afirma:

Mientras muchos perros indeseados todavía viven y mueren en la oscuridad (maltratados, abandonados, o, como último recurso, ‘humanitariamente’ sometidos a la eutanasia), la “vida de los perros en las biografías ficcionales o en las “autobiografías caninas” gana cada vez más espacio en los

⁸ Garber, en *Dog Love*, hace un inventario de libros sobre vidas de perros, desde el siglo XIX hasta el final del siglo XX. Entre los autores enumerados, están Charles Dickens, Wordsworth, Thomas Mann y Jack London.

periódicos, en las bibliotecas y en las listas de *best-sellers*.⁹ (p. 44)

Con respecto a *Flush*, se puede decir que fue un marco del “canon canino” del siglo XX, dado que Virginia Woolf reinventó, con esa novela, el género biográfico centrado en vidas no humanas. En ese sentido, compuso un personaje en el cual la condición de sujeto animal se manifestaba por un costado bastante peculiar, ganando matices de complejidad.

Publicada en 1933, la *nouvelle* tiene como protagonista un cocker spaniel inglés, que da nombre al libro, por medio del cual la autora también cuenta la historia de la vida recluida de la poeta romántica Elisabeth Barrett y de la relación amorosa vivida por ella con el también poeta Robert Browning en plena era victoriana.

Gracias a los recursos del discurso indirecto libre, todo es narrado bajo la perspectiva canina, lo que nos lleva a conocer tanto los sentimientos, actos y pensamientos del perro, como la intimidad de la poeta inglesa que, hasta el encuentro con aquel que se convertiría en su marido, padecía una enfermedad

⁹ J.M. Coetzee, en la novela *Disgrace* (2000), se centra en esos perros abandonados, enfermos, carentes y condenados al exterminio. Traté esa cuestión en el capítulo intitulado “Cenas da vida animal: ficção e zoopolítica na obra de J.M. Coetzee”, del libro *Literatura e animalidade*, de 2016.

misteriosa y vivía bajo la constante vigilancia del padre autoritario. Además de eso, todo un panorama crítico de la sociedad londinense de la época – marcada por jerarquías rígidas, restricciones morales y muchos desajustes de orden económico-social – se dibuja ante nuestros ojos a lo largo de la novela siempre conducidos por los movimientos caninos en la narrativa.

Al conferirle a un perro el estatuto de protagonista y privilegiar su mirada como punto de vista de la historia, Virginia Woolf escribe una novela osada en términos narrativos y, en un plano más amplio, rompe con la secular jerarquía de las especies. Reconociendo en el perro un “otro” que piensa, siente, sueña y experimenta el mundo con las facultades y habilidades que le son inherentes y, no por eso, inferiores a las que caracterizan a la especie humana, la escritora contribuye de forma reveladora para una reconfiguración del papel del animal en la literatura moderna y contemporánea. Ya no se trata de dar a los bichos el estatuto de personajes secundarios, figurantes o incluso símbolos de algo que los excede, sino de reconocer en ellos sus potencialidades como vivientes que comparten con nosotros la experiencia del mundo. Además, ella muestra que es posible biografar un ser no humano, evidenciando, en su ejercicio biográfico, el carácter híbrido de la subjetividad canina moldeada en la estrecha convivencia del perro con la pareja de poetas.

Luego en su primer encuentro con Elisabeth, cuando es llevado hasta ella como regalo de la amiga Mary Mitford, ya es posible percibir el lazo afectivo que se instaura entre los dos:

‘Ah, Flush’, dijo la srta. Barrett. Pues por primera vez ella lo miró en la cara. Pues por primera vez Flush miró a la dama acostada en el sofá. (...) Entre ellos se interponía el mayor de los fosos que puede separar un ser de otro. Ella hablaba. Él era mudo. Ella era una mujer; él era un can. Así estrechamente unidos, así inmensamente divididos, ellos se miraban el uno al otro. Entonces, de un solo impulso, Flush saltó encima del sofá y se acostó donde él se acostaría para siempre de ahí en adelante – en la manta a los pies de la srta. Barrett. (Woolf, 1977, p.21)

Antes, sin embargo, la elegante residencia de Wimpole Street es recorrida por el perro y descrita en detalle a partir de lo que él captura con los sentidos –en especial, el olfato. Por otra parte, los olores atraviesan la novela, a través del olfato de Flush, visto que para Woolf la experiencia olfativa es lo que hay de más intrínseco e incapturable en el universo canino, una forma particular de aprehensión del mundo de la cual los humanos están privados. No obstante, para que una biografía canina sea posible, no hay cómo no intentar “traducir”, en lenguaje verbal, tal experiencia.

A cierta altura, la “biógrafa” dice que es necesario hacer una pausa para lidiar con los olores que componían la vida del can, segura de que ningún poeta podría describir lo que Flush

capturaba por la nariz en sus deambulaciones por Italia donde se habían mudado. Y añade:

(...) era en el mundo del olor que Flush vivía la mayor parte del tiempo. El amor era, sobre todo, olor; forma y color eran olor; la música y la arquitectura, la ley, la política y la ciencia eran olor. Para él, la propia relación era olor. Describir la más simple de sus experiencias con la costilla o con la galletita cotidiana está más allá de nuestra capacidad. (p. 96)

En lo que se refiere al primer encuentro entre Elisabeth y el cocker spaniel, podemos decir que el intercambio de miradas que sucede en aquel momento revela la intrínseca afinidad/disonancia entre los dos, y es ahí que la biografía canina comienza a tejerse en una mezcla de detalles prosaicos y sutilezas poéticas. Una biografía sostenida por el afecto mutuo de dos seres que, aunque no se valgan de los mismos signos y formas de expresión, consiguen comunicarse por vías alternativas, no restringidas a la esfera de las palabras, aunque, a veces, haya “enormes vacíos de comprensión entre ellos”. (p. 29) Woolf muestra, así, que las habilidades comunicativas del animal poseen especificidades que escapan al poder de comprensión de los humanos a la vez que posibilitan un entendimiento recíproco.

Esto sucede, de forma más o menos similar, en la novela

Timbuktu, de Auster. El protagonista es el perro callejero sr. Bones, que tras la muerte de su dueño Willy, un artista profesional de la vagancia con quien vivía y deambulaba por las calles de Baltimore (EEUU), ve su vida dada vuelta, siendo obligado a enfrentar una serie de percances.

Como en *Flush*, el punto de vista es canino, aunque la narrativa esté en tercera persona. Un abanico de percepciones olfativas y otras sensaciones del protagonista también se presenta a quien lee la novela, al mismo tiempo que una voz humana da forma a la historia e interpreta los flujos internos del animal, a pesar de que el narrador confiese que las cosas se complican cuando busca interpretar lo que el perro siente. Al final, ¿qué resta a los humanos sino imaginar lo que pasa dentro de un animal no humano, dada la imposibilidad del pensamiento racional de descifrar las ideas y estados internos de un perro?

En cuanto a los perros la proximidad entre las dos especies es notablemente más estrecha, y eso proporciona varias formas de interacción, complicidad y comunicación mutua. Aun así, la alteridad canina no deja de ser, en sus más íntimas camadas, una incógnita. Lo que se sabe sobre los perros está más en el campo de los estudios científicos y en lo que se aprende en el proceso de convivencia con ellos. De la misma forma, saber qué es lo que ellos saben sobre nosotros es un desafío.

En relación a los olores que tanto intrigaron a Virginia Woolf, no deja de ser una constatación obvia decir que son una especie de brújula canina, ya que, como escribe Paul Auster (1999), un perro posee alrededor de doscientos veinte millones de receptores de olor, mientras que un humano solo está provisto de cinco millones. Lo que justifica las elucubraciones de Willy alrededor de una sinfonía que le gustaría hacer para los perros, basada en los olores: “¿Cuál sería la secuencia ideal de olores? ¿Cuánto tiempo debería durar una sinfonía y cuántos olores debería contener?” (p. 41) No sabía que, para un perro, esa sinfonía nunca dejó de existir, pues, para éste, “el mundo entero es una sinfonía de olores” y que “cada hora, cada minuto, cada segundo de su vida en vigilia es, al mismo tiempo, una experiencia física y espiritual”. (p.41)

Primo Levi (2016), en el ensayo “El lenguaje de los olores”, observa cuán pobre es el lenguaje humano relativo a los olores, resaltando que “aunque nos esforzáramos, no alcanzaríamos nunca las facultades de un can, formadas por milenios de selección natural y humana, y constantemente entrenadas” (p. 255), ya que cualquier perro, inclusive “el más diminuto de los frívolos *pets*, es capaz de orientarse mediante la nariz.

Al olfato, en la percepción de Willy, Bones sumaba otras habilidades de comprensión del mundo, las cuales son también reforzadas por el narrador de la novela. En la convivencia tan estrecha con un hombre intrínsecamente ligado a las palabras,

el perro se familiarizó con ellas, demostrando, en varios pasajes, que comprendía muy bien lo que se decía. Hasta en los sueños, Bones conseguía comprender de forma nítida las palabras humanas, aunque no pudiese expresarse a través de ellas:

La lengua del bardo, a esta altura, disparaba a mil por hora, pero el sr. Bones no perdía una coma y podía oír las palabras de Willy con tanta nitidez como siempre las escuchó en vida. Eso es lo que era tan extraño en el sueño. No había ninguna distorsión, ninguna interferencia ondulante, ningún repentino cambio de canal. (p. 68)

Este interesante pasaje se refiere al momento en que el sr. Bones habría visto, en el sueño, la muerte de Willy, poco antes de que éste fuera recogido de la calle, moribundo, y llevado a un hospital. Un sueño, según el narrador, sin distorsiones, “exactamente igual a la vida”, pues aunque “oyó las palabras en un sueño, estaba despierto y, por lo tanto, cuanto más tiempo durmiese, más despierto él se sentía”.¹⁰ (p. 68)

¹⁰ Otra escena antológica de sueño canino en la literatura puede ser encontrada en la novela *Vidas secas*, del escritor brasileño Graciliano Ramos, cuando el personaje Baleia, antes de morir, sueña con un mundo lleno de apereás. Ver Ramos, 1978, p. 95-97.

Aquí dos facultades, tomadas como “propias del hombre”, son enfatizadas sin que el perro sea antropomorfizado por completo. Es decir, incluso con una buena dosis de humanización, él mantiene su condición canina y emerge como un animal capaz de soñar como los humanos y de lidiar con lenguajes diferentes al suyo. Lo que, de acuerdo con los estudios etológicos, no es algo improbable, ya que los perros (y otros animales) pueden, de hecho, soñar y transitar en los lenguajes ajenos.

Las alusiones a este transitar aparecen en otras escenas del libro. Ya en las primeras páginas, el narrador afirma que el inglés es la segunda lengua del perro, como si él fuera “un inmigrante que ya hubiese pasado siete años en suelo norteamericano”. (p. 6) Y completa:

La mayoría de los perros adquiere un buen conocimiento operacional del idioma de los bípedos, pero, en el caso del sr. Bones, existía la ventaja de haber sido contemplado con un dueño que no lo trataba como un ser inferior. (p. 6)

Auster crea una biografía canina que, hasta cierto punto, se mezcla con la historia de vida de Willy, como en *Flush*, explorando varios recursos narrativos que permiten al lector entrar en el mundo íntimo de los dos, siempre bajo la perspectiva del perro. Pero a partir del momento en que el hombre muere, las experiencias adversas vividas por Bones

pasan a atravesar la narrativa y la condición del perro abandonado en la ciudad a su propia suerte se extiende hasta el final, cuando el can se lanza a una enorme ruta de seis carriles, con autos y camiones a toda velocidad, en la búsqueda de un supuesto reencuentro con Willy. Con estos desvíos, la novela-biografía del escritor norteamericano sigue un rumbo bien distinto del libro de Woolf.

5. ¿Ellos responden?

Se sabe que la cuestión del lenguaje y de las formas de comunicación interespecies ha sido, en las últimas décadas, un campo fértil para investigaciones y descubrimientos sorprendentes sobre los lenguajes no humanos, lo que viene a contradecir a muchos pensadores occidentales que, desde la antigüedad clásica, usaron el dispositivo “lenguaje” para establecer los llamados “propios del hombre” en relación a las demás especies.

Interesante que el reconocimiento de que además del lenguaje verbal de los humanos, existen otros lenguajes animales ya había sido realizado por Michel de Montaigne, en el siglo XVI, lo que llevó a Derrida (2008a) a considerarlo no solo como un anticartesiano por anticipado, sino también como aquel que fue capaz de admitir en los animales “un poder de responder” (p. 49), y no solo de reacción –como fue postulado a

lo largo de los tiempos por el pensamiento racionalista occidental.¹¹

Lo que Derrida deja claro al evocar a Montaigne en la discusión sobre el problema de la respuesta/reacción es que el cartesianismo se asienta en dos puntos fundamentales, a ser deconstruidos: 1) la afirmación de que los animales, no importa cuán sofisticados puedan ser, solo pueden reaccionar, pero nunca responder a lo que sucede en su entorno; 2) la idea de que la capacidad de responder depende de ciertos conceptos y simbolizaciones solo posibles por el lenguaje.¹² (Cf. Wolfe, 2010)

¹¹ Es curioso que hasta hoy gran parte de la filosofía occidental se niegue a reconocer los lenguajes animales. Giorgio Agamben, por ejemplo, en la descripción que hace, en un otro ensayo “O fim do pensamento”, de un paisaje lleno de “inauditas voces animales” (silbos, trinos, píos, silbidos, cuchicheos, susurros, etc.), dice que, mientras cada animal tiene su sonido, nacido inmediatamente de sí, nosotros (los humanos) – los únicos “sin voz en el cuero infinito de las voces animales” – “probamos del hablar, del pensar” (Agamben, 2004, p. 156). Colocando en contrapunto voz y habla, *phoné* y *logos*, por considerar que “el pensamiento es la dependencia de la voz en el lenguaje” él lanza una frase casi-verso: “En su trino, es claro: el grillo no piensa” (p. 56). O sea, por vías oblicuas, el filósofo italiano no deja de reforzar con tal imagen la idea de que el animal está desprovisto de lenguaje.

¹² Ese costado cartesiano estaría presente aun, según Derrida, en el pensamiento de Jacques Lacan, cuando se considera la afirmación lacaniana de que el animal no responde, no tiene inconsciente, no accede a lo simbólico (por estar confinado en lo imaginario), no borra sus propios rastros y, por lo tanto, no puede ser alzado al estatus de sujeto. Lo antropológico, en ese caso, es disociado de lo zoológico. Tal discusión se encuentra en la segunda parte de *L'Animal que donc je suis*, publicada en Mallet, Marie-Louise y Michaud, Ginette (dir.) 2004. *Cahier de L'Herne Derrida*. Paris, Éditions de L'Herne, n. 83, 117-129. Derrida la retoma en *La bête et la souverain*, v.1, 2008, p. 141-187.

Se sabe que esta cuestión de la falta de lenguaje también fue uno de los pilares del humanismo de Heidegger, filósofo que exacerbó los “propios del hombre”, a punto de asociar –en *La esencia del lenguaje* (1958)– la incapacidad del animal de hablar a la incapacidad del animal de morir. En la concepción heideggeriana, como explica Charles Feitosa, “el animal no puede morir porque él, en sentido estricto, ni existe, es decir, él no cuestiona, no comprende, no habla, por lo tanto nada conoce del comienzo o del fin.” (Feitosa, 2011, p. 91) La muerte en este caso, es vista como una experiencia reservada a los humanos, bajo la alegación de que los animales no la experimentan *como tal*.

Por otro lado, esa supuesta incapacidad de morir (o de tener consciencia de la finitud) se convierte en una prerrogativa para que los animales no humanos sean considerados susceptibles de ser matados, sin que el acto de matarlos sea considerado un crimen. Donna Haraway (2011) cuestiona esa “clasificación de todas las cosas vivas en categorías que convierten ciertos actos de matar insignificantes y otros, un crimen”. (p. 411) Pero, según ella, “ningún acto de matar es insignificante”. Así como, podríamos añadir, ningún acto de morir es insignificante. No por casualidad, algunos etólogos han estudiado ritos funerarios y demostraciones de consciencia de la muerte en algunas especies animales, como los elefantes, que además de compasivos y de tener una vida familiar

intensa, son capaces de sufrir por la muerte de un ser querido.¹³

Considerando estas cuestiones, es posible decir que la filosofía humanista occidental, al construir un concepto de humano a partir de la exclusión del animal, contribuyó no solo a alimentar la relación predatoria de los hombres con los demás vivientes, sino también a establecer jerarquías y prácticas de violencia en las relaciones de los humanos con los propios humanos. De ahí la necesidad de repensar, hoy, el concepto de humanismo y las relaciones entre las especies fuera de los límites del antropocentrismo y del especismo que definieron (y aún definen) la noción de vida. De ahí la necesidad de reconocer que *no somos los únicos sujetos del universo*.

Tal reconocimiento no deja de instaurar un nuevo estremecimiento en la concepción antropocéntrica del mundo y, en consecuencia, en el propio concepto sedimentado de humanismo. Lo que llevó a Lestel (2014) a caracterizar este estremecimiento como la “4ª herida del narcisismo humano”, después de las provocadas por Copérnico (el hombre no es el centro del universo), por Darwin (el hombre es un animal) y por Freud (el hombre no tiene control sobre su inconsciente). En sus palabras:

¹³ Ver Safina, Carl. *Beyond Words: What Animals Think and Feel*.

Ahora la humanidad vive su cuarta herida narcisista. No ver esta herida ya es un síntoma. Que todavía ella no haya sido tenida en cuenta es otro síntoma. Y la negación de considerarla un problema es el tercero. (p. 115)

Si la ciencia y la filosofía solo ahora pasaron en efecto a reconocer esto, lo mismo no se puede decir de la literatura que, hace mucho tiempo, viene rastreando formas de presentar y representar la subjetividad animal en poemas, cuentos y novelas por el lado de la empatía, de los sentidos y de la imaginación. *Conversación de bueyes*, *Un buey ve a los hombres*, *Flush* y *Timbuktu* son solo algunos ejemplos, a los cuales podrían sumarse innumerables otros de tiempos y lugares múltiples. Son obras que nos llevan también a tomar consciencia de los problemas éticos que envuelven nuestra relación con las alteridades no humanas y a un entendimiento más matizado de la propia noción de vida.

Bibliografía

- Agamben, G. (2004). “O fim do pensamento”, *Terceira margem* - Revista da Pós-Graduação em Letras. Rio de Janeiro: Centro de Letras e Artes da UFRJ, Ano IX, nº 11, 2004, pp. 156- 159. Trad. A. Pucheu
- Andrade, C.D. (1979) “Um boi vê os homens”, *Poesia e Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 266.
- Arfuch, L. (2007) *El espacio biográfico* – dilemas de la subjetividad contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coetzee, J.M. *Disgrace*. London: Non Basic Stock Line, 2000.
- Derrida, J. (1995). “Eating well, or the Calculation of the Subject”, en Weber, E (ed.) *Points...Interviews, 1974-1994*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2008a). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta. Trad. C.Peretti & C. Marciel.
- Derrida, J. (2008b). *La Bête et le Souverain*. v.1, Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1999). “L’Animal que donc je suis (à suivre)”. *L’animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*.

- Paris: M.-L. Mallet.
- Derrida, Jacques. (2004) “*Et si l’animal repondait?*” en Mallet, M.-L. e Michaud, G.(ed.). *Cahier de L’Herne .Derrida*. Paris, Éditions de L’Herne, n. 83, p. 117-129.
- Feitosa, C. (2011). “O silêncio dos animais”, en Lins, D.; Oliveira, N.; Barros, R. *Nietzsche/Deleuze, Natureza/cultura*. São Paulo: Lumme, pp. 81-97.
- Flush: A Biography*. London: Penguin, 1977.
- Garber, M. (1997). *Dog Love*. New York: Touchstone.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: Univeristy Of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2011). “Companhias multiespécies nas naturezaculturas”, en Maciel, M.E. (ed.) *Pensar/escrever o animal – ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: EdUFSC, p.23-53.
- Kuzniar, A. (2006) *Melancholia's Dog: Reflections on Our Animal Kinship*. Chicago, Chicago University Press.
- Lestel, D. (2014). “The Question of the Animal Subject”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 19:3, London, Routledge, p. 113-125.
- Levi, P. (2016). *O ofício alheio*. São Paulo: Editora Unesp, pp. 253-257. Trad. S. Massimini.
- London, Jack. (1994). *The White Fang and The Call of the Wild* . London: Penguin.
- Macdonald, H. (2014). *His for Hawk*. London: Vintage.
- Maciel, M.E. (2016). *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- McHugh, S. (2004). *Dog*. London: Reaction Books.
- Montaigne, M. (1980) “Apologia de Raymond Sebond”, *Ensaio, II*. São Paulo: Abril Cultural, pp.204-279. Trad. S. Milliet.
- Pepperberg, I.M. (2008). *Alex and Me*. New York: Harper Collins.
- Rosa, G.(1983). Conversa de bois, *Sagarana*. Rio de Janeiro: José Olympio, pp. 281-319.
- Safina, C. (2015). *Beyond words: What animals think and feel*. New York: Henry Holt & Company.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosacnaify.
- Viveiros de Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wolfe, Cary (ed.) (2003). *Zoontologies: The Question of the*

Animal. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ramos, G. (1978) *Vidas Secas*. Rio De Janeiro: Record.

Shaw, J. (1991) The figure of Venus: rhetoric of the ideal and the Salon of 1863, en Arscott, C. & Scott, K. (Eds.), *Manifestations of Venus: Art and Sexuality* (pp. 90-108). Manchester, England: Manchester University Press.

Stanescu, J. (2012). "Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals", *Hypatia*, 27(3), pp. 567-582.

Terrell, C. (2015), "Pregnancy Checking Ensures No Freeloaders", *Cattle Today*. Disponible en: <http://cattletoday.com/archive/2015/March/CT3171.php>
Último acceso: 01/08/2016.

Weil, S. (1951/1971). *Waiting on God*. London: Fontana Books.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist theory*. Chicago and London: University of Chicago Press.

DE LA MUERTE DE DIOS A LA HIPÓTESIS DEL SUPERHOMBRE Y LA LITERATURA MENOR EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE Y GUATTARI

Iván Darío Ávila Gaitán¹

Introducción

En *La aventura de la filosofía francesa* (2013), Alain Badiou afirma que por “filosofía francesa contemporánea” entiende un período filosófico de Francia, ubicado en la segunda mitad del siglo xx, que puede ser comparable con la novedad y el alcance del pensamiento griego clásico y del idealismo alemán. Por supuesto, tal afirmación sólo es posible por cuanto este autor dice ser un “defensor sistemático” de la “vocación universal de la filosofía”, aspecto del que prefiero tomar una prudente

¹ Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Culturales, magíster en Filosofía y doctorando en Filosofía de la Universidad de los Andes. Actualmente se desempeña como docente e investigador de la Maestría en Ética y Problemas Morales Contemporáneos de Uniminuto y docente ocasional del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado los libros *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político* (Desde Abajo, 2013), *La cuestión animal(ista) (comp.)* (Desde Abajo, 2016) y *Rebelión en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación* (Desde Abajo, 2017).

distancia debido a su efecto totalizante y, específicamente, eurocéntrico. Para Badiou existen momentos filosóficos singulares, creativos, que al tiempo pasan a integrar un gran *corpus* universal; “curiosamente” dichos momentos coinciden con los referentes canónicos de la Historia intelectual europea.

Ahora bien, pese a las brechas que nos separan, comparto una parte sustancial del diagnóstico de Badiou en torno a lo que denomina “filosofía francesa contemporánea”, a saber, que ésta tendría seis características —quizá son más preocupaciones o incluso propuestas— transversales a diversos autores y perspectivas (existencialismo, deconstrucción, posmodernismo, realismo especulativo, etc.): 1) terminar con la oposición entre concepto y existencia o vida; 2) “sacar” la filosofía de la academia y ponerla a circular en otros escenarios; 3) poner en tela de juicio la dicotomía “filosofía del conocimiento / filosofía de la acción”; 4) percibir toda filosofía como política y renunciar a lo que sería la parcela de la “filosofía política”; 5) cuestionar el sujeto como reductible a la conciencia y la psicología; y, 6) construir un nuevo estilo para el hacer filosófico, donde el filósofo se parezca más a un artista que a un sabio, más a un escritor de “ficción” que a un sacerdote, maestro o burócrata, de ahí la preponderancia de la literatura.

Este gran rodeo es pertinente porque considero que los seis puntos anteriores, sin excepción alguna, son

característicos de la filosofía trazada por Gilles Deleuze, y por el agenciamiento o ensamblaje Deleuze-Guattari. Constituiría, entonces, una completa perogrullada gastar tinta aseverando que la especificidad de ambos autores se encuentra en cuestionar las dicotomías filosofía/vida, *episteme/doxa*, teoría/acción, realidad/ficción, sujeto/objeto, etcétera. Tomando esto en consideración, me gustaría indagar por la *particular* manera mediante la cual su filosofía lleva a cabo la crítica de tales dicotomías, especialmente en su comprensión de la literatura y la escritura, a saber, en su *singular* modo de asumirlas. Así, la tesis que pretendo desarrollar es la siguiente: Deleuze y Guattari le otorgan un papel preponderante a cierto tipo de literatura y escritura, llamada “literatura menor”, la cual posibilita un deshacimiento de la forma-Hombre y la disputa por la forma-superhombre avizorada en las “sociedades de control”.

Dado lo anterior, en un primer momento, me referiré al problema de la muerte de Dios tal y como Deleuze la plantea a partir de su lectura de Nietzsche. Veremos que hablar de la muerte de Dios es, en realidad, aludir a una serie de muertes que culminan en la muerte del Hombre y la hipótesis del superhombre. En un segundo momento, mostraré cómo, según Deleuze, la muerte del Hombre y la hipótesis del superhombre encuentran en el trabajo de Foucault un referente indiscutible. Deleuze, efectivamente, con la ayuda de Foucault logra ubicar tres terrenos que históricamente se han reorganizado para

constituir *formas* diferenciadas (Dios, Hombre y superhombre); tales terrenos son los de la vida, el trabajo y el lenguaje. Por último, nos referiremos puntualmente al ámbito del lenguaje con el fin de mostrar cómo lo que Deleuze y Deleuze-Guattari denominan literatura menor está directamente relacionado con lo que, en *Las palabras y las cosas*, Foucault (1985) llama “Literatura moderna”: ámbito en el que el lenguaje se *sobrepliega* y permite entrever una suerte de *ahí* o “ser puro” que deshace al Hombre. En síntesis, la literatura menor puede ser entendida como un modo preciso de asumir la literatura y la escritura mediante el cual son reorganizadas un conjunto de fuerzas: las fuerzas que justamente, en su re/composición, deshacen al Hombre y posibilitan disputar al superhombre en/de las nuevas “sociedades de control”.

1. Muerte de Dios, muerte del Hombre

En *Literatura y vida*, Gilles Deleuze asegura que escribir no consiste en imponerle una forma a una materia vivida, por el contrario, “la literatura se decanta más bien hacia lo informe, lo inacabado” (1996, p. 11). Y a continuación precisa que esto significa concebir la escritura como proceso, como devenir “que desborda cualquier materia vivible o vivida” (1996, p. 11). Devenir-animal, devenir-mujer, devenir-niño... De eso se trata. Los devenires pueden sucederse de diversas maneras o coexistir; no obstante, existe un límite, un paso que nunca es

lícito: devenir-Hombre. Nunca se deviene Hombre en tanto que éste “se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia” (1996, p. 11). Animal, mujer, niño, vegetal, molécula, imperceptible, todos son devenires posibles pues involucran un componente de fuga, pero el Hombre es un centro muerto, de él no emerge lo nuevo. De acuerdo con la lectura crítica propuesta por Rosi Braidotti (2000), Deleuze, junto a Félix Guattari, estaría buscando “figuraciones” —aspecto retomado del proyecto nietzscheano (Deleuze, 2002)— alternativas a la subjetividad asociada a la metafísica dominante en Occidente. Metafísica de la Identidad, de lo Mismo, que experimentaría su *quid* con la obra de Hegel.² Así pues, si devenir hombre resulta imposible es debido a que éste se ha entronado como norma de normas, como *arkhé* que arrastra consigo todos los vicios de la tradición. Más aún, de la lectura que Deleuze (1987, 2002, 2005, 2014) hace de Nietzsche y Foucault se podría asegurar que la forma-Hombre se encuentra experimentando ya una mutación radical.

Para Deleuze, un sentido del término nihilismo en la obra de Nietzsche remite, antes que al mero no-ser, a un “valor de nada”. Y es justamente ése el valor que la vida toma cuando se la supedita a “un mundo suprasensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero)” (Deleuze, 2002, p. 207).

² Michael Hardt (2005) apunta que es Hegel el eterno contrincante de Deleuze y que todo su proyecto pasará por construir una ontología anti-hegeliana, valiéndose principalmente de Spinoza, Nietzsche y Bergson.

No obstante, el nihilismo tiene otra cara. Éste no simplemente conlleva la negación de la vida, sino la negación misma del mundo suprasensible: nihilismo como *reacción*. Así, “el nihilista niega a Dios, al bien e incluso a lo verdadero, a todas las formas de lo suprasensible. Nada está bien, nada es verdad, Dios ha muerto” (2002, p. 208). “¡Dios ha muerto!”: universo sin valores, carencia de sentido, ausencia de finalidad; nuevamente: negación, ya no una negación primera (*nihilismo negativo*, primer nihilismo), sino una negación reactiva (*nihilismo reactivo*). La reactividad depende de la negatividad, vive de ella, pero en determinado momento la alianza se interrumpe y la reacción le abre paso, como se mostrará, a la pasividad característica del budismo (*nihilismo pasivo*).

Ahora bien, la historia del nihilismo (negativo, reactivo y pasivo) es también la historia de Dios y su muerte. Dios muere por una piedad, misericordia o condescendencia demasiado grande, por una piedad o amor a la vida débil y enferma, a la vida que “sobrevive” a su entrega a lo supra-mundano. El hombre reactivo asesina a Dios porque *ya no soporta su piedad*. Lo asesina y se pone en su lugar. Más aún, “las armas que le dio Dios, el resentimiento, incluso la mala conciencia, todas las figuras de su triunfo, las vuelve contra Dios, las opone a él. El resentimiento se hace ateo, pero ese ateísmo es todavía resentimiento, siempre resentimiento, siempre mala conciencia” (Deleuze, 2002, p. 211). En cualquier caso, aunque el hombre decide ser *él mismo* y opta por decidir por *sí mismo*,

llega a indigestarse, a hastiarse en su nuevo estado, a hundirse en su reactividad, y acaba apagándose pasivamente: “De Dios al asesino de Dios, del asesino de Dios al último hombre” (2002, p. 212). Negatividad, reactividad y pasividad, de principio a fin puro nihilismo. Para Nietzsche la historia del nihilismo “trata de una sola y misma historia jalonada por el judaísmo, el cristianismo, la reforma, el librepensamiento, la ideología democrática y socialista, etc., hasta el último hombre” (2002, p. 213).

Así, el problema de Nietzsche no es sólo el de la muerte de Dios, sino la muerte del hombre; la filosofía de Nietzsche no es nihilista, pretende superar el nihilismo y ubicar en primer plano la *afirmación* (voluntad de poder y eterno retorno). Filosofía de la vida más allá del Hombre, más allá incluso de su refinada negatividad. Podemos, de hecho, esquematizar un poco mejor la historia de la superación del nihilismo y del Hombre mismo en *tres momentos* (no estrictamente cronológicos): *1) Nihilismo negativo; judaísmo y cristianismo*: emerge la conciencia judía, conciencia del resentimiento; ante Dios se desprecia la vida en general y se glorifica la vida reactiva en particular, la fórmula aquí es “ellos los malos, los pecadores... nosotros los buenos” (Deleuze, 2002, p. 214). Dios judío, Dios de la ira, *padre iracundo y juez supremo*. Primera muerte de Dios: El Dios judío sacrifica a su hijo (se sacrifica a sí en la cruz). Segunda muerte de Dios: El hijo mata al padre, el hijo resucita, (re)nace un Dios amoroso, muere el Dios judío. *Este Dios ya no es el padre iracundo que*

gobierna sobre su pequeño pueblo, ahora es universal, cosmopolita. Sin embargo, su amor infinito es un amor hacia la infinita vida reactiva: “el Hijo sólo nos pide creer en él, amarlo como él nos ama, convertirnos en reactivos para evitar su odio” (2002, p. 215). Dios del amor, Dios amante, Dios amante de la vida reactiva, Dios que nos invita a creer en él, que no instila miedo sino que pide confianza, confianza-creencia, creencia-amor universal: Dios salvador, Dios proselitista. Un nuevo Dios. Pero hará falta san Pablo para efectuar una tercera muerte:

Tercer sentido de la muerte de Dios: san pablo se apodera de esta muerte, da de ella una interpretación que constituye el cristianismo. Los Evangelios fueron quienes empezaron, san Pablo lleva hasta la perfección una grandiosa falsificación. Primero, ¡Cristo habría muerto por nuestros *pecados*! El creador habría ofrecido su propio hijo, se habría pagado con su propio hijo, tan inmensa era la deuda con el deudor. El padre ya no mata a su hijo para hacerle independiente, sino por nosotros, por nuestra causa. Dios lleva a su hijo a la cruz por amor; nosotros responderemos a este amor siempre que nos sintamos culpables, culpables de esta muerte y que la reparemos acusándonos, pagando los intereses de la deuda. Bajo el amor de Dios, bajo el sacrificio de su hijo, toda la vida se convierte en reactiva (...) El Dios crucificado *resucita*: ésta es la otra falsificación de san Pablo, la resurrección de Cristo y nuestra supervivencia,

la unidad del amor y la vida reactiva (Deleuze, 2002, p. 216).

Con san Pablo y la tercera muerte de Dios acontece el cristianismo. No se trata ahora de la conciencia judía como conciencia del resentimiento, sino de una nueva conciencia, la conciencia cristiana como mala conciencia, como culpa. El amor del Dios cristiano deviene, entonces, un amor infinito, universal, pero hacia *la vida reactiva que, además, se encuentra eternamente endeudada. Todo sucede “por nosotros, por nuestra causa”*.

2) *Nihilismo reactivo; conciencia europea*: Todo sucede “por nosotros, por nuestra causa”. Con dicha sentencia el Dios cristiano prefigura su propia muerte. Cuarta muerte de Dios. El hombre se vuelve Hombre, se toma en serio ser causa y se erige como causa de causas, fundamento de fundamentos, acontece así “el Hombre-Dios no ya el Dios-Hombre, el *Hombre europeo*” (Deleuze, 2002, p. 217). *Hombre europeo*, hombre reactivo, asesino de Dios. 3) *Nihilismo pasivo; conciencia budista*: la conciencia budista remite a un Cristo precristiano; mejor aún, no cristiano. Cristo como Buda. Los Evangelios dejan entrever otro Cristo caracterizado por un mensaje alegre: la eliminación de la idea de pecado, el fin del resentimiento y la venganza, la revelación del Paraíso como estado interior, y, finalmente, el abrazar la propia muerte como prueba de las enseñanzas. Según Deleuze, Nietzsche asevera que Cristo aporta con su

muerte una enseñanza práctica: el tranquilo apaciguamiento del último hombre. El budismo es, pues, una religión para el cansancio de la civilización, una actitud que paulatinamente se abre camino entre la conciencia europea. La conciencia budista no se debate entre ocupar el lugar de Dios o no, sino que se deja morir, desvanecer, serenamente.

La pregunta de Nietzsche, finalmente, no es *qué* es el hombre, sino *quién*: *quién* es el hombre, y *quién* supera al hombre. El trabajo de Nietzsche es el del genealogista y el del geólogo, funciona allí donde la filosofía (alemana) conserva(ba) un marcado carácter teológico y cristiano, nihilista e incapaz de “desembocar en algo que no sea el yo, el hombre o los fantasmas de lo humano” (Deleuze, 2002, p. 228). De ahí que el superhombre ya no se identifique con un ser genérico —el hombre como especie— ni con un yo. El superhombre, de acuerdo con la lectura de Deleuze, difiere en *naturaleza* del Hombre, y se define por otra forma de sentir, pensar y valorar. Si el Hombre, aun el “último hombre” (pasivo) del *Zaratustra*, se mostraba esencialmente reactivo, es decir, atravesado por el nihilismo, lo que brilla en el superhombre es la afirmación vital.

Deleuze asegura, como se anticipó, que el proyecto nietzscheano es continuado por Foucault de una manera bastante singular. Vale destacar que este aspecto de la filosofía de Foucault es, como sucede con lo descrito sobre Nietzsche, *constitutivo* de la filosofía de Deleuze y de Deleuze-Guattari. La

lectura que Deleuze ofrece de Nietzsche y Foucault *configura activamente su propia obra*. Deleuze no realiza jamás pura “interpretación” o “historia de las ideas”. Dicho lo anterior, ¿cómo lee Deleuze el problema de la muerte del Hombre en Foucault? Foucault comenzaría allí donde Nietzsche deja abierto el espacio y concentra sus esfuerzos: en el cuestionamiento del susodicho *Hombre europeo*, incluso en su *agotamiento*. Así, Foucault se pregunta en qué tipo de *formación histórica* emerge este Hombre y de qué manera. La respuesta, para Deleuze, es la siguiente: el Hombre, en cuanto *forma*, el Hombre-Dios, asesino de Dios e independiente, no será conocido sino hasta los siglos XVIII y XIX. Entre los siglos XVII y XVIII hay más discontinuidades que continuidades, hay grandes quiebres, fracturas. Del siglo XVII no podía producirse la forma-Hombre debido a que reinaba una lógica de elevación al infinito en múltiples terrenos, que terminaba catapultándolo todo a la forma-Dios. No es que en esta *formación histórica* no se hablara de “lo humano”, por supuesto que ello estaba presente, pero no como *forma*. Se ubicaban ciertos aspectos “humanos”, por ejemplo el entendimiento, pero el problema no era el de cómo el entendimiento era constitutivo del Hombre en sí, cómo era *propiedad finita* suya, sino de qué manera era o no elevable al infinito, a saber, cuál era la “conexión” con Dios, pues la realidad de algo arraigaba en la posibilidad de ser elevado al infinito, teniendo como horizonte el perfecto infinito divino (la realidad en sí). En efecto, había un entendimiento humano, pero éste era concebido como una porción analógica

respecto al entendimiento infinito de Dios, y así sucedía con las demás “fuerzas humanas”.

Según Deleuze, en Foucault siempre sale a relucir una pregunta: ¿cuáles son las “fuerzas humanas”, o, como él las llama, las fuerzas *en* el hombre, y con qué fuerzas del afuera entran en relación estas fuerzas para dar lugar a tal o cual forma? El siglo XVII sólo podía vislumbrar las fuerzas humanas como fuerzas elevables al infinito. Las fuerzas *en* el ser humano entraban en relación con las fuerzas del afuera (fuerzas infinitas) constituyendo la forma-Dios. *Todas las formas de visibilidad y enunciación, o, como Deleuze las denomina, de contenido y expresión (lo no discursivo y lo discursivo, respectivamente), se hallaban dispuestas para que esto fuese así:* “Si la clínica pertenece a esta formación, es porque consiste en desplegar los tejidos en ‘superficies de dos dimensiones’, y en desarrollar los síntomas en una serie cuyas composiciones son infinitas” (Deleuze, 1987, p. 162). La palabra clave del siglo XVII es *desplegar*, es el despliegue, la elevación al infinito. Nada más extraño para la época que la idea de una *finitud constituyente*:

... el siglo XVII no piensa al hombre, piensa a Dios. ¿Y por qué no piensa al hombre? No puede pensar al hombre puesto que las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas tales que el compuesto no es el hombre, sino Dios. De modo que, por

supuesto, el siglo XVII habla del hombre, pero no hace del hombre la forma que deriva de la composición de fuerzas. Lo compuesto es Dios y todos los órdenes de infinito que derivan de él. (Deleuze, 2014, p. 224)

En contraste, durante el siglo XVIII y el XIX las “fuerzas humanas” entran en relación con otras fuerzas del afuera; esta vez se trata de fuerzas de finitud. La época clásica, como es denominado el siglo XVII de cierta Europa (y en parte el XVIII), relacionaba las “fuerzas humanas” o *en* el hombre con un espacio de saber en el que descollaban tres grandes formas de conocimiento: Historia natural, Gramática general y Teoría de la moneda y del valor (análisis de las riquezas, con las respectivas corrientes mercantilista y fisiócrata). Asimismo, en esta época, un orden de “similitudes” es sustituido por uno de “identidades y diferencias”, al que Foucault denomina el orden de la “representación”. Es allí, en ese espacio, que se hace posible concebir la *mathésis* y el mecanicismo. Profundizar en dicha materia es ahora prescindible, lo que me interesa destacar es que, según Foucault, la transformación de la dinámica de la “similitud” en la de “las identidades y las diferencias” no basta para que surja la forma-Hombre: “*el hombre no existe ni puede existir* en el espacio clásico de la representación” (Deleuze, 2005, p. 122). En la época clásica todo buscaba ser elevado al infinito, se teorizaban múltiples ordenes de infinitos, por lo tanto lo que se pensaba era Dios, eran las infinidades enmarcadas en la infinidad de Dios.

En lo concerniente a la teoría de las riquezas y el valor se perseguía la interrogante en torno a la infinidad de la riqueza: ¿dónde reside la infinidad de la riqueza? Para los mercantilistas residía en la moneda, la venta y el comercio. En opinión de los fisiócratas todo eso ya suponía un coste elevado y la verdadera clave del orden de infinidad de la riqueza era la tierra misma. Nuevamente, en la búsqueda de infinitos se presuponía la infinidad de Dios: “Dios es lo infinitamente rico, (...) lo que crea infinitamente, lo que produce infinitamente. De modo que la tierra no es más que un orden de infinidad inferior a la infinidad de Dios” (Deleuze, 2014, p. 227). En la Historia natural ocurría algo similar, Lamarck, por ejemplo, es entendido generalmente como el primer punto de referencia del evolucionismo, que posteriormente redundará en el darwinismo. No obstante, para Foucault, entre Lamarck y Darwin hay más rupturas que continuidades, su suelo arqueológico difiere. Lamarck no era un moderno, pertenecía a la Época clásica, y esto por una razón sencilla, a saber, él “piensa todavía lo viviente bajo las especies del desarrollo en serie” (Deleuze, 2014, p. 254). Lamarck eleva al infinito. *El infinito sigue siendo el fundamento, lo constituyente*. Cuvier, en contraste con Lamarck, sí aportará una ruptura esencial con la época clásica en tanto empieza a pensar, antes que en un desarrollo en serie, en ramificaciones, es decir, en inmensas ramificaciones de la vida que involucran *planos de organización exclusivos entre sí*.

Dicha cuestión compondrá decisivamente el pensamiento de Darwin, quien ha cambiado ya de suelo arqueológico. A este respecto, Deleuze enfrenta a Cuvier con uno de sus contemporáneos: Geoffroy Saint-Hilaire (2009), quien no piensa en términos de planos de organización *irreductibles* (vertebrados, moluscos, articulados, zoófitos), sino que remarca una unidad de composición de lo viviente, muy cercana a la propuesta spinozista de modos singulares, diferenciados, pero con *unidad sustancial: modos de Ser*. Sin embargo, tanto Cuvier como Saint-Hilaire pertenecen a una misma familia de enunciados donde lo importante es el *plegado*, el plegar la vida en planos diferenciados. Darwin reunirá el evolucionismo lamarckiano con los planos de organización irreductibles de Cuvier, y postulará finalmente que la vida se desarrolla por pequeñas mutaciones adaptativas, pero en la acumulación de las diminutas diferencias aparecen rupturas insuperables, acontecen planos de organización a la manera de Cuvier. Darwin destaca así la divergencia, la insalvable especificidad de poblaciones (super)vivientes sobre territorios diversos: “Darwin basará la selección natural en la superioridad de lo viviente, en un medio dado, para hacer divergir los caracteres y ahondar las diferencias. Precisamente porque se pliegan de diversas maneras (tendencia a divergir) un máximo de vivientes podrán sobrevivir en un mismo lugar” (Deleuze, 1987, p. 165). Ramificaciones irreductibles. *Dispersión de la vida*. Es así como ocurre la mutación que va de la Historia

natural a la Biología. *El paso de lo infinito constituyente a lo finito constituyente*. Empieza a ser posible la forma-Hombre.

Y lo mismo ocurre en la mutación que va de la Gramática general a la Lingüística o la Filología, y de la Teoría del valor y de la moneda a la Economía política. Así, del estudio de la raíz, en el campo del lenguaje propio del siglo XVII, se pasa a un estudio de las flexiones de las lenguas, es decir, a la comparación entre las lenguas: “el lenguaje ya no se define por sus designaciones y significaciones, sino que remite a ‘voluntades colectivas’ (Bopp, Shlegel)” (Deleuze, 1987, p. 164). *Dispersión de las lenguas*. Análogamente, del análisis de las riquezas concernientes al infinito, enmarcado en los órdenes de lo infinito, se transita hacia el análisis del trabajo de la Economía política. Emerge el trabajo en tanto unidad de medida irreductible, “un trabajo que ya no es caracterizado o cualificado como tal o cual, sino que es el trabajo cualquiera, el trabajo abstracto como unidad de medida de toda producción” (Deleuze, 2014, p. 234). Trabajo finito, trabajo como irreductible unidad de medida que dará lugar a la *dispersión de los modos de producción*. Tenemos, pues, los tres grandes ámbitos de la finitud, las tres fuerzas de finitud que harán posible la forma-Hombre: *trabajo, vida y lenguaje*. La forma-Hombre aparece en el preciso instante en el que las “fuerzas humanas” o fuerzas en el hombre se encuentran con estas nuevas fuerzas del afuera, fuerzas de finitud. Es aquí, por ejemplo, cuando el “yo pienso” kantiano adquiere pleno sentido, pues es con el sujeto

trascendental kantiano, y no con el cartesiano de la época clásica, que la finitud se convierte en fundante.³ Ahora bien, para Deleuze habría un tercer momento, un momento donde la forma-Hombre, inaugurada a partir de la finitud, entraría en crisis, una crisis que, en mi opinión, se extiende hasta la actualidad y se identifica con diversos embates sufridos por la modernidad. Deleuze resume la extensa empresa foucaultiana y nietzscheana, *en tanto constitutiva de su filosofía*, de la siguiente manera:

Edad clásica: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera del tipo 1. Lo compuesto es Dios como forma, la forma-Dios. En segundo lugar, el siglo XIX: las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera del tipo 2. En este caso, pero solamente en este, la forma compuesta es el hombre, la forma-hombre. Tercero, nuestra modernidad, donde no sé... lo ponemos en condicional, somos muy prudentes, no estamos seguros de nada... las fuerzas componentes en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera del tipo 3. Y al compuesto llamémoslo superhombre, aunque ese

³ “¿Cuál es la diferencia fundamental entre el ‘yo pienso’ kantiano y el ‘yo pienso cartesiano’? Que el ‘yo pienso’ cartesiano mantiene el primado de lo infinito sobre lo finito. Como dice Descartes en las *Meditaciones*, lo infinito es primero respecto a lo finito. Y lo dice a propósito del *cogito* y del propio ‘yo pienso’. La operación del *cogito* sólo es posible sobre un fondo de infinito. Lo infinito es primero respecto de lo finito. Con Kant el ‘yo pienso’... ¿cómo decirlo?... envuelve, se cierra, se repliega (...) sobre su propia finitud” (Deleuze, 2014, p. 229).

término sea nietzscheano y no aparezca en Foucault (Deleuze, 2014, p. 216).

2. La hipótesis del superhombre y la literatura menor

Es necesario resaltar, de la cita precedente, el carácter hipotético de la forma-superhombre. Sin embargo, lo hipotético no debe ser considerado como sinónimo de indecisión o de una actitud, bastante científicista, de acuerdo con la cual se esbozan ciertas tesis a la espera de ser comprobadas por una implacable realidad histórica por venir. Deleuze no era muy propenso a realizar predicciones históricas, incluso podríamos afirmar que la figura del profeta le generaba urticaria. Si lo hipotético resulta productivo es justamente por su ambivalencia constitutiva, por su indeterminación. Deleuze pretende constantemente realizar descripciones de ciertas transformaciones en curso, pero esas descripciones ya implican una labor de intervención, desplazamiento y disputa de lo descrito. Por eso mismo, gran parte de la filosofía construida por Deleuze-Guattari se encuentra volcada sobre la invención de conceptos, pero dicho proceso suele estar supeditado a lo que ya se está realizando, a aquello que acontece en otros lugares. Deleuze-Guattari operan *desterritorializaciones* y *reterritorializaciones* de conceptos químicos, físicos, biológicos,

sociológicos, artísticos e incluso teológicos. Franco Berardi señala que es un “método del *cut up* molecular, del montaje, de la composición y recomposición, de la creación combinatoria” (2013, p. 64). El objetivo no es utilizar conceptos de campos ajenos como metáforas, sino disputarlos, desplegarlos sobre otros escenarios para que adquieran nuevas funciones. La invención no es realizada al estilo creacionista-monoteísta, es decir, en el vacío, “de la nada”, y mucho menos los conceptos se conciben como objetivos o neutrales.

Dicho esto, la hipótesis del superhombre constituye el intento por construir una figuración que, ante la crisis de la forma-Hombre, da cuenta de cambios en las lógicas del capitalismo al tiempo que pretende intervenirlas. Uno quizá podría detectar de manera más clara esta estrategia en la obra de dos autoras feministas contemporáneas: Donna Haraway (1995, 2008) y Rosi Braidotti (2005, 2009, 2013); la segunda de ellas, por cierto, abiertamente deleuzeana y nietzscheana. Haraway, simplemente a manera de ejemplo y para proseguir lo más pronto posible, no habla del superhombre, pero es conocida por otra figura: el *cyborg*. Y ¿qué es el *cyborg*?, es una “realidad-ficción”, a saber, da cuenta del relativo fracaso de las dicotomías animal/humano, físico/no-físico y máquina/humano, que ya acaece, que hoy forma parte del

funcionamiento capitalismo,⁴ pero, concomitantemente, el *cyborg* es también un nuevo “mito de identidad política” útil para moverse en el terreno actual. Siendo así, la forma-Hombre en crisis y el superhombre deleuzeano no pueden ser desligados de lo que Foucault denominaba “sociedades disciplinarias”, ni de lo que, posteriormente y en continuidad con el trabajo de Foucault, el mismo Deleuze llamó “sociedades de control”. Estas últimas, que expresan a su vez una mutación del capitalismo, serían el lugar donde adquiriría pleno sentido hacer alusión a la forma-superhombre, serían el novedoso espacio de batalla. Igualmente, el tránsito de un tipo de formación social a otra conlleva una reorganización generalizada de las formas de expresión y de contenido, de los regímenes discursivos y no discursivos. Vale resaltar en este punto que la lectura hecha por Deleuze de Foucault no es “textualista”. Para Deleuze lo atractivo de la “teoría de los enunciados” de Foucault radica en que las relaciones entre lo discursivo y lo no discursivo son polémicas y sin preponderancia teórica de ninguno de los dos dominios, son relaciones de continuo choque y danza, no de re-presentación ni de determinación:

Michel Foucault ha desarrollado una teoría de los enunciados siguiendo niveles sucesivos que coinciden

⁴ Dice Haraway, verbigracia: “Estos *cyborgs* de carne y hueso, por ejemplo, las trabajadoras del poblado del sudeste asiático en las fábricas de electrónica japonesas o estadounidenses” (1995, pp. 303-304).

con el conjunto de estos problemas: 1.) En *L'archéologie du savoir*, Foucault distingue dos tipos de “multiplicidades”, de contenido y de expresión, que no se dejan reducir a relaciones de correspondencia o de causalidad, sino que están en presuposición recíproca, 2.) En *Surveiller et punir*, Foucault busca una instancia capaz de explicar dos formas heterogéneas imbricadas una en otra, y la encuentra en agenciamientos de poder o micropoderes (Deleuze & Guattari, 2010, p. 152).

Hecha esta precisión, Deleuze destaca que la reorganización de los signos y de los cuerpos, de la expresión y el contenido, llevada a cabo en la mencionada mutación de las “sociedades disciplinarias”, es una reorganización o recomposición de las tres grandes fuerzas de finitud anteriormente descritas: vida, trabajo y lenguaje. Si en el paso de lo infinito constituyente (*despliegue*) a lo finito constituyente ocurría una lógica de *pliegue* y *diseminación*⁵ a lo largo de los

⁵ Deleuze entiende que esta lógica de lo finito, del pliegue y de la diseminación, es la condición de posibilidad de la objetividad científica, por lo tanto podríamos pensar que en la transición del *pliegue* al *sobrepliegue* o de lo finito a lo finito ilimitado se juega una recomposición de las ciencias, algo que parece estar ocurriendo hoy. “... Y la lingüística sólo se presenta como una ciencia —retengan bien esto—, solo considera el lenguaje como un objeto, porque hay una dispersión de las lenguas. La biología sólo puede considerar la vida como un objeto porque hay dispersión de los planos de organización de la vida. La economía política sólo puede pensar el trabajo como un objeto porque hay dispersión de los modos de producción. En todas partes la dispersión de las formaciones es la condición de las nuevas objetividades científicas” (Deleuze, 2014, p. 296).

tres dominios, la recomposición de las fuerzas ahora transitará del *pliegue* al *sobrepliegue*. Despliegue, pliegue y sobrepliegue. Infinito, finito y finito ilimitado. Forma-Dios, forma-hombre y forma-superhombre. Soberanía, disciplina y control. Esas son las grandes continuidades, o mejor, el producto del agenciamiento Nietzsche-Foucault-Deleuze/Guattari. ¿Cómo ocurre este *sobrepliegue* o paso de lo finito a lo finito ilimitado? De acuerdo con Deleuze, Foucault sólo se ocupa del *sobrepliegue* en lo que respecta al lenguaje, dejando excluidos los dominios de la vida y el trabajo. No obstante, él mismo hace extensivo el *sobrepliegue* a los demás ámbitos. El *sobrepliegue*, que inaugura una dinámica de lo finito ilimitado, sucede cuando vida, trabajo y lenguaje se reagrupan sobre sí mismos y descubren una suerte de *hay* o “ser puro”.

Es curioso ver a Deleuze utilizando expresiones que, de una u otra manera, podrían acercarlo a Heidegger, aunque él mismo se encarga de conjurar esa lectura y de distanciarse del pensamiento del filósofo alemán. Sea como fuere, lo que Deleuze intenta plantear es que la vida, el trabajo y el lenguaje encuentran, en la crisis de las sociedades disciplinarias, unos límites que los conducen a un sustrato posibilitador de un finito ilimitado, posibilitador de, para emplear un concepto usado en diversas ocasiones por Guattari (y Deleuze), una *combinatoria*. En este reagrupamiento, que lleva a sus límites tanto al lenguaje como a la vida y el trabajo, se da una mutación que va: 1) de la Filología o Lingüística a la “Literatura moderna”

(nombre que Foucault asigna en *Las palabras y las cosas*); 2) de la Biología a la Biología molecular; y, 3) de La Economía Política a las Máquinas informáticas (trabajo ligado a la robótica-informática). La Literatura moderna no se encarga de lo que designan ni significan las palabras, ni “de lo que constituye el significante en la lengua” (Deleuze, 2014, p. 301). La Literatura moderna se ocupa del mero hecho de que *hay* lenguaje, y, si es así, ¿qué puede agruparlo en su mero haber o existir? Aquí la respuesta, y quizá sea posible realizar algún tipo de conexión a este respecto con la obra de Jacques Derrida (2010) y las aristas ontológicas de su concepto de *archi-escritura*, consiste en que aquello que es capaz de agrupar al lenguaje, de *sobreplegarlo*, es el acto de escribir. Así, Deleuze apunta:

El acto de escribir es la potencia de agrupamiento del lenguaje contra la lingüística. (...) Mientras que la lingüística exige la dispersión de las lenguas, la literatura exige el agrupamiento del lenguaje en el acto de escribir, el descubrimiento del *hay* lenguaje, del ser del lenguaje (2014, p. 302).

Foucault nos dice (...) que el ser del lenguaje o el agrupamiento del lenguaje se efectúa cuando el lenguaje tiende hacia su propio límite, *al borde de aquello que lo limita*. ¿Y qué es este límite? Es *esa región donde ronda la muerte, donde el pensamiento se extingue, donde la promesa del origen retrocede indefinidamente*. Este nuevo modo de ser de la literatura... Lo tomo entonces al pie de

la letra: este nuevo modo de ser de la literatura sería el agrupamiento del lenguaje en la medida en que cada lengua a su manera, manejada por la literatura tendería hacia el límite del lenguaje (2014, p. 302).

Entre los autores donde es posible verificar este *sobrepliegue* o agrupamiento del lenguaje Deleuze menciona los siguientes ejemplos: “Mallarmé, las repeticiones de Péguy, las respiraciones de Artaud, las agramaticalidades de Cummings, los plegados de Burroughs, *cut-up* y *fold-in*, pero también las proliferaciones de Róussel, las derivaciones de Brisset, los *collages* de Bada...” (1987, p. 169). El filósofo francés encuentra también en el movimiento Dadá el mismo agrupamiento del lenguaje en los límites de su ser, de su *hay*, más allá de toda significancia: “La operación literaria de Dadá es también ajusticiamiento de la literatura, es decir tensión del lenguaje hacia su propio límite, siendo 'dadá' el nombre mágico que figura el límite del lenguaje, es decir el nombre que no tiene sentido” (2014, p. 305). De Mallarmé destaca particularmente su capacidad para crear una nueva sintaxis, y de Brisset no deja de mencionar su “devenir dadá” que es un “devenir rana”, su “croac-croac”.

A este “ser bruto” del lenguaje, Deleuze, siguiendo milimétricamente una lectura de *Las palabras y las cosas*, lo denomina “límite agramatical”. Así, si la lingüística planteaba los fonemas como límites, ahora con la Literatura moderna las

nuevas fronteras serán “los agramaticales”, será ese umbral en donde el lenguaje deviene indistinguible de lo que no es lenguaje y, por eso mismo, posee potencias creativas ilimitadas. Con respecto a la Biología y la Economía política sucederán cosas equiparables: de las células como unidades básicas y limitantes se transita a las cadenas genéticas de la biología molecular, y del carbono, en el que se basa el trabajo, constitutivo de la fuerza de trabajo, se pasa al silicio de las nuevas máquinas informáticas —de las máquinas de relojería de la época clásica se pasa a las de vapor (máquinas energéticas, termodinámicas) de la época humanista, y de éstas a las informáticas, o máquinas de tercera generación—. Lo que tienen en común los agramaticales, las cadenas genéticas y el silicio es que, en su finitud, en la agrupación de la vida, el trabajo y el lenguaje sobre sí mismos hasta el extremo, se despliega una potencia creativa infinita. Surge así el finito ilimitado⁶ y es posible la forma-superhombre: “Nietzsche decía:

⁶ “¿Qué es esta fuerza de agrupamiento? Esta fuerza de agrupamiento es, creo yo, lo que se podría llamar —a falta de un término mejor, habría que encontrar otro— lo finito ilimitado. No es ni finito ni infinito. Y lo ven bien, incluso al nivel del código genético. ¿Cuál es la fórmula de lo finito ilimitado? Que los componentes nunca son del mismo nivel y de la misma naturaleza que lo compuesto. Si comprenden esto — que es la base del código genético— verán cómo un número finito de componentes puede dar a luz a un número prácticamente ilimitado de compuestos. Porque si los componentes son de otra naturaleza y de otro nivel que lo compuesto, podrán analizar lo compuesto en su nivel de una infinitud de maneras, aunque sus componentes en otro nivel existan en número finito. Es lo que se llamará una combinatoria” (Deleuze, 2014, pp. 272-273).

el hombre ha aprisionado la vida, el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma” (Deleuze, 1987, p. 168). Expresado con mayor detalle:

Las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados agramaticales que toman su revancha sobre el significante (Deleuze, 1987, p. 169).

Silicio: *praxis* maquínica. Cadenas genéticas: cuerpo sin órganos y devenires. Agramaticales: Literatura moderna o literatura menor. *Máquinas, cuerpos sin órganos, devenires y literatura menor*, son todos temas/conceptos recurrentes en la obra de Deleuze-Guattari, una obra que está hecha para operar en el nuevo contexto de las sociedades de control y que se disputa la forma-superhombre. Eso no quiere decir que sus conceptos no funcionen frente a típicos aspectos de formaciones de soberanía o disciplinarias, tampoco quiere decir que estén fijados de una vez y para siempre, si algo poseen es una potencia de desterritorialización bastante elevada; sin embargo, sea como fuere, guardan cierta conexión íntima con una formación histórica concreta —que Deleuze-Guattari consideraban además globalizada—; y si no es así, si “una formación histórica concreta” puede parecer determinista, sí por lo menos con muchas de sus dinámicas. No

resulta atrevido saltar de las cadenas genéticas al cuerpo sin órganos u homologar la Literatura moderna con lo que los autores denominan literatura menor. En el primer caso, cuando se alude a “una revancha sobre el organismo”, es evidente que se está relacionando la propuesta del cuerpo sin órganos, elaborada sobre todo en *Mil mesetas* (2010), con la irrupción de la biología molecular (sin que quede indefectiblemente atada a la biología molecular, por supuesto), pues “hacerse un cuerpo sin órganos” es justamente la “revancha contra el organismo”, contra la estratificación de los órganos. De otro lado, todas las características de lo que Foucault denomina Literatura moderna, además de los autores de referencia que emplea Deleuze para describirla, están presentes en la teorización que este último y Guattari desarrollan alrededor de la literatura menor. Si hay una expresión que condensa buena parte de lo que significa el devenir minoritario de la literatura es: “sé extranjero en tu propia lengua”, y Deleuze expresa exactamente eso de la Literatura moderna: “[la] Literatura moderna abre una ‘lengua extranjera en la lengua’” (1987, p. 169). De hecho, esa es la primera característica que Deleuze-Guattari le adjudican a la literatura menor:

Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor. De cualquier modo, su primera característica es que, en ese caso, el idioma se

ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización (Deleuze & Guattari, 1978, p. 28).

Conducir el lenguaje hasta sus límites agramaticales es precisamente desterritorializarlo. De ahí que la literatura menor sea una literatura que lleva el lenguaje hasta sus límites agramaticales, que descubre el ser del lenguaje, o su *hay*, y crea. Si de marcar distancias técnicas se trata, la literatura menor es, a lo sumo, el desarrollo teórico-político hecho por Deleuze-Guattari de lo que Foucault llamaba Literatura moderna, pero no constituye, en sentido estricto, algo diferente de ésta. Deleuze no deja espacio a ninguna duda cuando apunta que: “[la] Literatura moderna a través de un número ilimitado de construcciones gramaticales superpuestas tiende hacia una expresión atípica, agramatical, como hacia la desaparición del lenguaje” (1987, p. 169). Y, en efecto, uno de los aspectos centrales de la Literatura moderna o menor es su guerra contra la interpretación y la significación (por ello su “fuerte coeficiente de desterritorialización”). La literatura menor se propone producir experiencia y afectar, des-subjetivar y, en tanto que se abre al espacio de indiscernimiento entre lo que es contenido y lo que es expresión, tiene la fuerza para intervenir los cuerpos mismos, para arrastrar contenidos. Deleuze-Guattari no dudan, pues, en aseverar lo siguiente en su abordaje de la obra de Kafka, o mejor, de lo que ellos llaman la “maquina-Kafka”:

Nosotros no creemos sino en una *política* de Kafka, que no es ni imaginaria, ni simbólica. Nosotros no creemos sino en una máquina o máquinas de Kafka, que no son ni estructura ni fantasma. Nosotros no creemos sino en una *experimentación* de Kafka (Deleuze & Guattari, 1978, p. 17).

Deleuze-Guattari establecen otras dos características adicionales para la Literatura moderna esbozada inicialmente por Foucault. Ésta no sólo posee un fuerte coeficiente de desterritorialización, sino que en ella, por un lado, todo es político,⁷ y, por el otro, todo adquiere un valor colectivo, la enunciación es siempre colectiva (“la literatura es cosa del pueblo”, dicen) en tanto se posee el potencial para forjar otra conciencia y otra sensibilidad, otra comunidad. No obstante, si hacemos énfasis en el “fuerte coeficiente de desterritorialización” es porque tal rasgo nos posibilita tejer fácilmente el puente entre literatura menor y Literatura moderna, en otros términos, el puente con la hipótesis del superhombre y con la aparición de las sociedades de control

⁷ “En las 'grandes' literaturas (...) el problema individual (familiar, conyugal, etcétera) tiende a unirse con otros problemas no menos individuales, dejando el medio social como una especie de ambiente o trasfondo (...) La literatura menor es completamente diferente: su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política (...) Es en este sentido que el triángulo familiar establece su conexión con los otros triángulos, comerciales, económicos, burocráticos, jurídicos, que determinan los valores de aquél” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 29).

donde éste tiene lugar. Ya que, a mi juicio, tal puente ha sido tejido, es posible pasar a relacionar la primera característica con las demás, sobre todo con la tercera. A este respecto, resulta inquietante y misteriosa la referencia a “otra conciencia y otra sensibilidad”, y antes que nada a “otra conciencia”. ¿De qué “conciencia” se puede tratar? En *Postulados de lingüística* Deleuze-Guattari parecen dejar una pista cuando anotan:

Erigiendo la figura de una conciencia universal minoritaria, uno se dirige a potencias de devenir que pertenecen a otro dominio que el del Poder y la Dominación. La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien. El devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama Autonomía. Por supuesto, no se deviene revolucionario utilizando una lengua menor como dialecto, haciendo regionalismo o ghetto; utilizando muchos elementos de una minoría, conectándolos, conjugándolos, se inventa un devenir específico autónomo, imprevisto (Deleuze & Guattari, 2010, p. 108).

Antes de este fragmento los autores habían distinguido entre lo mayoritario, entendido como un patrón dominante, las minorías, como patrones subordinados o “subsistemas” con un amplio potencial creativo aunque no creativos en sí, y lo minoritario o los devenires-minoritarios como “movimientos

incontrolados y desterritorialización de la media o la mayoría” (2010, p. 108). En el ámbito del lenguaje el devenir minoritario implica, entonces, no simplemente una literatura “alternativa” o “identitaria”, a saber, de dialecto o *ghetto*, sino la posibilidad de aproximarse a los límites agramaticales (o a una “variación continua”, que es el equivalente en la cita) para desencadenar movimientos creativos. El devenir-dadá (tartamudeo), las nuevas sintaxis, etc. Ahora bien, si la Autonomía, como aparece en el fragmento, es el nombre del “devenir minoritario como figura universal de la conciencia”, se hace patente que esas otras conciencia y comunidad, a las que los autores hacen alusión en la tercera característica de la literatura menor, no son una comunidad o una conciencia colectiva tradicionales, como tampoco lo es el pueblo que invocan o convocan. La Autonomía parece ser una suerte de *esfuerzo generalizado* por poner en marcha virus que fluyan sin parar, que no se dejen capturar o codificar fácilmente. Combinatorias, agramaticalidad, variación continua. Virus creativos que tienen lugar en un terreno súper-humano, ultra-humano. Virus que operan constantes decodificaciones y recodificaciones, al mejor estilo de la genética contemporánea, y que fluyen como la información pero sin informar ni comunicar nada, que maquinan, que simplemente funcionan, generan efectos.⁸ No es de sorprender, por ende, que Deleuze apunte lo siguiente:

⁸ De allí que Deleuze opte por “considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona, ¿cómo funciona para ti? Si no funciona, si no tienen ningún efecto, prueba a escoger otro libro. Esta otra lectura lo

Es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se avecinan. Con razón temblamos cuando oímos hablar de la búsqueda de los “universales de la comunicación”. Es verdad que, incluso antes de que se hayan organizado realmente las sociedades de control, también aparecen nuevas formas de resistencia y de delincuencia (son dos casos distintos). Así la piratería o los virus informáticos, que sustituyen las huelgas y a lo que se llamaba en el siglo XIX *sabotage* (el saboteador ahora está en la máquina) (Deleuze & Parnet, 1995, p. 274).

Tampoco es inesperado que más adelante añada:

Es posible que la palabra y la comunicación estén ya podridas. (...) Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control (Deleuze & Parnet, 1995, p. 275).

es en intensidad: algo pasa o no pasa. No hay nada que explicar, nada que interpretar, nada que comprender. Es una especie de conexión eléctrica. Conozco a personas incultas que han comprendido inmediatamente lo que era ‘el cuerpo sin órganos’ gracias a sus propios ‘hábitos’, gracias a su manera de fabricarse uno” (Deleuze & Parnet, 1995, p. 16).

Al parecer, hoy más que nunca, no se trata de encontrar la libertad, sino una salida. Huir, hacer huir.⁹ Encontrar muchas salidas. Incalculables salidas capaces de desbordar los dispositivos de control liberando la vida que nos vive. La vida, el trabajo y el lenguaje: la Vida en general. Desplegar al infinito fuerzas inhumanas, no humanas o más que humanas que nos atraviesan, esa es la tarea, el programa abierto, sin derrotero prefijado. ¿Qué es, a fin de cuentas, el superhombre?...

Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar *en él* la vida, el trabajo y el lenguaje. El superhombre es, según la fórmula de Rimbaud, el hombre cargado incluso de animales (un código que puede capturar fragmentos de otros códigos, como en los nuevos esquemas de evolución lateral o retrógrada). Es el hombre cargado de rocas o de lo inorgánico (allí donde reina el silicio). Es el hombre cargado del ser del lenguaje (de “esa región informe, muda, insignificante, en la que el lenguaje puede liberarse” incluso de lo que tiene que decir). Como diría Foucault, el superhombre es

⁹ “no se trata de *libertad* por oposición a sumisión, sino solamente de una línea de fuga; o más bien, de una simple *salida* ‘a derecha, a izquierda, a donde fuera’, lo menos significativo posible” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 16); “... huir no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción, no hay nada más activo que una huida. Huir es lo contrario de lo imaginario. Huir es hacer huir, no necesariamente a los demás, sino hacer que algo huya, hacer huir un sistema como se agujerea un tubo” (Deleuze & Parnet, 2013, p. 45).

mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes (Deleuze, 1987, p. 169-170).

Bibliografía

- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa A partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Berardi, F. (2013). *Félix Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Buenos Aires: Cactus.
- Braidotti, R. (2000). “Devenires discontinuos: Deleuze y el “devenir mujer” de la filosofía. En: *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.
- Deleuze, G. (1987). “Anexo: Sobre la muerte del hombre y el superhombre”. En: *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1996). “Literatura y vida”. En: *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (2005). “El hombre: una existencia dudosa”. En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2014). *El poder Curso sobre Foucault Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1978). *Kafka Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.
- _____. (2010). *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1995). *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (2013). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (2010). *de la gramatología*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI editores.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, M. (2005). *Deleuze Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.

Saint-Hilaire, G. (2009). *Principios de filosofía zoológica*. Buenos Aires: Cactus.

LECCIONES SOBRE ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES: REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA DE LOS ECA DE UN ESTUDIANTE Y DE UNA PROFESORA¹

Lauren Corman²

Daniel Angrignon³

Traducción: Iara Altkorn⁴ y Yasmin Arbelaz⁵

Introducción

El siguiente capítulo ofrece reflexiones conjuntas de un estudiante y una profesora dentro del campo de formación en Estudios Críticos Animales (ECA). Esperamos que nuestras

¹ Publicado por primera vez en español sobre la base de la traducción de Iara Altkorn y Yasmin Arbelaz del inédito, escrito para este libro, intitolado *Lessons in Critical Animal Studies: Reflections on CAS Pedagogy from a Student and Professor*.

² Profesora asociada de Sociología en la Universidad de Brock. Fue anfitriona del programa de radio de defensa de los animales y del podcast *Animal Voices*. Sus publicaciones se centran en la pedagogía crítica de estudios animales, el feminismo interseccional y la teoría social contemporánea.

³ Licenciado Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad de Brock, orientado a los *Animal Studies*. Anfitrión y coproductor de *Animal Voices*.

⁴ Traductora técnico-científica y literaria, egresada del IES en Lenguas Vivas "Juan Ramón Fernández". Estudió traducción audiovisual en el *Imperial College* en Londres.

⁵ Traductora Pública de Alemán de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

perspectivas, presentadas desde distintos puntos de vista dentro del aula, sean de utilidad para aquellos interesados en (o que ya estén cursando) Estudios Críticos Animales. Hasta donde sabemos, ningún alumno ha coescrito con su profesor una obra en la que se discutan sus experiencias en pedagogía de los ECA. Creemos que el formato de entrevista brindará un tono más dialógico a nuestras reflexiones, en las que las respuestas de cada uno harán mención a las respuestas del otro. Este capítulo surge gracias a nuestro interés mutuo en la pedagogía y a las conversaciones que hemos tenido a lo largo de los años sobre el plan de estudios, la interseccionalidad y el activismo.

Lauren dicta ECA a tiempo completo desde 2009, aunque diseñó y enseñó su primera clase de ECA en 2006, mientras preparaba su doctorado. Ha dictado treinta y un cursos de Estudios Críticos Animales a más de mil estudiantes a lo largo de los últimos ocho años. Daniel, por su parte, comenzó a tomar clases de ECA con Lauren durante su licenciatura en 2010. Cursó un total de cinco materias, entre de las que se incluye un curso dirigido sobre el “Green Scare”⁶ y el “ecoterrorismo”. Fuera del ámbito formal de la clase, han producido y conducido el programa de radio *Animal Voices* en Toronto, que de alguna forma es inextricable de la enseñanza y el aprendizaje que han llevado a cabo en el marco de los ECA:

⁶ N. de la T.: termino con el que se conoce al conjunto de acciones del gobierno de los Estados Unidos contra el movimiento ecologista.

muchas de las percepciones del programa alimentaron nuestras experiencias en los ECA en la Brock University (St. Catharines, Ontario) y viceversa. Lauren fue conductora y productora principal de *Animal Voices* desde 2001 hasta 2009; Daniel fue conductor y productor desde 2011 hasta 2015. Daniel conoció el programa durante su curso con Lauren, debido a que las entrevistas con académicos y defensores del movimiento solían incluirse como material de estudio en la clase.

El método de enseñanza de Lauren está influenciado por la pedagogía crítica y, por eso mismo, ella presenta a los alumnos los principios básicos de estas prácticas, como el análisis del poder en el aula, críticas al “modelo bancario” de educación (Freire, 1997) y argumentos acerca del aumento de la corporativización de las instituciones educativas, entre otros. También utiliza esencialmente el modelo de los educadores medioambientales, como Leesa Fawcett y Constance Russell, cuyas enseñanzas moldearon en gran medida la comprensión de Lauren sobre las relaciones entre humanos y animales. Si bien entendemos que cualquier abordaje pedagógico será cambiante y se verá modificado según el contexto y el contenido (como se muestra a través de nuestro descontento con el antropocentrismo y el especismo de ciertas formas de estudios críticos [ver Corman, 2011; Corman & Vandrovcová, 2014]), de todas formas reconocemos que las pedagogías críticas sirven como una importante lente interpretativa para

las siguientes reflexiones.

A lo largo de varios meses, hemos generado una larga lista de preguntas que queríamos explorar para este artículo y que luego resumimos en cinco temas: 1) Nuestros comienzos; 2) Un desafío clave: el uso de material gráfico; 3) ECA e interseccionalidad; 4) Centralizando voces animales humanas y no humanas marginadas; y 5) Planes futuros. A continuación presentamos las respuestas que nos parecieron más exhaustivas, y que creemos que brindarán una mejor comprensión a nuestros lectores. Quisimos ofrecer una explicación personal de nuestras experiencias, ya que en la actualidad falta literatura con una narrativa directa sobre las experiencias de las personas que se sitúan directamente dentro del aula en los ECA. Esperamos que el cambio de una orientación “mono” a una más “estéreo” resulte mayor que la suma de sus partes, ya que nuestro objetivo es exponer perspectivas complementarias que resuenen juntas sin dejar de mantener nuestras diferentes voces y comprensiones particulares. Este capítulo ofrece una contribución oportuna al diálogo acerca de los animales y la educación, ya que distintos colegas y educadores le suelen preguntar a Lauren cómo dicta sus clases y, en general, quieren saber si los estudiantes tienen una actitud defensiva frente al material de estudio (la mayoría de las veces, la respuesta es no). El texto no pretende ser una guía de instrucciones, sino que esperamos poder compartir nuestras experiencias en el marco de la pedagogía de los ECA.

1. Nuestros comienzos

DA (Daniel Angrignon): Me topé con la especialización en ECA en Sociología de casualidad, cuando exploraba opciones de estudio para después del secundario. Sin embargo, supe de inmediato que esa era la orientación universitaria que quería seguir, porque soñaba con dedicar mi vida a ayudar a los animales desde que me hice vegetariano a los diez años. Nunca antes había escuchado hablar de los ECA y no tenía dónde más encontrar esa orientación. Esas asignaturas legitimaron una comprensión sobre otras subjetividades animales y su valor intrínseco, algo que yo pensaba desde hacía años, pero que no solía estar validado por quienes me rodeaban. Mi trayecto hacia el veganismo y el activismo por la justicia social surgieron de una combinación de oportunidades tanto curriculares como extracurriculares que tuve en Brock. Y aún continúo nutriéndome de ese conocimiento y esa experiencia en mi activismo por la justicia social, en mis relaciones y en mi investigación.

Siendo un joven de dieciocho años con acceso a la riqueza académica y científica de Brock y a un conocimiento de activismo *grassroots*, tenía mucho para aprender. Tenía la esperanza de que la universidad llevara mi compromiso con los derechos de los animales más allá del simple vegetarianismo. En las clases de ECA de Lauren, extendí mi base ética tras aprender conceptos como liberación, interseccionalidad y

etología cognitiva (es decir, el estudio de la mente y el comportamiento de los animales). Esto mejoró mi militancia por los derechos de los animales y empoderó mi lucha por la liberación de los animales. Comencé a ponerme en contacto con los grupos de defensa de los derechos de los animales, de justicia social y de proteccionismo medioambiental. Unirme a comunidades de personas que compartían mis mismas pasiones me empujó hacia el activismo.

Para cuando tomé mi primera asignatura de ECA en segundo año, ya hacía un año que trabajaba como voluntario y organizador junto a otros activistas por los derechos de los animales de la comunidad. Asistía a protestas y repartía panfletos en stands. Sin embargo, durante ese primer año, me adhería a las opiniones de mis amigos cuando me encontraba frente a una pregunta difícil por parte de otros. Con el paso del tiempo, me di cuenta de que mis objetivos académicos y de activismo se complementaban fuertemente, lo que me permitió tener más confianza a la hora de alzar mi voz frente a una injusticia desde una perspectiva arraigada en el rigor académico y en mi experiencia personal.

También tuve la suerte de unirme al equipo de *Animal Voices* en 2011. Eso me dio la oportunidad para seguir leyendo sobre liberación animal y sus desafíos, lo que contribuyó a la discusión a través de entrevistas a activistas y académicos. Mi fuente de inspiración eran las diferentes tácticas y estrategias

de los movimientos de liberación animal de todo el mundo. Antes de estar expuesto a estos temas a través de los ECA y *Animal Voices*, no me daba cuenta de lo mucho que la explotación animal está interconectada con el resto de la sociedad; como en las condiciones laborales de los mataderos, el *lobby* corporativo que refuerza la explotación animal o la existencia crónica de los “desiertos alimentarios” (es decir, las áreas geográficas que no tienen acceso a alimentos saludables y asequibles [*Food Empowerment Project*, s.f]).

En particular, entrar en contacto con *Institute for Critical Animal Studies/Thinking About Animals* de 2011 de la Brock University fue un momento crítico en mi recorrido académico. Asistí a una sesión que contaba con la presencia del académico Michael Loadenthal, quien presentaba su base de datos en la que compilaba todas las acciones identificadas por el ALF (*Animal Liberation Front*). En particular, su investigación revelaba que ningún animal humano ni animal no humano había sufrido daños físicos o había muerto producto de esas acciones (Loadenthal, 2011). Eso me llevó a pensar sobre la percepción que tiene el público sobre la liberación animal, lo que a su vez disparó mi curiosidad y me hizo plantearme por qué suelen etiquetar como “terroristas” a las personas que entran por la fuerza a lugares para liberar animales del cautiverio, la tortura y la muerte. Después de aquella exposición, quise aprender más, así que leí *Green is the New Red* (2011) y *Terrorists or Freedom Fighters: Reflections on the*

Liberation of Animals (2004), junto con otros trabajos de Loadenthal disponibles en línea. Si bien discutimos la respuesta del estado frente a los liberacionistas animales en varias clases de ECA, ese tema seguía dando vueltas en mi cabeza y quería explorarlo en mayor profundidad.

Durante mi último semestre en la universidad, tomé una asignatura de estudios dirigidos con Lauren sobre la represión legal de activistas, centrado principalmente en el ALF y el ELF (Earth Liberation Front). Como por ese entonces yo conducía *Animal Voices*, pude entrevistar a varias figuras importantes que escriben sobre el tema, como Rachel Meeropol (2014), quien era la abogada principal en una apelación a la corte sobre el *Animal Enterprise Terrorism Act*. Ese verano, presenté mi proyecto final de la asignatura frente al People's Social Forum en Ottawa.

Casi irónicamente, dado mi interés en la represión de activistas y la cultura de la vigilancia, ese mismo año, me enteré de que *Brock Security* observaba cautelosamente al grupo de estudiantes defensores de los animales que yo organizaba y que habían estado compartiendo información con la policía de Niágara. Así que mientras leía sobre las penas de prisión extendidas al grupo SHAC 7 (Stop Huntingdon Animal Cruelty) debido a su ideología, sobre la infiltración de miembros de la policía en grupos que luchan por los derechos de los animales y sobre la violencia extrema que los activistas

sufren en manos de la policía, comencé a preocuparme sobre lo que podría ocurrirme a mí. Fue duro darme cuenta de las potenciales consecuencias que podía sufrir al intentar hacer que el mundo sea un lugar mejor y menos violento. Estaba sufriendo una ansiedad intensa, lo que me hacía sentir paranoico y mantenerme distante de mi entorno. Temía por la seguridad de mis amigos activistas y comencé a confiar menos en la gente que me rodeaba. Me sentía con menos capacidad para sumarme a las acciones que apoyaba, debido a la potencial respuesta desproporcionada de la policía. Me enteraba sobre la represión a activistas y sobre la laxitud del derecho a la libertad de expresión y de reunión, a la vez que sentía los efectos de todo eso en mi propia vida. Sin embargo, por mucho que me asustaba esa experiencia, también me sirvió como recordatorio para alzar mi voz frente a las injusticias.

Actualmente, en la mayoría de los casos, se considera un delito mayor interferir con la crueldad animal que cometer dicha crueldad (Cohen, 2014). Pero la extensión de las prácticas represivas contra tantos activistas por la justicia social significa que es crucial que las personas defiendan sus causas. Se requiere de mucho coraje para mantenerse firme en el activismo, ya sea participando en una protesta, violando leyes injustas o, incluso, teniendo una conversación complicada. Es esperanzador saber que en momentos en los que me sentí incapaz de contribuir, había gente que seguía luchando contra la opresión, sin importar cuán difícil fuera la batalla. Después

de graduarme, Lauren continuó con el desarrollo docente, creando un curso sobre represión de activistas y justicia social. Si bien no podía asistir, tenía una amiga que sí participaba en la clase y me contaba lo que iban aprendiendo. Es increíblemente alentador saber que un tema que a uno le parece fascinante e importante haya ayudado a crear una asignatura que, a su vez, llegó a un grupo mayor de estudiantes.

LC (Lauren Corman): fue un sueño cumplido ser contratada por la *Brock University* en 2009. Había estado estudiando la relación entre las problemáticas animales y laborales en los mataderos desde 2001 y tenía pocas esperanzas de que surgiera un puesto académico en mi área, la de una estudiante y activista por los derechos de los animales, que básicamente se dedicaba a la investigación de los mataderos con un enfoque feminista y quien estaba ampliamente interesada en incluir a los animales no humanos en la teoría interseccional. El departamento de sociología publicó específicamente un puesto en Estudios Críticos Animales en 2008, dos años después de que yo dictara mi primera asignatura de Estudios Críticos Animales, llamada Relaciones Entre Animales Humanos y No Humanos. Desarrollé la asignatura como parte de mi examen integrador para mi doctorado. En aquel entonces estaba haciendo un doctorado en Ciencias Medioambientales en la Universidad de York a la vez que producía y conducía el programa de radio y podcast *Animal Voices* en Toronto. Después de lograr mi licenciatura en

1999, decidí abandonar los Estudios de la Mujer (un área que amaba con devoción), debido al antropocentrismo generalizado del área.

Luego de años de profundizar en la teoría interseccional de varios académicos inspiradores, sentí desilusión, ya que su compromiso con las políticas antiopresivas y la justicia social solo se extendían a los humanos marginados; un reflejo del panorama feminista de la época. Este vacío en sus teorías se sentía como una imitación de las tendencias opresivas y otros fracasos del feminismo blanco de Occidente. Fracasos que yo había criticado activamente junto a profesores y otros compañeros estudiantes. Afortunadamente, una beca ecofeminista me ayudó a plantear mis preocupaciones a mis mentores en los Estudios de la Mujer, quienes se mostraron en su mayoría abiertos, aunque un poco escépticos, ante mi argumento de que los animales no humanos debían ser reconocidos dentro del feminismo y que el especismo es una forma de opresión. Más allá del apoyo, no había demasiado espacio para que explorara esos temas de forma más profunda o sostenida en el tiempo. En Estudios Medioambientales, me encontré con profesores y compañeros que incluían a las vidas no humanas dentro de sus intervenciones éticas y teóricas.

Antes de comenzar, debo mencionar que solo puedo hablar de mi experiencia enseñando ECA y desarrollando esa área de estudio en *Brock University*. Existe una amplia literatura

sobre pedagogía de los ECA, algo que no existía cuando yo empecé a enseñar; por lo tanto, en gran medida, mi pedagogía surge al margen de esas percepciones. De alguna forma, me inspiraba en las experiencias previas de mis estudios, entre ellos, Estudios de la Mujer (ahora llamado Estudios de la Mujer y de Género, o simplemente Estudios de Género) en la Universidad de Manitoba y de Estudios Medioambientales en la Universidad de York. El diseño de un plan de estudios de doce semanas con una mirada interseccional de la justicia social vinculada a los animales era, básicamente, territorio desconocido. Parte de lo que hace único a los ECA, según mi punto de vista, es que los estudiantes suelen entrar al aula creyendo que durante la asignatura no se discutirán temas relacionados a raza, género, etnicidad, capacidad legal, clase social, etc. Debido a que mi enseñanza está inscrita dentro del departamento de sociología, parte de lo que busco es motivar al alumnado a extender su “imaginación sociológica” para que incluya críticas a las relaciones existentes entre humanos y animales y así demostrar la conexión que las problemáticas animales tienen con las otras materias que ya están estudiando. Gracias al plan de estudios de sociología crítica de Brock, los estudiantes suelen estar, por lo menos, familiarizados con la interseccionalidad y ciertas críticas al capitalismo. Soy afortunada, ya que normalmente no tengo que dar argumentos para probar que la opresión (humana) existe; desde esta base, puedo conectar a los animales no humanos a la comprensión existente de la justicia social.

2. Un desafío clave: el uso de material gráfico

DA: Mirar representaciones gráficas del abuso animal es una tarea dura y de gran carga emocional. Sabía que vería este tipo de material en ECA, pero de todas formas, nunca dejó de ser algo impactante y repugnante de ver. Sin embargo, considero que el malestar temporal que siento al ser testigo de las industrias de explotación animal no tiene comparación alguna con vivir y morir dentro de esa industria. De todas formas, el contenido que vi me afectó profundamente. Cambié producto de lo que vi y escuché en esas clases y si bien quiero que otros tengan momentos de epifanía e inspiración similares a los míos, entiendo que el contenido puede resultar traumático.

En algún punto, algunas imágenes comienzan a disiparse en mi mente, pero otras continúan estando muy presentes. Gallinas a las que les quitan el pico, un ternero intentando apoyar el peso sobre una pierna casi rota, un perro en un compactador de basura. Incluso ahora, mientras escribo esto, recuerdo esas imágenes y me siento afligido, exasperado, enfurecido, culpable y molesto, pero también me siento motivado. Quiero hacer lo correcto y quiero hacer todo lo posible por ayudarlos, pero creo que nunca hago lo suficiente. Dudo que alguna vez lo logre. Conocer las prácticas y estar al tanto de su ubicuidad me llena de desesperación. No sé cómo estas imágenes afectan a otras personas, si las incentiva a

hacer algo o las apaga por completo. De cualquier forma, creo que el problema yace no en las imágenes, sino en el hecho de que esas industrias existen. Por más difícil que sea lidiar con ellas por momentos, creo que, según la reacción de mis compañeros y mía, las imágenes más perturbadoras pueden llevar a un cambio mayor.

La jaula en batería virtual (*Animal Visuals*, 2009), un sitio web que ofrece una experiencia de realidad virtual de 360 grados desde el punto de vista de una gallina, me afectó profundamente. Me llevó a tener en cuenta la perspectiva de la gallina de una forma mucho más profunda de la que tenía cuando solamente leía sobre las condiciones en las que estaba. Las gallinas viven en jaulas apiladas, mugrientas y claustrofóbicas, rodeadas de compañeras de celda muertas o moribundas. Imaginarme su miedo me motiva a militar en contra de esas condiciones. Interactuar con las jaulas en batería virtuales fue una de las muchas instancias en las que ver, escuchar y, de alguna forma, empatizar con la experiencia de los animales, reforzó considerablemente mis motivos para estudiar ECA y para ser un activista por los derechos de los animales. Fue útil conocer la jaula virtual *después* de aprender sobre conciencia y etología cognitiva: los materiales de estudio profundizaron mi entendimiento de las complejas vidas sociales y emocionales de las gallinas y me dieron una mayor capacidad para pensar en la perspectiva de estos animales.

Me ayudó mucho tener a Lauren y a la asistente de cátedra como guías a lo largo de esas experiencias. Sé que muchas de esas emociones y pensamientos complicados que estaba procesando eran similares a los de mis compañeros. Por ejemplo, recuerdo ver la película *Earthlings* (Monson, 2005) en tercer año. Tuvimos una breve discusión en clase durante la cual muchos expresaron su desesperanza y desesperación por la liberación animal. Fue muy importante para mí que Lauren cambiara el rumbo de la conversación. En lugar de dejar que la clase se hundiera más en esos sentimientos negativos, ella nos habló sobre el valor de la perseverancia y que, incluso cuando tenemos todas las estadísticas en contra para cambiar el *status quo*, al menos hay que intentarlo. Más tarde esa misma semana, durante un seminario, en lugar de tener nuestra típica discusión analítica, la asistente de cátedra nos llevó afuera y nos preguntó cómo nos había hecho sentir la película. Fue muy útil analizar la película de esa forma y procesarla sin la presión de estar siendo evaluados. Algo que al parecer ayudaba mucho a mis compañeros que recién empezaban en ECA a “digerir” el material era tener un diálogo informal sobre la película y sobre cómo nos había hecho sentir en el seminario.

En cuarto año, formé parte de una presentación grupal en la que también lidiamos con el dilema de si debíamos mostrar materiales gráficos y cuál era la forma más apropiada de hacerlo. Nuestro tema era el abuso sexual de otros animales. Toda la investigación nos pareció profundamente

perturbadora. Fue difícil decidir qué incluir en la presentación, pero nos pareció que, frente a un tema de tal envergadura, lo mejor era ir con calma. Por ejemplo, en lugar de mostrar imágenes gráficas, mostramos una entrevista a un hombre que decía haber tenido sexo con un caballo, recurso que utilizamos para disparar una discusión sobre el consentimiento. Relacioné esos casos individuales de abuso sexual con la inseminación artificial sistemática de animales como, por ejemplo, las vacas lecheras. Quería hacer hincapié en la inconsistencia en la indignación de la sociedad frente a hechos de crueldad individuales, pero la frecuente falta de similar indignación ante el abuso como práctica industrial habitual.

En algunas ocasiones, como cuando trabajé en la presentación que menciono previamente, tenía que retraerme o “anestesiarme” para poder lidiar con lo que estaba aprendiendo, aunque nunca abandoné la lucha por la justicia. De manera significativa, podía lidiar mejor con el contenido gráfico en aquellos momentos en los que me mantenía activo en la comunidad porque sentía que estaba haciendo algo más para contribuir. Por el contrario, había momentos en los que a pesar de sentir que estaba haciendo todo lo físicamente posible, me parecía que mis contribuciones nunca eran suficientes. En esa misma época, estaba lidiando con problemas de salud mental, me diagnosticaron depresión, ansiedad y síndrome de estrés postraumático (producto de una combinación de factores personales). Participar del trabajo

que me apasionaba se tornó cada vez más difícil. Eso llevó a una sensación de agotamiento que duró años, lo que me hacía sentir cada vez menos capaz de ser el activista y académico que quería ser. Por suerte, recibí mucha ayuda de parte de mis amigos y de la comunidad, quienes me comprendieron y me ayudaron cuando necesitaba dejar de ser parte de la organización. Sé que retomaré el activismo cuando esté listo y también sé que existen muchas formas distintas en las que puedo contribuir sin descuidar mi salud mental.

LC: Hojear imágenes gráficas y otros contenidos es sin duda una de mis tareas más difíciles en las clases de ECA. Como mencionó Daniel, existe una clara posibilidad de traumatizar a los estudiantes al exponerlos a imágenes violentas y, si bien he descubierto que existen algunas estrategias para mitigar el efecto, estar expuesto a esas imágenes se torna inevitablemente difícil. Asimismo, es cierto que es la misma naturaleza alarmante de las imágenes lo que las hace tan efectivas, como también profundamente inquietantes. Paso mucho tiempo preocupándome acerca de mostrar ese tipo de imágenes, aunque también reconozco que tienen un poder único a la hora de modificar la conciencia. Siento que tengo mucha responsabilidad, tanto para guiar a los estudiantes a través de sus experiencias como testigos, como para no permitir que mi propia preocupación por la sensibilidad evite la inclusión de algunos contenidos gráficos en los cursos.

En mis primeros años como profesora, solía posponer la proyección de cualquier contenido gráfico en la clase, por miedo a la volatilidad y la respuesta negativa de los estudiantes, y tal vez a las evaluaciones negativas consecuentes (como no logré la titularidad hasta 2015, la preocupación por tener evaluaciones positivas era efectivamente real). Sin embargo, descubrí que en general es mucho menos efectivo esperar hasta bien entrado el ciclo lectivo. Sin algunas imágenes que ilustren los tipos de uso institucional e industrial de los animales, la teoría sobre el trato y el estado de los animales permanece severamente abstracta, más allá de cuan explícitos puedan ser los detalles de los textos. Por el contrario, mostrar imágenes gráficas al comienzo o a mitad del curso (como hago en *Animals in Cross-Cultural Perspectives*), sienta las bases de la teoría y las conversaciones al respecto.

Es imperativo plantear una advertencia: las películas e imágenes que muestro siempre se presentan con un contexto y un marco adicional, y se da una gran oportunidad para analizar y discutir los materiales. Tal vez parezca obvio, pero ha sido clave darles a los estudiantes un espacio para que reflexionen sobre los sentimientos y pensamientos dentro de un marco estructurado, donde sepan que tendrán tiempo para hacer preguntas y críticas. En otras palabras, se los motiva a participar e involucrarse en la proyección, y a que planteen preguntas sobre el contenido. Se les brinda a los alumnos esta

opción en la clase y en el seminario, y tienen la posibilidad de repensar sus respuestas y reflexionar sobre ellas en clases futuras. También acostumbro a pausar los largometrajes por la mitad para ver cómo están los alumnos. Un simple “¿Cómo están todos? ¿Alguien tiene alguna pregunta?” suele alcanzar para abrir un espacio de análisis y transmitir a los estudiantes que la película está por terminar.

Por ejemplo, después de la proyección de *Earthlings* (Monson, 2005), una de las películas más gráficas sobre el uso comercial de animales, a los estudiantes se les pidió que se preguntaran “¿Qué prácticas se utilizan aquí?”, “¿Qué tipo de argumentación se usa en esta película?”, “¿Qué falta?” “¿Las voces de quiénes faltan en la película?”, “¿Qué tipos de tomas hay y por qué?”, “¿Qué no se muestra?”, “¿Qué papel tiene la economía en perpetuar este tipo de prácticas con los animales?”. Creo que cuando este material se presenta como parte de un diálogo entre ellos y con la película, los estudiantes se ven menos inclinados a entender la proyección como una especie de “verdad”, dentro de la que están forzados a adoptar la perspectiva del narrador. Todo puede y debería estar abierto a la crítica; usar las películas como una puerta de entrada a la conversación sobre la cultura visual y el compromiso crítico con la representación es parte de la pedagogía. Las películas y las imágenes no son solo una “realidad” que debe absorber la audiencia de forma pasiva.

Yo invito a los alumnos a que reflexionen sobre la eficacia de mostrar este tipo de material. Me incluyo en la conversación al hablar abiertamente sobre mi propio conflicto con el material y la ética de mostrar este tipo de imágenes. Reflexiono sobre mi rol como profesora y comparto mi preocupación por que las personas se “apaguen” y se desmotiven. Les pregunto si sienten que las imágenes son propagandísticas o si vale la pena verlas. (¿Creerán que esas imágenes son seleccionadas específicamente para mostrar “lo peor de lo peor” o será que hablan de un procedimiento estandarizado y generalizado, consecuencia de legados de cosificación y mercantilización?). Puesto de otra forma, me ubico como un sujeto que también se ve profundamente afectado por el contenido y preocupado por la ética de la representación; utilizo eso como una oportunidad para reflexionar *junto* a la clase sobre pedagogía y la utilidad de imágenes gráficas. Les hablo sobre la experiencia de alumnos anteriores y los tipos de opiniones que he recibido y que me llevan a mostrar ese tipo de imágenes. Los invito a hablar entre ellos y conmigo sobre cómo transitar esto en el aula y a evaluar la importancia que tiene ver lo que típica e intencionalmente se esconde de la vista.

Casi unánimemente, los alumnos dicen que agradecen la oportunidad de observar algunos de los contextos en los que los animales sufren y mueren, ya que normalmente tienen una noción general de que las condiciones son “bastante malas” pero hasta que no ven las imágenes, la cruda realidad sigue

siendo un concepto abstracto. El impacto emocional de las imágenes y las películas es indiscutible. Es difícil exagerar la utilidad de esas imágenes en la pedagogía de los ECA: en general, la ausencia de ese tipo de representaciones visuales y la concentración únicamente en el texto hace que los alumnos no terminen de comprender la escala y la severidad en el uso y el tratamiento que se da a los animales. El hecho de que, por ejemplo, algunas personas se vean obligadas a entrar a la fuerza a un laboratorio para rescatar animales puede parecer algo irracional y sin sentido para quienes no han visto una imagen de una vida en una jaula o de la cara de un animal durante un experimento. Mostrar imágenes reales brinda al menos una perspectiva sobre las razones que motivan a los activistas.

Por lo tanto, más allá de las constantes turbaciones, sigo mostrando ese tipo de imágenes en mis clases; cuando no lo hago, o si espero demasiado tiempo para hacerlo, surge un retraso palpable en la comprensión que completa la conexión afectiva y empática con el material, una conexión que resulta necesaria para moverse del desprecio a la defensa. De esta forma, la ausencia de imágenes gráficas puede de hecho afectar la capacidad para trascender un nivel básico de diálogo sobre la generalizada e intensa cosificación y maltrato de los animales.

Sin la representación gráfica de animales sufriendo, se

torna casi imposible generar argumentos convincentes sobre por qué se dan esas condiciones y qué se puede hacer al respecto. Eso puede llevar al estancamiento, en el que quedamos a la deriva en una especie de perpetuo “problemas básicos respecto de los animales”. Los alumnos quedan trabados cuestionándose si de verdad existe un problema, típicamente satisfechos con el mito cultural dominante que dice que a los animales no se los trata del todo bien en algunas circunstancias, pero que tampoco debe ser tan malo, ya que existen leyes que los protegen, y que tal vez les debamos un mejor trato; pero su cosificación fundamental como recursos permanece indiscutida. Cuando se ven enfrentados a la representación gráfica de las condiciones de los animales (en particular, una representación que incluya una dimensión auditiva en la forma de un narrador humano y de voces animales), los alumnos pueden comprender con mayor facilidad la seriedad y la urgencia de estas cuestiones. Esa comprensión sirve como un importante punto de referencia para el contenido circundante del curso que intenta esclarecer la situación de los animales e intervenir en su representación material y figurada.

Aunque suelo mostrar imágenes gráficas, esas imágenes son acompañadas por representaciones no gráficas de las vidas de los animales. Mientras que películas como *Earthlings* (Monson, 2005) hacen hincapié en las imágenes violentas, en las que los animales en general están agonizando o sufriendo

de un tremendo aburrimiento y otros tipos de estados mentales angustiantes, también incluyen algunas imágenes de animales experimentando placer y alegría. Esas imágenes pueden generar un rescate emocional y, a la vez, versiones más ricas de las subjetividades animales que ayudan a subrayar por qué el abuso animal es tan desgarrador. De hecho, películas como *Maximum Tolerated Dose* (Orzechowski, 2012) alternan entre tomas duras y tomas menos intensas. Estas últimas conforman solo una pequeña parte del contenido: en este caso, el director, Karol Orzechowski (quien colaboró conmigo en el pasado en el programa de radio *Animal Voices*), buscó representar conscientemente nuestra creencia compartida de que las historias de animales, tanto dentro y fuera del abuso institucional, ayudan a hacer más fuertes los argumentos a favor de la liberación animal. Ser testigo de un potencial más completo de sus vidas, un potencial que es tan reducido y degradado por el uso industrial, y escuchar historias individuales ayuda a separar a los animales de las cifras desconcertantes y ampliamente anónimas.

Agregar una narrativa a los animales, en un intento por contar historias sobre sus vidas, puede inspirar en gran medida una respuesta empática. Es aquí donde mi inclinación como académica en las ciencias sociales es más evidente, ya que la teoría en mis clases incluye narrativas sobre animales individuales a través de la etología cognitiva, pero aún no he hecho uso de ficción para inspirar empatía y profundizar

nuestra comprensión. Películas como *Peaceable Kingdom: The Journey Home* (Stein, 2009) o *The Emotional World of Farm Animals* (Moussaieff Masson et al., 2004) y libros como *The Pig Who Sang to the Moon: The emotional World of Farm Animals* (Moussaieff Masson, 2003) y *The Emotional Lives of Animals* (Bekoff, 2007) comparten anécdotas sobre animales basadas en hechos e individuos reales; el uso de la ficción en la enseñanza es algo que aún no he explorado.

3. ECA e interseccionalidad

DA: La primera vez que escuché hablar sobre la interseccionalidad fue en las clases de ECA de Lauren. Creo que es clave que los ECA tengan un enfoque interseccional. Ello brinda una imagen más completa de la justicia social. En ECA tuve muchas oportunidades para reflexionar sobre cómo me beneficio injustamente de mis privilegios de hombre blanco neurotípico y “físicamente capaz”. Al explorar los paralelos que existen entre algunas experiencias humanas y no humanas a través de la opresión sistemática, me fue más fácil empatizar con las perspectivas marginalizadas y teorizar de forma más holística, algo que me ayudó a convertirme en mejor persona y activista.

Un recurso útil que Lauren compartió al comienzo de sus clases fue el video de Jay Smooth (2011) *How I learned to stop*

worrying and love discussing race. El video es un reflejo de las experiencias de Smooth educando sobre antirracismo. Muestra que el trabajo de señalar el racismo dentro de nosotros mismos y de otros es siempre, necesariamente, un proceso incompleto, siempre es un trabajo en elaboración. Eso tuvo un gran impacto en mí, porque participo de movimientos por la justicia social con las mejores intenciones, y Smooth muestra cómo la tarea de mantener una perspectiva interseccional es algo que no acaba nunca. De todas formas, al igual que muchas otras personas, siempre estoy intentando ver cómo desaprender y dismantelar varias jerarquías con las que vivimos en la sociedad y en las que hemos sido adoctrinados. Sin embargo, como humano imperfecto, a veces es difícil saber qué hacer o decir en todas las situaciones, sobre todo cuando aprendo sobre luchas que me son ajenas (¡incluso al escribir este capítulo dudo sobre mis palabras, ya que no quiero dar una impresión errónea sobre mi persona o decir algo hiriente sin querer!).

De forma similar, en el contexto de una clase de ECA, el video de Jay Smooth ayudó a enseñar a los alumnos que está bien hacer preguntas o decir accidentalmente algo ignorante sobre la explotación animal, ya que ello es parte del proceso de aprendizaje. Como vegano, puedo llegar a sentirme ofendido por lo que otros digan sobre los animales en estas clases. Pero el video me ha ayudado a ser más paciente cuando surgen ese tipo de comentarios y a reconsiderar formas de confrontar

argumentos defensivos “típicos de omnívoros”.

Cuando cursé *Animals and Human Societies* con Lauren, la asignatura introductoria de ECA, una gran parte del curso estaba dedicado a explorar las intersecciones entre la opresión de animales no humanos y la opresión humana, es decir, en forma de sexismo, racismo, colonialismo y capitalismo. El primer tema que exploramos fue la teoría de Adams (1996) sobre cosificación-fragmentación-consumo. Como por ese entonces yo era vegetariano, me fue fácil entender la cosificación, fragmentación y consumo de animales no humanos, ya que el proceso dispara memorias sobre el consumo gráfico que fueron mi primera influencia para ser vegetariano. Sin embargo, como joven universitario, nacido hombre y atraído sexualmente hacia las mujeres, nunca había pensado en cómo las mujeres son oprimidas también por el proceso de cosificación, fragmentación y consumo, ni cómo yo estaba perpetuando eso en mi propia vida. Aunque me identifico como feminista desde que conozco la palabra, aún estaba luchando con cómo poner en práctica mi conocimiento sobre feminismo en mis elecciones, acciones y comportamiento. Aprender sobre especismo dentro de un marco interseccional me ayudó a comprender mejor el sexismo.

Sin embargo, creo que comencé a entender realmente la interseccionalidad la semana siguiente, cuando leímos un

capítulo del libro *Sistah vegan: Black female vegans speak on food, identity, health and society* (2010), de Amie Breeze Harper. Aprendí sobre compañías que no explotan directamente a los animales por dinero, sino que están involucradas en violaciones de los derechos humanos, entre los que se incluyen la esclavitud o el asesinato de activistas, y que los afectados son en su mayoría personas de color. Me enfureció enterarme de estas injusticias y eso me hizo pensar en lo inconsistente que es para mí boicotear a McDonald's por asesinar vacas, pollos y peces, pero no a Coca-Cola por asesinar humanos. Creo que fue en ese momento que me di cuenta de lo que significaba ser un activista “de una sola causa”, y que ese no era el tipo de activista que quería ser yo. Comencé a estudiar ECA en Brock University porque, en ese entonces, estaba enfocado en seguir mi pasión por los derechos y la liberación de los animales. Pero si quería tener una ética consistente, debía pelear por los derechos y la libertad de los humanos, tanto como de los animales no humanos.

Durante mi curso de cuarto año en *Animals and the Law* pasamos un tiempo en la clase de Lauren, de estilo seminario, discutiendo un tema actual que había creado cierta tensión, ya que unos activistas por los derechos humanos se estaban manifestando en contra de la caza de unos ciervos por parte de una comunidad indígena local. En ese momento, tuve que reflexionar sobre la complejidad de la situación en el contexto del colonialismo y, si bien la muerte de los ciervos me

entristece, me pareció inaceptable apoyar a los activistas que intentaban imponer un poder colonialista y quitarles derechos de tratados a las comunidades iroquesas locales. Y aunque la presión de mis amigos me llevaba en ambas direcciones, era necesario analizarlo desde una perspectiva más amplia. Quiero ayudar a los animales todo lo que sea posible, pero es imposible participar de todas las campañas. Por lo tanto, es importante escoger conscientemente qué campañas apoyar y en cuáles participar. Por ejemplo, prefiero trabajar con los activistas de la Columbia Británica, que trabajan junto a comunidades indígenas para proteger a los osos pardos de los cazadores de trofeos, que apoyar a los activistas que protestan contra una caza indígena tradicional. No quiero estar asociado a personas u organizaciones que utilizan divisiones raciales o imperialismo cultural en sus tácticas.

Aprender sobre racismo y colonialismo como descendiente de colonos blancos requiere de humildad, de un compromiso con escuchar y mostrar apoyo y de una apertura para cambiar lo que sea necesario, como, por ejemplo, reconocer el privilegio masculino, etc. Como resultado de estas situaciones y de la discusión en clase, me di cuenta de que necesitaba descubrir cómo solidarizarme y ser cómplice de los activistas por las Naciones Originarias de Canadá. Así que investigué un poco por mi cuenta y asistí a importantes charlas y paneles para aprender más sobre el tema, también fui a manifestaciones de *Idle No More* y *Justice for Missing and*

Murdered Indigenous Women. Es un compromiso con la justicia para otros humanos que incluyo dentro de mi ética vegana.

La interseccionalidad fue una parte clave en mi crecimiento personal. Como estudiante de sociología (y especialmente en mis clases de ECA), estaba desarrollando mi perspectiva ética a la vez que aprendía sobre racismo, sexismo, especismo y una enorme variedad de otras formas de opresión sistemática e institucionalizada. Como una persona *queer*/bisexual, viví la marginalización y la persecución a lo largo de mi vida, y no quiero que nadie más sufra de esa forma. Sin embargo, también estaba transitando el proceso de entender que una persona puede verse privilegiada en un aspecto y marginalizada en otro, así que se tornó importante aprender la forma de evitar decir o hacer algo que pueda herir a otros. Mi privilegio sobre otros, tanto humanos como animales, me fue puesto en evidencia al estudiar la dominación humana de animales no humanos en las clases de Lauren.

LC: La interseccionalidad ha estado en el centro de mi pedagogía desde que empecé a dar clases a tiempo completo en 2009. También es el principio motivador de mi activismo y de mi vida como académica desde que comencé a enfocarme en cuestiones de animales no humanos. Por ende, mi objetivo principal ha sido generar un diálogo que vincule a las cuestiones animales con otras problemáticas de justicia social y reflexionar sobre cómo las cuestiones de opresión y

dominación se intersectan y se refuerzan mutuamente. De hecho, esa había sido la misión del programa de radio *Animal Voices* antes de que yo me uniera en 2001. La interseccionalidad tiene un gran peso en mi plan de estudios y se ajusta a la orientación general del departamento de sociología de Brock. En vistas de esta sinergia, puedo contribuir a conversaciones existentes entre los alumnos en cuanto a cuestiones sociales, incorporando teorías animales y antiespecistas. Habiendo dicho eso, a veces a los alumnos les cuesta generar relaciones entre la opresión de animales humanos y no humanos. Si bien eso no es sorprendente dado el antropocentrismo y el especismo de la cultura dominante occidental y la dificultad general de enseñar ese tipo de material, también se torna de alguna forma complicado por el hecho de que las cuestiones animales suelen quedar excluidas del plan de estudios en otras clases de sociología.

Además, a veces se les enseña a los alumnos perspectivas explícitamente antropocentristas como, por ejemplo, que los humanos son los únicos animales culturales y que nuestra capacidad cultural nos separa (y nos pone por encima) de otros animales. Este es un punto de vista que resulta antiético según mis clases, particularmente relacionado a los contenidos de *Animals in Cross-Cultural Perspectives* y *Animals and Human Societies*. Si bien, tal vez, no es extraño que exista cierta tensión entre cursos y profesores, esa dinámica se ve cuando los estudiantes toman clases de ECA y, al mismo

tiempo, aprenden información contraria en otro lado. En general, los estudiantes parecen poder conciliar estas supuestas paradojas. Otras veces, la reinscripción y el refuerzo del antropocentrismo, cuando no del especismo, me puede resultar difícil como educadora, ya que las cuestiones animales en ocasiones son vistas como algo totalmente independiente de la sociología crítica que aprenden los estudiantes en otras clases.

Las cuestiones culturales también tienen un gran peso en otros aspectos de mi enseñanza, algo que Daniel señaló antes en torno a las relaciones entre indígenas y colonos. La inclusión de perspectivas poscoloniales y descoloniales es algo fundamental en mi forma de enseñar. Estas perspectivas crean dos importantes intervenciones: primero, incluyo el pensamiento indígena anticolonial y descolonizador, para seguir con la construcción de los ECA como un campo completamente de “vanguardia”, ya que los enfoques no jerárquicos sobre las relaciones entre humanos y animales no son exclusivos de quienes trabajan en esta área. Segundo, como bien argumenta Billy-Ray Belcourt (2015), la dedicación de los ECA exclusivamente a la interseccionalidad no ha logrado luchar adecuadamente contra el colonialismo. No se puede sencillamente agregar el colonialismo como una dinámica más dentro de un enfoque interseccional; el campo de estudio debe reconocer los contextos coloniales de mayor magnitud que conforman las prácticas industriales con

animales y otras formas de opresión. Las problemáticas sobre las relaciones entre indígenas y colonos (blancos) en América del Norte y su choque con la “problemática animal”, por ejemplo, no están globalmente incluidas en muchos de los enfoques que actualmente se presentan en los ECA.

4. Centralizando voces animales humanas y no humanas marginadas

DA: Lauren y yo condujimos *Animal Voices*, un programa que busca centralizar las perspectivas de animales no humanos y humanos marginados. Ella sin duda llevó ese enfoque también al aula y yo intenté incluirlo en mi aprendizaje y mi divulgación de la información. Distintas perspectivas de individuos marginados nos enriquecen con reflexiones que el mensaje dominante ha pasado por alto o ha excluido. Los animales no humanos mismos ofrecen otro lado de la historia que no suele visibilizarse más allá de los ECA o de la defensa de los derechos de los animales. Los animales no humanos se comunican en lenguajes igual de válidos para ellos como lo es el lenguaje humano para nosotros. Si vamos a realizar un estudio crítico de los animales, creo que debemos tomar en cuenta esas voces e intentar interpretarlas de forma genuina y reflexionar sobre lo que se dice.

En relación a lo que sabía sobre derechos de los

animales y movimientos de liberación animal antes de ir a la universidad, las clases de Lauren me ayudaron a darle una mayor profundidad, en gran medida porque ella se preocupaba por incluir voces marginadas. Siempre me pareció que las teorías basadas en experiencias reales eran muy convincentes y que es más fácil empatizar cuando los autores comparten sus propias historias en relación a un tema. El artículo “Indigenous veganism: Feminist Natives do eat tofu”, de Margaret Robinson (2010), fue una lectura que me quedó grabada. Me gustó cómo unió el veganismo con su pasado Mi’kmaq y reinterpreto las leyendas a través de un enfoque vegano. Es un artículo excelente y que llama a la reflexión, además de servir como un recurso útil para construir relaciones entre los activistas por los derechos de los indígenas y los activistas por los animales.

Creo que no necesariamente me habría cruzado con el artículo de Robinson dentro de mis círculos de lucha por los derechos de los animales fuera de las clases de ECA de Lauren. Los autores, sitios web y grupos más conocidos suelen tener mucha información sobre las industrias que explotan y asesinan a los animales por dinero, pero rara vez incluyen perspectivas humanas marginalizadas, ni están abiertos a criticar el movimiento en sí. El artículo “Racism and the Animal Rights Movement” de Hamanaka y Basile (2005) llamó mi atención a una de esas críticas. En mis años de activismo he visto algunas tensiones y divisiones, tanto entre activistas por los animales, como entre distintos movimientos por los

derechos. Los movimientos son imperfectos, pero creo que estar conscientes de esas fallas nos da una oportunidad para mejorar.

He conocido individuos que generalizan y dicen palabras de odio sobre un grupo según su práctica cultural en relación a los animales. Recordando a activistas y académicos como Robinson, he discutido acerca de que existen veganos y activistas de todos los países y culturas y que los blancos seguramente encabezan la lista de horribles prácticas en animales (culturales o de otra índole) a gran escala. Es más, es inaceptable y racista estereotipar y odiar a un grupo, cualquiera sea el motivo. Parece que a veces algunas personas creen que pelear por los derechos de los animales los exenta de tener que educarse sobre derechos humanos y las luchas por la liberación. Sin embargo espero que echando un poco de luz sobre perspectivas más marginalizadas, entre ellas las críticas del movimiento mismo, esos individuos pongan más empeño en hacer que sus esfuerzos sean activamente más interseccionales.

Las voces animales estaban presentes con frecuencia en clase, pero tres momentos claves sobresalieron y me ayudaron a reexaminar preconceptos en relación a estas. Unas de las primeras lecciones, sobre placer animal, llegaron en un artículo de Jonathan Balcombe (2009). El autor hace referencia a la Navaja de Ockham (teoría según la que, en igualdad de

condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable) con respecto a la enorme cantidad de pruebas anecdóticas que confirman la consciencia animal no humana. Antes de leer ese artículo, yo ya estaba convencido del peso que tiene la minimización del sufrimiento, pero tal vez todavía quedaban resabios de la ideología dominante acerca de que el conocimiento no humano es “inferior” al del humano, en lugar de simplemente ser “diferente”. Aun así, esa es una suposición especista acerca de una capacidad abstracta y difícil de medir. Dicha lectura me llevó a pensar acerca de las decisiones que toma cada uno de los animales y por qué lo hace. Me recordó que, como dice la frase, “cada uno es protagonista de su propia vida”, y que eso no solo aplica a los humanos.

Un elemento de los ECA que me pareció fascinante es la comunicación interespecífica. En una de las clases, vimos la película *Koko: A Talking Gorilla* (1978), en el que se ve un grupo de simios no humanos que aprendieron a comunicarse a través del canto. Me impresionó particularmente cómo utilizaban palabras compuestas para describir cosas para las que todavía no conocían un signo (por ejemplo: “dedo + brazaletes” para decir “anillo”) y cómo Koko expresaba su congoja tras de la muerte de su compañero felino. El estudio hace hincapié sobre algunos de los potenciales impactos de la comunicación interespecífica y, posiblemente, nos haya proporcionado la representación más cercana de algunos de los pensamientos internos de los no humanos expresados por ellos mismos. En

una discusión posterior en la clase, notamos que, si bien lo anterior prueba que algunas nociones antropocéntricas son extraordinarias, el que los investigadores necesitaran una vara humana para medir y reconocer la capacidad de generar lenguaje de los seres no humanos resultó problemático (y algunos críticos siguen sin reconocer la existencia de dicha habilidad). De cualquier forma, ese momento sirvió como recordatorio de la existencia de la subjetividad animal, incluso cuando los animales humanos no la reconocen o no la comprenden.

Tiempo después, estudiamos la investigación de Barbara Smuts (2006), que registra su comunicación con sus perros. Ella es capaz de conectar mejor con ellos al intentar escucharlos y entender lo que quieren decir desde *su propia* perspectiva (ya sea que el mensaje es “me haces sentir incómodo” o “me importas”) y alterar su comportamiento en consecuencia, en lugar de entrenarlos para que obedezcan sus órdenes. Su investigación contribuyó a cambiar la forma en la que yo hablo *con* y *sobre* los animales. Intento ponerme en su lugar en vez de dar por sentado que mi método de comunicación estándar es mejor. Centralizar las voces animales nos da la oportunidad de escuchar lo que intentan decirnos y de pensar en los animales no humanos de manera instruida y empática, desde el punto de vista del animal no humano (aunque resulta imposible comprenderlo en su totalidad). Y eso ha sido un aprendizaje crucial durante el

tiempo que estudié ECA.

LC: Gran parte de mi investigación y de mi activismo en los últimos dieciséis años se ha enfocado en problemáticas de subjetividades marginadas, o lo que Foucault llama “conocimientos subyugados”. En parte, esa profunda preocupación se relaciona con mis inicios en la academia a través de los Estudios de la Mujer en los años noventa. Aunque en el centro de la identidad política, el movimiento de mujeres fue llamado a dar explicaciones por varias exclusiones de la segunda ola del feminismo. La interseccionalidad era un principio rector detrás de la teoría que yo estaba estudiando, tanto como desafío al creciente canon feminista, como como un refuerzo de este. La máxima “todas las opresiones están relacionadas” fue lo más parecido a un mantra que encontré en mis estudios universitarios. Y, en relación a ello, la preocupación por la apropiación de las voces ajenas en los debates crecía cada vez más: la violencia de representar al Otro, de hablar del Otro, caló fuerte en el panorama político.

Junto con la máxima “todas las opresiones están relacionadas”, también aprendí sobre pedagogía crítica durante mi licenciatura, algo que fue crucial en mi desarrollo inicial como activista y futura educadora. Los profesores argumentaban (y demostraban) que su plan de estudio y sus métodos se basaban en compromisos políticos y filosóficos liberadores: lo que aprendíamos en clase y cómo lo

aprendíamos eran importantes preguntas políticas que debían ser expresadas como parte del trabajo interseccional del feminismo. Continué tomando clases sobre educación y recibí la guía de profesores cuyo trabajo estaba relacionado con la pedagogía crítica. Sus enseñanzas y teorías estructuraron en gran medida mis últimos ocho años en materia de diseño de clases, prácticas en el aula y publicaciones. Arrastré el feminismo interseccional y la pedagogía crítica a toda mi obra y a mi trabajo como conductora y productora del programa *Animal Voices*; que, desde 1996, intenta intervenir en los movimientos por los derechos de los animales y poner el foco en las voces de aquellos marginados para el público en general, pero también, específicamente, dentro del activismo.

Durante los primeros años de mi trabajo como profesora a tiempo completo (2009-2011), la estructura de mis clases imitó la misma trayectoria que había recorrido con el programa de radio: quería centralizar las voces humanas marginadas, particularmente en torno a la raza, el género y la clase, y priorizar la teoría que puso contra la pared al racismo, al sexismo y a varias otras formas de opresión, sobre todo en relación a la “cuestión animal” (es decir, en relación a nuestras responsabilidades éticas y políticas para con otros animales). Hubo otros precedentes de cómo hacer este trabajo y algunos ejemplos de mi propia experiencia viendo cómo lo hacían otros, ya que mis estudios no eran, por supuesto, específicamente de ECA ni tenían ninguna especialización

particular en ECA. Si bien John Sorenson había estado enseñando ECA antes de que me contrataran en 2009, existían unos pocos ejemplos sobre cómo enseñar esto y pocas indicaciones sobre cómo respondería el alumnado.

Una de mis mentoras en mis estudios de maestría y luego de doctorado en *Environmental Studies* me había advertido que enseñar cuestiones animales probablemente instigaría reacciones volátiles, ya que ella misma había notado que los alumnos reaccionaban de forma muy emocional a esos temas. Los ECA están orientados explícitamente hacia la interseccionalidad y, si bien tenía una idea de cómo incorporar las voces marginadas ya que había pasado años buscando autores y activistas para el programa de radio y yo misma había estado involucrada en política interseccional, volví a cometer el mismo error que cuando conducía el programa. El plan de estudios que había diseñado suponía que las “voces” marginadas que debían ser incluidas eran las humanas, mientras que nunca me cuestioné cómo incorporar las voces animales más allá de representar su sufrimiento. Las representaciones de animales en clase surgían a través de películas o lecturas que contaban poco sobre los animales en sí, más allá de su explotación en contextos institucionales o industriales (con algunas excepciones).

El primer año que dicté *Animals in Cross-Cultural Perspectives* fue una fase bisagra en mi forma de enseñar, ya

que descubrí las “guerras culturales” (Laland y Galef, 2009). El curso ya estaba incluido en el calendario académico de sociología, pero nunca antes había sido ofrecido. A través de la investigación que hice para el curso, noté cómo mi comprensión antropocéntrica de la cultura se veía cuestionada a medida que examinaba cuidadosamente obras sobre la existencia de la cultura animal. Dada la larga negación de la cultura animal por parte de las ciencias sociales, gran parte de la investigación sobre culturas animales surgía de las ciencias naturales, el campo típico de los estudios animales. Luego de mi propia exposición catalítica a esa información, dividí el curso en dos partes: la primera lidiaba con las “guerras culturales” animales y las pruebas de la existencia de las emociones, sociabilidad y culturalidad de los animales; la segunda se enfocaba en qué podrían esperar los alumnos de ese curso, es decir, la comprensión cultural humana de los animales y las prácticas animales en diversas culturas.

Aunque tuve suerte en mi introducción a la etología cognitiva en *Environmental Studies*, en especial en estudios dirigidos con las doctoras Leesa Fawcett y Constance Russell (excelsas académicas canadienses de estudios humanos-animales), enseñar *Animals in Cross-Cultural Perspectives*, además de estar haciendo mi disertación (la estaba terminando en esa época), logró que tuviera un compromiso más sostenido con el área de estudios. Me pareció estremecedor e increíble a la vez cómo las emociones,

sociabilidad y culturalidad de los animales no humanos habían estado presentes, aunque de una forma sorprendentemente periférica en mi obra, y dentro de los movimientos por los derechos de los animales mayormente. Inicialmente, no fue claro qué relevancia podía tener la etología cognitiva en la teoría y el activismo interseccional, un tema que mantuve como central en mi enseñanza.

Sin embargo, fue a través de la etología cognitiva, sobre todo a través de aquella basada en el trabajo de campo, que los animales parecían estar más presentes y tener más “voz”. Esa cuestión de la voz, que antes había dado forma a mis estudios y a mi activismo, giraba también en torno a las voces de los otros, de los humanos marginados. Con frecuencia parecía evidente que las voces animales en el movimiento por los derechos de los animales y los estudios relacionados fueran voces de dolor y sufrimiento (o victimización) y eso tuvo mucha incidencia en el trabajo interseccional realizado por académicos de los ECA, quienes se esforzaban por poner en primer plano la explotación animal, en particular dentro del capitalismo y en relación a otras formas de opresión. Sin embargo, *Animals in Cross-Cultural Perspectives* parece tocar una fibra más profunda en los estudiantes y con frecuencia los motiva a convertirse en activistas.

Ese curso, del cual seis de sus doce semanas de duración están dedicadas a etología cognitiva (y trata temas

como dialectos de ballenas, amistades entre cerdos, razonamiento de perros y otros aspectos de las vidas interiores y subjetivas de los animales), no está basado explícitamente en investigar solo sobre la explotación y el sufrimiento. La primera mitad del curso incluye varios artículos sobre culturas animales, además de *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow and Empathy – and Why They Matter* (2007), de Marc Bekoff, un texto extremadamente efectivo para generar empatía hacia los animales no humanos. En los últimos ocho años dictando ECA, para desarrollar la estructura narrativa de ese curso, intento explorar en profundidad las ricas experiencias subjetivas de los animales al margen del sufrimiento o el temor y trato de que las semanas siguientes, que tratan de forma más directa la opresión, sean mucho más significativas.

Y si bien puede no resultar inmediatamente evidente por qué explorar las subjetividades animales al margen del sufrimiento podría fortalecer un argumento futuro acerca del sufrimiento (el que parece ser el núcleo de los movimientos por los derechos animales y los estudios relacionados) creo que esta metodología es mucho más efectiva que otras. De hecho, después de ocho años como profesora de ECA a tiempo completo, mi conclusión pedagógica central es que esta perspectiva tiene una base mucho más convincente frente a la movilización contra la explotación animal, que el método enfocado en dolor y sufrimiento que había utilizado antes.

Como discuto en mi disertación, y en la consecuente publicación *The Ventriloquist's Burden: Animal Advocacy and the Problem of Speaking for Others* (2016), esa orientación resuena profundamente con otros movimientos de justicia social, que resisten de forma constante la reducción y homogeneización de las personas oprimidas a víctimas sufrientes. El constante énfasis en la acción y la resistencia suele ser parte de un desafío a la opresión, como un esfuerzo por describir con más exactitud las experiencias e identidades de aquellos que suelen ser representados por otros ajenos a sus comunidades.

5. Planes futuros

DA: Como mencioné previamente en este capítulo, hubo momentos durante mi paso por los ECA en el que el estado actual del mundo me hacía sentir desesperanzado. Sin embargo, esos momentos eran compensados y contrarrestados por muchos momentos de esperanza. Al estudiar ECA en Brock, no solo descubrí un grupo de sociología que exploraba temas que me apasionaban desde pequeño, sino que también descubrí una comunidad de personas que compartía los mismos intereses. De igual forma, los artículos, libros y películas que analizamos en clases me mostraron ideas y esfuerzos enfocados en avanzar en la liberación animal. Esos materiales me parecieron enormemente inspiradores, al igual que aquellos relacionados al ALF y los santuarios de animales.

Como contrapunto de las imágenes traumáticas que veíamos en clase, tanto yo como otros estudiantes necesitábamos ver imágenes positivas para mantener nuestro optimismo para crear un futuro mejor; esas imágenes nos recordaban que los animales no humanos no son “seres intrínsecamente sufrientes”. Me da esperanzas ver animales siendo rescatados del abuso y que viven en un santuario o en un cálido hogar, o incluso que son regresados a su hábitat natural. En *Animals in Cross-Cultural Perspectives*, vimos *The Emotional World of Farm Animals* (Moussaieff Masson et al., 2004), que incluye escenas de santuarios animales. Nunca había visto u oído hablar de esos santuarios hasta ese momento, por lo que no me había percatado de que, en un mundo repleto de granjas de cría intensiva de animales, existen lugares donde los animales pueden vivir sus vidas de forma plena, satisfacer sus necesidades y deseos naturales y ser tratados con amor en lugar de crueldad. La yuxtaposición de esos conocimientos sin duda mantuvo viva mi esperanza. Fue muy importante saber que es posible tener un mundo distinto, donde los animales domesticados, por ejemplo, puedan vivir en santuarios en lugar de granjas. Luego de graduarme, fui voluntario en un santuario y esa fue una de las experiencias más gratificantes que tuve en mi vida.

Al haberme criado vegetariano, sentía de alguna forma que quería seguir los ideales de los derechos de los animales, pero no contaba con las bases para desarrollar esa creencia. La

primera vez que estudiamos específicamente el concepto de *liberación animal* en la clase de Lauren, todo cambió. Nunca había escuchado hablar del ALF, así que cuando aprendí sus reglas generales y vi imágenes de liberaciones en la película *Behind the Mask* (Keith, 2006) pensé (y aún pienso) que esas personas estaban llevando a cabo algunas de las acciones más valientes, desinteresadas e importantes que un activista por los derechos de los animales podría hacer. Recuerdo una charla en la que debatimos si las acciones del ALF valían el potencial riesgo, sobre todo dado su impacto relativamente pequeño en la enorme escala de las industrias: yo dije que para esos animales, su vida y su libertad es importante y eso es algo que, en mi opinión, significa que liberar incluso a un individuo vale la pena el riesgo.

Me da esperanza saber que aun cuando no puedo participar personalmente de esas acciones, alguien más lo está haciendo. Siempre me sentí muy inspirado por las palabras de Martin Luther King Jr., quien, en su Carta desde la Prisión de Birmingham, dijo: “uno tiene la responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas” (King, 1963). Esa frase sigue siendo muy importante para mí, aunque dudo en compartirlo ya que esto puede ser considerado apropiación, dado que creo que probablemente él se refería específicamente a la injusticia racial. De cualquier forma, aunque se trate de cualquier grupo oprimido, me da esperanza saber que hay gente haciendo cosas basándose en una ética consistente, en lugar de ceder

ante leyes injustas que protegen industrias que explotan y matan animales.

Después de años de sentirme solo con mis ideales, algo que renovó mi esperanza fue llegar a Brock y conocer a otros que compartían mi pasión por la justicia social y por la defensa de los derechos de los animales. Contribuir a una comunidad con otros estudiantes en la que compartíamos conocimientos, me ayudó. Disfruté mucho nuestros grupos de estudio porque veía de primera mano cómo mis compañeros desarrollaban su comprensión de los contenidos de ECA. Me llenó de orgullo cuando me dijeron que habían aprobado un examen con 10 porque habíamos repasado los contenidos juntos. Me gustó mucho saber que mi conocimiento de los movimientos por la liberación y los derechos de los animales (adquiridos en clase, en *Animal Voices* y gracias a mi activismo) no solo los ayudaba a tener éxito académico, sino que también contribuía con su camino hacia el veganismo y el activismo.

La existencia misma de los ECA me da esperanza. Sin saber demasiado *a priori* de lo que significaría una especialización en ECA, crucé el país para embarcarme en el proyecto, porque sentí que sería la mejor forma de cumplir mi sueño de ayudar a los animales. No solo aprendí sobre los movimientos de derechos y liberación de los animales, también pude encontrar la puerta de entrada para la defensa de esos ideales. Me sentí empoderado en esos ideales éticos que por

años había percibido de forma intuitiva, y que ahora están sustentados por la extensa investigación de fuentes académicas arbitradas y una enorme cantidad de pruebas que siguen aumentando. Planeo seguir estudiando ECA por el resto de mi vida y seguir construyendo sobre la base de mi educación universitaria. Más allá de los desafíos, cuando pienso en las innumerables formas en las que el conocimiento en este campo crecerá y cambiará el futuro, siento esperanza.

LC: Además del desafío de mostrar imágenes gráficas, algo que hemos discutido previamente en este capítulo, uno de los mayores retos es determinar cuándo y con cuánta profundidad tratar cada tema. En parte, el problema está relacionado con el momento en que se presentan ciertas ideas y cuál es la mejor forma de encararlas. Algunas veces hubo demasiado énfasis en lo teórico y en hechos abstractos, en lugar de centrarse en la narrativa individual y el trabajo afectivo que motiva a los alumnos a conectar con el material y dedicarse de forma más directa.

Por ejemplo, en mi curso *Sociology of Eco-Terrorism*, desarrollé una conversación sobre ecoterrorismo al pasar las primeras tres semanas de clase discutiendo por qué los discursos sobre terrorismo tienen carácter racial y afectan de forma desproporcionada a comunidades de personas de color y pueblos indígenas en Canadá y los Estados Unidos. Estudiamos obras que analizan la relación histórica entre la

islamofobia y los discursos sobre terrorismo dentro de un debate mayor sobre crímenes de Estado, crímenes perpetrados por el Estado, ante los cuales este recibe inmunidad legal. Eso llevó nuestra atención hacia la importancia política del término “terrorismo”, aplicada a “otros” humanos, pero que el Estado se niega a utilizar sobre sí mismo. Estos temas se ven aún más complejizados por el hecho de que ciertas clases de ECA pueden contar con una mezcla de estudiantes que jamás tuvieron contacto con este tipo de material y otros que ya tuvieron cursado ECA anteriormente, ya sea en sociología u otras áreas en Brock. Esa combinación de estudiantes habilita la posibilidad de una charla dinámica, aunque también puede significar un problema a la hora de encontrar un lenguaje común para hablar sobre la cuestión animal.

Antes de continuar, es clave volver a señalar que dicto ECA dentro del contexto de un departamento orientado en torno a la justicia social. Esto me permite esencialmente construir sobre una cierta base de conocimiento sobre opresión y desigualdad. Si bien el único requisito para anotarse en mis cursos de ECA es haber cursado Introducción a la Sociología, mis estudiantes suelen haber cursado otras materias de sociología y, por lo tanto, cuestiones como la marginalización o la dominación no les son totalmente desconocidos, aunque esos temas suelen darse dentro de un marco antropocentrista. Debido a que el departamento está lleno de académicos progresistas que investigan y enseñan

temas como economía política y laborismo, teoría crítica racial, teoría poscolonial y teoría feminista, esta amplia base teórica moldea radicalmente la forma en que enseño ECA. Si ese no fuera mi contexto general, mi argumento de que los ECA funcionan como un enfoque interseccional en las relaciones entre humanos y animales sería mucho menos significativo y palpable.

A medida que escribía este capítulo, en el que he discutido estrategias de clase y otras técnicas pedagógicas, me sorprendí a mí misma al señalarle a un amigo que la base de mis cursos más exitosos es la relación, más específicamente el diálogo, con la clase y la conexión individual con los estudiantes. Esas son parte de un rasgo intangible de la enseñanza, un rasgo difícil de sintetizar en un capítulo como este. Si bien me parece útil resumir algunos de los aspectos más discernibles de mi pedagogía de los ECA, lo que me falta (y lo que probablemente haya sido lo más importante para mí) es forjar relaciones individuales y generar la idea en mis alumnos de que estamos atravesando esto juntos.

Parecerá muy obvio mencionar esto, pero este énfasis en la relación tal vez sea más importante en cursos en los que los estudiantes sientan emociones más fuertes, incluso muy intensas, en relación a ellos mismos y a otros. Es muy común que las discusiones sobre animales se vivan a un nivel identitario. Si bien hay quienes creen que los alumnos deberían

convivir con el malestar de ser cómplices de industrias e instituciones que lastiman animales (como una forma de pedagogía y crecimiento personal), yo cuestiono que esa postura sea útil a la hora de tener un compromiso a largo plazo con las consignas antiopresivas centrales para los ECA.

Es importante llevar a los alumnos a cuestionarse a sí mismos y a la normalización a gran escala de varias formas de explotación (formas que están basadas en privilegios que muchos de ellos poseen), aunque no al punto de que se autocastiguen. Si ellos interpretan los materiales y la pedagogía de los ECA como un juicio al sentido básico de identidad, como si fueran malas personas, casi inevitablemente se perderá la relevancia pedagógica en la reactividad y/o en la crisis identitaria. Creo que, sin el compromiso por fomentar una actitud positiva, toda la cuidadosa atención a los análisis interseccionales, el variado mapeo de etología cognitiva, la delicada navegación de los materiales gráficos, entre otra amplia variedad de objetivos de las clases de ECA, los resultados no serían tan exitosos. Principalmente escojo materiales que ofrezcan un análisis de las desigualdades estructurales y de las formas sistémicas de opresión, y los combino con aquellas historias personales individuales sobre experiencias directas de violencia y supervivencia.

Por definición, se supone que los ECA deben generar una mirada crítica sobre varias instituciones y formas de ser

que están ampliamente naturalizadas. Por supuesto que existe una dimensión filosófica en los ECA, sin embargo estas ideas también proponen, indefectiblemente, una cualidad práctica lidiando con las supuestas rutinas mundanas de la vida, como qué comer o qué vestir. En ese sentido, cuando doy clases les estoy pidiendo a mis alumnos que se sientan incómodos y que cuestionen una serie de comportamientos y epistemologías que están muy arraigadas en sus vidas cotidianas. Aunque doy lugar al argumento de quienes dicen que aprender es (o puede ser) incómodo, debo decir que es imperativo que los ECA también sean realmente críticos en lugar de solo reprimir.

El material sobre consumo de alimentos y agroindustria animal es de los más tensos, en el sentido de que, por ejemplo, a las personas les resulta difícil distanciarse de los sentimientos de culpa y complicidad cuando son expuestos a la oscura realidad de la cría intensiva de animales y la matanza industrial, ya que la mayoría de mis alumnos son omnívoros y tienen una dieta típica de Norteamérica. Ellos están casi directamente implicados en esas industrias, a diferencia de lo que sucede con otras industrias animales, como la caza comercial de focas o la experimentación con animales, a las que no se consideran relacionados de forma inmediata.

Además, en mis clases de ECA también discutimos sobre el impacto que tiene la agricultura animal en las poblaciones humanas racializadas, privadas del derecho al voto y oprimidas

económicamente, así como también sobre el impacto que esas prácticas tienen en el medio ambiente. Enfrentarse a esa información puede ser doloroso, ya que muchos no pueden evitar notar el rol que cumplen en semejante sufrimiento. Más aún, a medida que los estudiantes comienzan a profundizar su comprensión del daño emocional y psicológico infligido en humanos y otros animales a través de estas prácticas, la sensación puede resultar sobrecogedora e incluso traumatizante. A medida que los alumnos comienzan a ver las capas de opresión y cómo sus propias prácticas de consumo alimentan esa rueda, resulta muy beneficioso hacer énfasis en que la mayoría de las personas no lastiman a los animales porque son sádicos, sino porque se ven atrapados entre varias fuerzas económicas, históricas y políticas, de las que pocos se benefician y con las que muchos pierden.

Al enseñar ese tipo de material, comparto mi propio recorrido de aprendizaje sobre estas temáticas y mi experiencia de enfrentarme con lo que había estado escondido de manera intencional. De esta forma, muestro que yo tampoco estaba al tanto y que también viví la experiencia de ver esas prácticas por primera vez. Yo también me sentí (y aún me siento) desconsolada por el hecho de que me tomara tanto tiempo reconocer lo que estaba sucediendo, sin siquiera mencionar el tener noción del origen y el desarrollo de estas prácticas. Les muestro que estoy *con* ellos, triste y consternada por esas condiciones y prácticas de explotación. Luego el foco cambia a

cuál es la mejor forma de responder a lo que está ocurriendo. ¿Cómo intentaron intervenir otros? ¿Cómo podemos crear un espacio de contención en la clase en el que reconozcamos que todos estamos sujetos a formas sociales que nos exceden, pero dentro de las cuales habitamos y producimos a través de nuestras interacciones con otros y con el mundo? Como mencionó Daniel, la charla de *TedX* (2011) de Jay Smooth, *How I Learned to Stop Worrying and Love Discussing Race* ofrece un marco útil para dar pie a estas conversaciones.

Para mí, tener una relación con mis alumnos es la clave fundamental para que la enseñanza sea eficaz. De alguna forma, el compromiso con esta relación surge de mentores y profesores que se inspiraron en Freire y otros enfoques dialógicos de la educación, algo central en su visión de una práctica liberatoria. De alguna forma también, los profesores feministas que tuve durante mi educación después de la secundaria estaban interesados en cuestionar el poder en el aula. Solía haber un mayor clima de equidad en sus clases que en otras clases universitarias y de posgrado. Puede resultar difícil, aunque no imposible, fomentar un mayor sentido de equidad entre alumnos y profesores: ese es mi objetivo principal como profesora. Sin embargo, esos esfuerzos pueden requerir estrategias interesantes: si bien cuento con varios privilegios en cuanto a raza, clase y habilidad, estoy en desventaja en cuanto a género y edad, ya que comencé a dar clases a tiempo completo en mis treinta. Invitar a los

estudiantes a cuestionar todas las formas de autoridad y motivarlos a pararse como profesores y alumnos en la clase puede debilitar, involuntariamente, la poca autoridad que tengo a veces. Dado que muchos alumnos pueden ser reticentes a reconocer la experiencia de las mujeres, motivar a los estudiantes a que cuestionen la autoridad en la clase puede sentirse desestabilizador y contraproducente.

DA: Mientras escribía este capítulo, reflexioné sobre mi paso por la universidad e incluí momentos característicos que surgen al ser estudiante de ECA. Estoy agradecido por la educación que recibí y las experiencias que viví. Al margen de los desafíos que discutimos en este capítulo, me siento muy afortunado de haber sido parte de la especialización en ECA en sociología. También agradezco a Lauren por haber sido mi principal profesora y mentora, porque su enfoque pedagógico fue sin duda fundamental para mis logros. Mis experiencias educativas fueron una fuente enorme de empoderamiento; también contribuyeron de forma significativa en mi crecimiento personal y me inspiraron a pasar mi vida estudiando esta área.

Si bien la liberación animal me llevó hacia el activismo, también me motivó a ampliar ese alcance hacia la organización en justicia social. En las clases de ECA, redefiní mi enfoque en lo que respecta a asumir un rol de liderazgo en las campañas. En los grupos de activismo, priorizo tener en cuenta las

necesidades de varios grupos, no solo los que apoyan un caso en particular. Apunto a ser consciente de cómo ocupó mi espacio, porque estoy al tanto de lo que me brindan mis privilegios. La dinámica dentro de los grupos activistas debe ser respetuosa e inclusiva. Afortunadamente, he trabajado con gente que se identifica no solo como activista por los derechos de los animales, sino también como indígenas, feministas, *queer* y defensores de la justicia laboral, y yo también quiero ser un fuerte defensor de todos los movimientos de justicia. Existen muchas conexiones entre los varios sistemas de opresión, entre ellos el especismo, por eso es lógico y productivo abordarlos juntos.

Mis experiencias en ECA siguen dando forma a mis prácticas a la hora de trabajar en justicia social no enfocada principalmente en animales no humanos. Mis creencias políticas están influenciadas en gran medida por ideologías radicales que incentivan cambios en los paradigmas sociales. En consecuencia, me veo atraído por las perspectivas radicales *queer*, feminista, anarquista y anticapitalista, en lugar de seguir las más populares narrativas normativas y liberales. Por ejemplo, en mi trabajo en estudios críticos de la discapacidad, hago hincapié en la necesidad de instalaciones para promover la inclusión. Es importante brindar un espacio para representar los propios intereses y amplificar los mensajes de representación de los intereses propios, en lugar de hablar en nombre de otros. Además, al organizar movimientos por el

medio ambiente, mi conocimiento sobre temáticas animales también ha sido útil. Por ejemplo, al mostrar a otros organizadores la vida cultural y social de los animales y el valor de la conservación compasiva, es más probable que vean a los animales no humanos como vecinos y no como recursos.

En rasgos generales, recuerdo mi paso por la universidad de forma positiva, ya que recibí incontables oportunidades para crecer a nivel personal, adquirí un amplio conocimiento y sumé herramientas prácticas en el campo de los ECA. Por supuesto también hubo varios momentos difíciles que tuve que enfrentar como alumno de ECA. Sin duda, vivir en esta sociedad con el conocimiento que adquirí (y la dichosa ignorancia que perdí) puede ser doloroso. Cuando veo una chaqueta de cuero, una foto de sushi en las redes sociales o un anuncio sobre la industria del huevo en un autobús, comienzo a rastrear la cadena de productos básicos de ese “producto”. Recuerdo el material gráfico de la violencia envuelta en esos productos y puedo relacionar esas imágenes con las teorías que estudié en ECA. Pienso en los animales humanos y no humanos que conozco y quiero y lo devastador que sería que ellos sufrieran ese tipo de violencia.

Lucho con la desconyuntura entre mis creencias y mis valores, y los hábitos de aquellos que amo pero que no están comprometidos con la justicia social o los derechos de los animales. No quiero que se sientan juzgados o que pongan una

distancia entre ellos y yo, pero, al mismo tiempo, me siento alienado porque quiero expresar mis pensamientos y sentimientos sobre complicidad en sistemas violentos. Reconozco que las industrias han tenido un enorme éxito normalizando sus prácticas. Recuerdo que hubo un periodo de tiempo entre la primera vez que descubrí la violencia de una industria y el momento en que me comprometí a boicotear esa industria. Intento mantener la humildad y la paciencia hacia aquellos que amo, tanto como hacia mí mismo.

Sé de primera mano lo difícil que puede ser cambiar las costumbres propias por razones éticas. Cuando adopté el vegetarianismo siendo joven, me di cuenta de que mi elección no iba a ser muy popular; las personas que me rodeaban me ridiculizaban o menospreciaban. Me molestaban todo el tiempo por ser vegetariano, y ese *bullying* estaba indisolublemente relacionado con su percepción de mi expresión de género y mi sexualidad. Sin embargo, cuando se trató de mi complicidad en el asesinato de otros para comer partes de sus cuerpos, tuve que guiarme por mi moral rectora y salir de ese sistema tanto como la adolescencia me lo permitiera. Crecí en Calgary, una ciudad que organiza el rodeo más grande del mundo todos los años, en una provincia famosa por sus industrias cárnica y petrolífera. Mantengo mi esperanza de hacer del mundo un lugar mejor para los animales, más allá de haber crecido en una cultura donde el sentimiento antivegetariano es en general una parte integral de

la identidad convencional.

Digo todas estas cosas porque mi paso por la especialización en ECA fue un cambio radical de contexto y entorno. Fue emocionante conocer académicos de todo el país y el mundo con enorme conocimiento sobre derechos y liberación animales, así como activistas que peleaban directamente contra las industrias. Eso me inspiró a avocarme por completo a este campo. Adopté el veganismo e intenté asistir a cada evento posible en el campus o en la comunidad. En Brock, mi pasión por ayudar a los animales podía florecer. Me sentía ansioso por leer mis apuntes de ECA todas las semanas (algo que no necesariamente diría sobre todas mis clases) y tomar notas para el seminario de debate, durante el cual podíamos desentrañar todo lo que habíamos aprendido y debatir sobre cómo encontrar soluciones a esos problemas sociales de gran escala.

A través de mi experiencia en ECA, mucha de la información que procesé se sintió como una unión entre lógica y emoción. Rompí en llanto muchas veces en clase porque no podía soportar ver animales violentados pero sabía que tenía que pasar por esa experiencia, porque quería conocer la realidad de sus experiencias. No negué esos sentimientos, en cambio, canalicé las emociones y las convertí en acciones. En consecuencia, busqué oportunidades en otros lugares (como las conferencias del *Institute for Critical Animal Studies* o las

nuevas entrevistas de *Animal Voices*), me uní a grupos de activistas y organicé acciones con ellos y adopté el veganismo. Mis emociones se tornaron más fáciles de manejar porque estoy peleando por un cambio positivo. Compartir mis frustraciones con mis nuevos amigos veganos y descubrir recursos sobre el síndrome de desgaste profesional también ayudó mucho. Tener información adicional sobre estas dificultades habría sido bien recibido por la mayoría de los estudiantes. Una cosa que me parece que faltó en el curso fueron los recursos para continuar en el campo de los ECA después de la graduación.

La experiencia en clase de ECA me dio las piezas que me faltaban para completar el rompecabezas sobre las vidas animales y la complicidad de los humanos en la explotación de los primeros. En las clases de Lauren deconstruimos creencias ampliamente aceptadas, como el excepcionalismo humano y el antropocentrismo. La subjetividad y el valor intrínseco de los animales hacia ellos mismos fue un punto inicial claro. Siempre que los estudiantes tuvieron que lidiar con emociones fuertes como resultado de lo que aprendieron sobre abuso animal, fueron contenidos por educadores y compañeros con empatía y fueron incentivados a trabajar esas emociones en lugar de reprimirlas. Nuestras clases motivaban a los alumnos a pensar cómo manejarse mejor con una moral consistente y a abrir su esfera de preocupación moral.

Por lo que he visto en las clases de ECA de Lauren, el campo de estudio debería continuar construyendo alianzas y abordando temas de opresión a la vez. He conocido personas que dicen que solo deberíamos ocuparnos de los problemas humanos y a otras que aseguran que las cuestiones animales no humanas son más urgentes. Haber estudiado ECA con Lauren me mostró que es posible unir ambas posturas. Como discutíamos con frecuencia en el seminario, las personas pueden preocuparse por más de un tema a la vez. En la universidad me di cuenta de que estaba transitando un camino que me llevaría a ser mejor compañero de los no humanos. Eso no solo significaba ser vegano, sino también modificar mi vocabulario, comenzar a organizar acciones de activismo, educarme a través de fuentes académicas y compartir los esfuerzos de otros activistas en el programa de radio *Animal Voices*. A la vez, me esforcé por aplicar cambios similares en mi vida y reflexioné sobre cómo ser parte de los movimientos de justicia humana. Esto significó enfrentarme a mis privilegios y saber que jamás debo sentirme cómodo con ellos, que debo señalar cuando alguien dice o hace algo opresivo, que debo escuchar a los que luchan dentro de sus propias comunidades y amplificar sus mensajes y estar presente y luchar contra la opresión cuando se me pide que lo haga.

Solo soy una persona, pero no quiero desconocer toda la violencia, codicia y opresión que da forma a nuestras sociedades. Quiero ayudar a mejorar las cosas. Antes de ECA,

no tenía idea de cómo hacer eso, y es algo en lo que sigo mejorando, pero, a medida que sigo adelante, tengo más herramientas a mi disposición. Las experiencias que tuve con ECA me han permitido entrever un potencial futuro más compasivo. A medida que la conciencia sobre las sociedades animales humanas y no humanas continúa extendiéndose y creciendo, siento seguridad de que ese futuro más compasivo, con el que yo y otros activistas soñamos, puede llegar a hacerse realidad mientras estemos vivos.

Conclusión

Como hemos desarrollado en este capítulo, las vidas de cada uno de nosotros estaban en cambio constante, ya que Dan se mudó a otra provincia y Lauren dictó su primer curso de ECA de posgrado. Además de los varios cambios en nuestras vidas, nuestras perspectivas sobre educación, nuestros sentimientos de agotamiento y nuestra comprensión de las relaciones humanas y animales también cambiaron inevitablemente. Nosotros aceptamos estos cambios ya que tenemos un profundo interés en la pedagogía de ECA, la cual no se estanca ni queda fija. Por ejemplo, Lauren ya no utiliza *Earthlings* (Monson et al., 2005) en sus clases, ya que las imágenes son un poco anticuadas y hay otras películas que funcionan mejor para las discusiones sobre interseccionalidad y otros animales. Además, ya era demasiado doloroso para ella

ver la misma película decenas de veces en estos años. También, inspirada por académicos como Billy-Ray Belcourt (2015), Lauren se ha concentrado más en los estudios indígenas y en las teorías de descolonización y anticolonización, ya que, con frecuencia, la interseccionalidad sola no logra abarcar las complejidades (y responsabilidades) de los legados de la colonización, entre los que se halla el impacto en humanos y otros animales. Por su parte, Daniel ha comenzado a sentirse listo para volver a involucrarse en el activismo por los animales y está considerando postularse para un puesto en una organización animal local, mientras analiza la posibilidad de hacer un posgrado. Publicamos este capítulo con la esperanza de que los ECA puedan continuar aumentando y cultivando la reflexión sobre estos enfoques y propósitos en una amplia variedad de contextos culturales, sociales, políticos y educativos.

Agradecimientos

Lauren agradece a sus mentoras, la doctora Catriona Sandilands, a Constance Russell, Leesa Fawcett y Susan Held, quienes moldearon fuertemente su aprendizaje y su forma de enseñar. También agradece a sus muchos alumnos por empujarla a crecer como estudiante y educadora. Daniel agradece a Stephanie Piovesan por ayudarlo con la edición y

los comentarios, y por ser siempre una gran amiga y aliada a través de su recorrido académico juntos. Daniel también agradece a su madre Sheila por su amor y apoyo constantes.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New
- Ali-Dinar, A. B. (Ed.). (n.d.). "Letter from a Birmingham Jail [King, Jr.]". Visitado el 3 de abril 2018, https://www.africa.upenn.edu/Articles_Gen/Letter_Birmingham.html
- Animal Visuals. (2009, January 27). *The Virtual Battery Cage*. Visitado el 3 de abril 2018, <http://www.animalvisuals.org/projects/empathy/virtualbattery cage>
- Balcombe, J. (2009). Animal pleasure and its moral significance. *Applied Animal Behaviour*
- Bekoff, M. (2007). *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy—and*

- why they matter*. Novato, California: New World Library.
- Belcourt, B. (2015). Animal bodies, colonial subjects: (Re)locating animality in decolonial thought. *Societies*, 5, 1-11.
- Best, S., & Nocella, A. J. (2004). *Terrorists or freedom fighters?: Reflections on the liberation of animals*. New York: Lantern Books.
- Cohen, A. (2014, March 19). *The Law That Makes It Illegal to Report on Animal Cruelty*. Visitado el 4 de abril 2018, <https://www.theatlantic.com/business/archive/2014/03/the-law-that-makes-it-illegal-to-report-on-animal-cruelty/284485/>
- Corman, L. (2011). Impossible Subjects: The Figure of the Animal in Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed. *Canadian Journal of Environmental Education*, 16, 29-45.
- Corman, L. (2016). The Ventriloquist's Burden: Animal Advocacy and the Problem of Speaking for Others. In J. Castricano & L. Corman (Eds.), *Animal Subjects 2.0*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Corman, L., & Vandrovcová, T. (2014). *Radical Humility: Toward a More Holistic Critical Animal Studies Pedagogy*. In A.J. Nocella, J. Sorenson, K. Socha & A. Matsuoka (Eds.), *Defining Critical Animal Studies: An Intersectional Social Justice Approach for Liberation* (135-157). New York, NY: Peter Lang Publishing.
- Food Empowerment Project. (n.d.). Food Deserts. Visitado el 4 de abril 2018, <http://www.foodispower.org/food-deserts/>
- Foucault, M. (1997). *Ethics: Subjectivity and truth (Essential works of Foucault 1954-1984, Vol. 1)*. P. Rubinow (Ed.). New York, NY: The New Press. (Obra original publicada en 1976).
- Friere, P. (1997). *Pedagogy of the oppressed*. New York, NY: Continuum.
- Hamanaka, S., & Basile, T. (2005, June/July). Racism and the animal rights movement. Visitado el 3 de abril 2018, <http://www.satyamag.com/jun05/hamanaka.html>
- Harper, A. B. (2010). *Sistah vegan: Black female vegans speak on food, identity, health, and society*. New York: Lantern Books.
- Keith, S. (Director). (2006). *Behind the Mask: The Story Of The*

People Who Risk Everything To Save Animals [Largometraje en DVD]. USA: Uncaged Films.

Laland, K.N., & Galef, B.G. (2009). *The question of animal culture*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Loadenthal, M. (2011, March 31). The Rhetoric of Terrorist Labeling: The case of the Animal Liberation Front. Lecture presented at *Thinking About Animals* in Brock University, St. Catharines.

Meeropol, R. (2014, March 4). *We All Have Something to Fear: Rachel Meeropol on Challenging the Animal Enterprise Terrorism Act* [Entrevista por D. Angrignon]. Visitado el 4 de abril 2018, <https://animalvoices.ca/2014/03/04/we-all-have-something-to-fear-rachel-meeropol-on-challenging-the-animal-enterprise-terrorism-act/>

Monson, S. (Director). (2005). *Earthlings*. Burbank, CA: Earthlings.com.

Moussaieff Masson, J. (2003). *The pig who sang to the moon: The emotional world of farm animals*. New York: The Random House Publishing Group.

Moussaieff Masson, J., Minasian, S. M., & Sturla, K. (Writers).

(2004). *The Emotional World of Farm Animals* [Archivo de video]. USA. Visitado el 4 de abril 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=524JqSIBW0>.

Orzechowski, K. (Director.) (2012). *Maximum tolerated dose* [Documental]. Canadá: Decipher Films.

Potter, W. (2011). *Green is the new red: An insider's account of a social movement under siege*. San Francisco, CA: City Lights.

Robinson, M. (2010). *Indigenous veganism: Feminist Natives do eat tofu*. Visitado el 3 de abril 2018, <http://www.thescavenger.net/social-justice-sp-24912/animals/504-indigenous-veganism-feminist-natives-do-eat-tofu-237794.html>

Schroder, B. (Director). (1978). *Koko: A Talking Gorilla* [Largometraje en DVD]. Francia: Institut National de l'Audiovisuel (INA).

Science, 118(3-4), 208-216. doi:10.1016/j.applanim.2009.02.012

Smooth, J. (2011, November 15). TEDx Hampshire College - Jay Smooth - *How I Learned to Stop Worrying and Love Discussing Race*. Visitado el 3 de abril

2018, <https://www.youtube.com/watch?v=MbdxeFcQtaU>

Smuts, B. (2006). Between Species: Science and Subjectivity. *Configurations*, 14(1-2, Winter-Spring), 115-126.

Stein, J. (Director). (2009). *Peaceable Kingdom: The Journey Home*. Visitado el 3 de abril de 2018, http://www.tribeofheart.org/sr/pkj_english.htm

York, NY: Bloomsbury Academic, una edición de Bloomsbury Publishing.

**FORMAS JURÍDICAS DE UNA CARTOGRAFÍA
ANIMALISTA: ENTRE CONTINUIDADES Y RUPTURAS
ÉTICO-POLÍTICAS**

LA PHRÓNESIS EN LOS ANIMALES.

ARTICULACIONES ENTRE LA BIOLOGÍA Y LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Isis Vélez¹

El presente ensayo tiene el cometido de abordar el tema de la *phrónesis* en los animales, cuestión problemática si concedemos que la dilucidación del concepto se halla en el contexto de la *Ética Nicomáquea* (EN), fundamentalmente libros II, III y VI. Desde esta perspectiva, Aristóteles expone la *phrónesis* como una *areté* que concierne a los humanos y no a los animales. En EN III, por ejemplo, plantea que tanto animales como niños realizan acciones voluntarias, pero carecen de la deliberación y la elección, operaciones propias del animal humano. En tal sentido, el terreno de la ética y la política sería el lugar de transformación de la animalidad. Algo diferente puede observarse en la psicología y la antropología aristotélicas en las que, a lo sumo, hay una razón teórica o divina que contrasta con nuestro cuerpo animal, con las

¹ Profesional en Filosofía de la Universidad del Quindío, Magister en Filosofía de la Universidad del Valle, Colombia. Líder del grupo de investigación Sofos de la Uniquindío, docente y directora del Programa de Filosofía de la misma universidad.

necesidades y apetitos que nos sitúan como una especie más, aunque con inteligencia para la ciencia y para actuar.

Aristóteles, en sus escritos prácticos, realiza una inspección de lo animal como el marco de referencia para diferenciarnos y construir el mundo cultural, pero sus ideas biológicas irrumpen y dan la posibilidad de pensar en la *phrónesis* animal. En *Ética Nicomaquea* (EN VI, 1, 1141 a), en *De Anima* (DA, III, 9 y 10), así como en *Investigación Sobre los Animales* (IA, VIII y IX), el filósofo hace uso del término *phrónesis* para referirse a una serie de conductas animales muy similares a las de los humanos. Esta adjudicación de capacidades similares a las del intelecto práctico a algunos animales, es hecha por Aristóteles para comprender sus formas de vida, así como la expresión de una inteligencia para la conservación y la reproducción o el cuidado de la prole. En tal sentido, los animales que disponen de un principio anímico no son en la visión del estagirita meras máquinas u objetos, pero su intento de explicar las acciones que realizan los animales, desde categorías estrictamente humanas, augura un fracaso. Más allá de esto, el filósofo reconoce la existencia en los animales de una capacidad similar a la que pareciera exclusivamente humana, especialmente en sus consideraciones biológicas.

En relación con lo anterior, intentaré abordar la noción de *phrónesis* humana y la importancia que da Aristóteles a las analogías entre lo humano y lo animal. Mostraré en este punto

cuáles son los límites y dificultades de plantear una *phrónesis* en los animales desde la filosofía práctica. De otra parte, consideraré la *phrónesis* o inteligencia animal desde un enfoque biológico, abogando por una posible articulación moral entre humanos y animales, teniendo en cuenta la pregunta ¿es posible plantear una relación de consideración y respeto hacia los animales en Aristóteles, basada en la analogía de la *phrónesis* humana y la *phrónesis* animal?

1. *Phrónesis* humana

El filósofo presenta en sus conferencias éticas el ideal de una vida buena que trae consigo la recompensa de la *eudaimonía*. Dicha vida está configurada a partir de la pluralidad de virtudes que ocupan los libros II, III, IV y V, de la *Ética Nicomaquea* y los libros I-VII de la *Ética Eudemia*. En estos textos presenta un conjunto de virtudes particulares y sociales, que ha denominado éticas o del carácter. Tal como afirma Jhonathan Lear:

[...] las virtudes éticas son inculcadas en el hombre por hábito. Ninguna de ellas surge en nosotros por naturaleza, y, no obstante, el hombre no logra su más alto bien, no realiza plenamente su naturaleza, hasta que ha desarrollado las virtudes y puede llevar una vida feliz (Lear, 1994, p. 191).

En tal reflexión, el estagirita no pone el acento en la definición de las virtudes a la manera socrática, sino en los hombres virtuosos que expresan mediante sus comportamientos determinados modos de vida. Nos enseña el discípulo de Platón, que el núcleo de su proyecto político (*Política* I, 2, 1253 a) es la formación del hombre y del ciudadano, consistente en una transformación de su propia naturaleza, de su animalidad. Siguiendo esta lectura de la *Política*, Karmy Bolton afirma:

[...] será, entonces, la *polis* el lugar en que el ser vivo hombre, inscribiendo su “humanidad”, aísla de sí su animalidad lo que, en el registro aristotélico citado, se testimonia con la escisión de la *phoné* propia de la vida sensitiva del mundo animal del *logos* (el viviente que tiene lenguaje) y, a su vez, su articulación. De esta forma, a diferencia de la vida sensitiva que solo manifiesta “dolor y placer”, el hombre en cuanto *zoon lógon echon* o *zoon politikón* (que no es lo mismo) puede distinguir lo justo de lo injusto (Bolton, 2006, p. 2).

De tal forma que la génesis de una virtud puede entenderse como el producto del arduo trabajo del *lógos* sobre la pasión, en el animal con capacidad para el razonamiento, el pensamiento o la deliberación. De este modo, cada *areté* exhibe un modo de ser o tendencia, pues el virtuoso ha logrado tal *armonización* de su alma; es decir, ha alcanzado una justa medida de sus apetencias y pasiones, las cuales marchan en

coherencia con la *práxis*. Así, el hombre virtuoso aplica la primera recomendación aristotélica consistente en un entrenamiento de su naturaleza para alcanzar el término medio, *tó méson*. Medida que no puede ser establecida por una ética prescriptiva o por un modelo matemático, sino por el hombre mismo al verse enfrentado ante las situaciones más apremiantes de su existencia.

Desde Sócrates y los sofistas, buena parte de las discusiones éticas versan sobre la génesis, naturaleza y producción de la *areté*. Es en esta misma perspectiva que Aristóteles plantea las nociones de pasión, *dynamis*, *ergón*, *ethos*. En cada uno de estos elementos muestra que los hombres poseen una naturaleza o *ergón* humano, pero también la condición de ser un tipo de animal poseedor de una vida práctica o racional. De ahí que haya definido a la *areté* de la siguiente manera: “Es por tanto, la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente” (EN, II,6, 1106 b 35).

En tal sentido, las analogías presentadas en EN II sobre el *ergón* humano y el animal, le plantean a Aristóteles el reto de forjar un *ánthropos* que se distancie de los animales. En el contexto de la ética, la noción de *areté* natural alude a pasiones y caracteres, que en el humano son la base de la construcción del *ethos*. En el animal, en cambio, no puede haber vínculo

entre *areté* y *phrónesis*, es decir, no es posible el ejercicio de la razón práctica. En este terreno Aristóteles apela a la superioridad de las operaciones psicológicas que exhibe el completo desarrollo del humano siguiendo la lógica de un organismo maduro que ha logrado la *entelécheia*. El filósofo considera, por tanto, al animal humano, como el único invocado para el logro de la potencialidad moral o la madurez ética. En el mismo sentido, no está en la naturaleza del animal desarrollar las virtudes políticas, mucho menos el logro de la *phrónesis*; y aunque de este cometido están excluidos mujeres, esclavos, niños y malvados sin remedio, Aristóteles plantea en la *Política* la participación moral de éstos a partir de la concepción de una *politeia* adecuada, regulada por las leyes o por relaciones de interdependencia amistosa. En suma, la ética aristotélica solo incluye al animal humano; la posibilidad de una *phrónesis* animal es meramente fabulosa.

En contraste con los planteamientos éticos en Aristóteles, los biólogos y defensores de los animales Goodall y Bekoff siguieron al Aristóteles científico, en su consideración sobre la *phrónesis* animal:

Lo que me fascina son las múltiples formas que tienen los animales de comunicarse entre sí. Entre ellas se encuentran amplísimos repertorios de vocalizaciones, que van desde los magníficos cantos al más estridente graznido o los sonidos producidos de otras formas, como por medio de la vibración de membranas, frotando las patas entre sí, el tamborileo en los

truncos de los árboles, etc. Luego están los gestos y expresiones corporales: las que nos resultan más familiares, como el repertorio de los grandes simios y monos tan parecidos al humano, los movimientos de cola de los perros y gatos (que deben ser interpretados de forma completamente distinta en las dos especies), o las extraordinarias posturas de aves durante el cortejo. También poco debemos olvidar la comunicación olfativa, la producción de aromas segregados por distintas glándulas que se dejan esparcidos en diferentes puntos para marcar el territorio [...] las proezas de los animales llegan a ser abrumadoras. De hecho muchas de las innovaciones humanas puede que se hayan aprendido a partir de la observación de los animales. Los pájaros tejedores llevaban mucho tiempo elaborando sus intrincados nidos antes de que la gente llegara a tejer sus cestos. El primer ser humano que dio forma a una vasija de barro pudo sin duda haberse inspirado en la meticulosa labor y elegante forma del nido de arcilla de la avispa, o quizá del avión común o algunos otros pájaros que construyen sus nidos con barro (Goodall y Bekoff, 2003, pp. 66-67).

La invitación de Goodall y Bekoff en su libro *Los Diez Mandamientos* responde a una consideración moral hacia los animales, en virtud de su inteligencia, de la capacidad para comunicarse y desarrollar habilidades técnicas. Esta visión moral puede encontrarse en el Aristóteles que escapa al antropocentrismo de la ética y aboga por el reconocimiento de las múltiples actividades, fines e inteligencias que se expresan en la naturaleza, de ello dan cuenta, numerosas alusiones a la

inteligencia y la prudencia de los animales en I.A. Sin embargo, el terreno de la política y el peso de la tradición filosófica y cultural pudieron haberle impedido al filósofo fortalecer el vínculo con la biología. Empero, puede decirse que, desde la perspectiva de una *phrónesis* animal, puede ser posible concebir un trato respetuoso y equitativo hacia los animales.

Martha Nussbaum (2012) no se ocupa directamente de la *phrónesis*, sino de la justicia. En su idea aristotélica del enfoque de las capacidades, es decir, de la consideración de la múltiple inteligencia de los animales, del respeto interespecie, de sus fines y del florecimiento de los mismos a partir de sus actividades, objetivos y necesidades, discute con el contractualismo y el utilitarismo, mostrando la deficiencia de sus teorías. La filósofa abre su reflexión con la ilustración del tribunal indio de Kerala, el cual determinó un trato compasivo, así como derechos para los animales circenses en el año 2000:

Los animales no humanos son capaces de llevar una existencia digna como afirma el tribunal superior de Kerala. Es difícil precisar con exactitud qué significa esa frase, pero en cualquier caso está bastante claro lo que no significa: condiciones como las soportadas por los animales circenses del caso judicial, apretujados en jaulas sucias y sin espacio, hambrientos, aterrorizados y apaleados, y objeto únicamente del cuidado mínimo necesario para hacerlos presentables en el escenario al día siguiente (...) el hecho de que los seres humanos se comporten de maneras que niegan a los animales

una existencia digna parece constituir una cuestión de justicia (y una cuestión urgente, me atrevería a decir (Nussbaum, 2012, p. 322).

La consideración moral hacia los animales implica cuestiones de dignidad que deben extenderse a seres de otras especies. El vínculo que se puede establecer entre la idea de justicia en Nussbaum y lo planteado respecto a la *phrónesis*, es que el prudente sería aquel con la capacidad no solo de velar por su propio bien, sino que tiene la destreza de realizar razonamientos equitativos. Esta clase de modelo en la ética de Aristóteles se vincula de manera especial con la justicia, pues ningún régimen que excluya a los *phrónimoi* tendrá la oportunidad de preservar tanto la vida particular como la comunitaria. En este sentido, es inminente pensar en una consideración moral hacia los animales, tal como lo plantea Nussbaum, haciendo responsable a los individuos y a los Estados de estos seres vulnerables que se hallan en franca situación de injusticia. Ahora bien, la *phrónesis* puede cumplir con el mínimo requisito de incluir en sus razonamientos al otro, para coadyuvar con el bien de su especie. No obstante, una revisión de los límites de la ética aristotélica a este respecto es provechosa en la medida en que obligaría a realizar una crítica posterior a esta manera de pensar y de enfrentar situaciones de exclusión y de violencia actual hacia los animales.

El animal, desde la psicología moral de Aristóteles, lleva una vida en conformidad con la pasión. Así se muestra en el

estudio de la *soufrosyne* y la *enkrátēia* (EN, VII, 2; EE, III, 2): los animales son lo opuesto de la virtud y la prudencia, en tanto carentes de *lógos*, no pueden establecer cálculos ni realizar la tendencia social y política, propia de la *areté* humana. Desde esta visión, Aristóteles ha insistido en múltiples ocasiones en que los animales no tienen una vida moral. En consecuencia, la *areté* natural que hace visible al animal, solo encuentra espacio para el reproche y la repulsión, desde el contraste vida conforme al *lógos* y vida en relación con la pasión. Pero podría preguntarse, ¿está autorizado Aristóteles a trascender la analogía de la *areté* humana y de la animal? En su concepción ética, el filósofo plantea el problema de la animalidad desde la perspectiva del placer. Al respecto, podría decirse que, si bien el hombre “vive como un animal” si no cultiva su *télos*, si se comporta de modo irracional, no se entiende de qué manera puede presentarse al animal como el modelo de desorden moral, como representación del mal. Así, Aristóteles exagera la conducta de los animales, provocando vergüenza en sus adeptos y sentando una superioridad de los fines. La visión del biólogo es silenciada por el intelectualismo socrático.

Los animales exhiben una *areté* natural, en el amplio sentido que Aristóteles da al término en la ética. Además, porque lejos del término medio, carecen de la elección propia de la vida moral. Veamos un ejemplo de la relación valentía-coraje.

El coraje también se toma por valentía pues parecen asimismo, valientes los que arrebatadamente se lanzan como las fieras contra los que los han herido, porque es un hecho que los valientes son fogosos (ya que el coraje es lo más audaz frente a los peligros). Por eso dice Homero «infundió vigor a su ánimo», «despertó su ardor y coraje», «y exhalando fiero vigor por sus narices», y «le hirvió la sangre». Todas estas expresiones, en efecto, parecen indicar la excitación y empuje del coraje. Ahora bien, los hombres valientes obran a causa de la nobleza, pero su coraje coopera; las fieras atacan con el dolor cuando las han herido o porque tiene miedo, ya que cuando están en la selva no se acercan. Así, cuando las fieras empujadas por el dolor y el coraje se lanzan hacia el peligro sin prever nada terrible no son valientes, puesto que así los asnos serían valientes cuando tienen hambre, ya que ni los golpes las apartan del pasto. También los adúlteros a causa del deseo realizan muchas audacias. La valentía más natural parece ser la inspirada por el coraje, cuando se le añaden elección y finalidad (EN, III, 8, 1116 b 25-1117 a 5).

En la analogía entre valentía y coraje, solo los agentes morales exhiben esta virtud. Como señala el filósofo, los adúlteros y los no virtuosos actúan por ciertas formas de apetito. No obstante, las fieras pueden sentir coraje y actuar en concordancia con esta emoción ya que las mueve el placer y el dolor o el miedo o el hambre. Carentes de *proáíresis*, las fieras saben lo que les conviene para preservar su vida. Aristóteles señala que todo animal experimenta el placer como un bien y el dolor como un mal. Si los animales no eligen como lo hace el

hombre, al menos hacen algo parecido, pues sus movimientos están motivados por intenciones; de hecho, el estagirita señala en *De Anima* (III, 3) que algunos animales poseen imaginación sensitiva que se asemeja al intelecto práctico. A partir de esto, la virtud de los animales se entiende como la diversificación de capacidades en concordancia con su constitución fisiológica o cognitiva. Algunos animales solo poseen el tacto pero otros ganan en complejidad, pues cuentan con la memoria y la imaginación para preservar la vida y realizar el bien en conformidad con su especie.

La ocupación de la *areté* moral, la templanza, el valor, la liberalidad, la veracidad, la apacibilidad, etc., demuestran el papel tan importante que tiene el alma irracional en la medida en que el logro de deseos, placeres y dolores armoniosos son posibles en virtud del *lógos*. Así, Aristóteles anuncia la división del alma racional en conformidad con las virtudes dianoéticas (EN VI, 1, 1139 a). Del ejercicio de la parte científica se halla la ciencia, la sabiduría y el intelecto; de la razonadora, el arte y la *phrónesis*. Aristóteles plantea definiciones para cada una, en contraste con la sabiduría práctica o *phrónesis*, dado que la misma establece un vínculo entre lo universal y lo particular. De lo anterior, surge una distinción entre intelecto teórico e intelecto práctico, mostrando con ello que la vida moral tiene lugar en el último. Al respecto afirma que:

En efecto, el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni

hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que por el contrario, el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo. Pero es que ni siquiera cuando contempla algún objeto de este tipo ordena la búsqueda o la huida: por ejemplo, muchas veces piensa en algo terrible o placentero y sin embargo, no ordena movimiento alguno de temor (DA, III, 9, 432 b 25- 30).

Es exclusivo de los seres humanos la función de teorizar, la dedicación desinteresada al conocimiento. En correspondencia con la división epistemológica de EN (VI, 1) y *Metafísica* (A, 1), el filósofo considera esta capacidad, desembarazada de la vida práctica que nos liga con los animales como la más loable en el ámbito de la ciencia. No es función de este intelecto fungir como principio de las acciones (Gomperz, 2000, pp. 221-226). El intelecto teórico abraza la especulación más excelsa sobre ámbitos como la física, la metafísica y la matemática, se ocupa de los principios. Obedece a su función captar la esencia de las cosas y no decidir sobre las cuestiones particulares de la vida. Si hay un placer propio de la actividad intelectual, será el concerniente a la *eudaimonía* divina, la vida de la sabiduría que se une a la mística espiritual, al modelo del motor inmóvil, sustancia inmaterial cuyo contenido es puro pensamiento (Met. XII, 7, 1072 b 20-25). Nótese que Aristóteles trae el contraste en *De Anima* (III, 3) y EN (VI, 1) para señalar la distinción entre la función teórica y la práctica:

Así pues, uno y otro, -es decir, intelecto y deseo- son principio de movimiento local, pero se trata en este caso del intelecto práctico, es decir, aquel que razona con vista a un fin: es en su finalidad en que se diferencia del teórico (DA. 10-15).

De este modo, la *phrónesis* humana es un ejercicio de la parte racional del alma que acompaña a cada una de las virtudes. Ninguna virtud puede producirse sin ella. Para Aristóteles, la *phrónesis* es una *areté* por excelencia si se trata de la vida práctica, contingente. Así como en la *polis* es posible la transformación de los artefactos y la renovación de las instituciones, el *ánthropos* deviene distinto a la animalidad. La función del *phrónimos* es la deliberación y la elección. Por ello, Aristóteles observa que las virtudes son elecciones (EN, III, 2). Esta es la definición en la cual entra la *phrónesis*, pues a través de la deliberación no solo elegimos, también formulamos los medios para realizar la acción.

Al delimitar las funciones del alma racional en científica y deliberativa, el filósofo no hace más que establecer una diferencia entre entendimiento teórico y práctico, a partir de los roles específicos del *polités* o del *sophós*. No obstante, la parte intelectual versa sobre la verdad en estos órdenes, es decir, existe una analogía entre verdad y falsedad de lo teórico, y búsqueda y huida de lo práctico. Comportamientos, estos últimos, propios de los animales, los cuáles se mueven a partir del deseo y del intelecto que razona

en pro de una finalidad, en últimas del logro de una acción beneficiosa (DA III, 10, 433 a 10 – 433 b 5-10).

Una vez clarificadas las funciones del alma racional, el filósofo establece una distinción entre la *phrónesis* y las demás virtudes dianoéticas. De esta manera, se distingue de la *episteme*, la *sophía* y el *nous*, cada vez que la finalidad no es la misma; con estas se busca la teorización, la comprensión de las esencias en el universo, lo que Aristóteles llama los entes divinos, es decir, los objetos de la física, la metafísica y la teología. En EN Aristóteles muestra un modo de vida concerniente a lo teórico, el paradigma de vida filosófica a la que aspiraba. La *phrónesis* no tiene cabida en la vida teórica, esto significa que el hombre práctico no contempla sino que actúa (Leer, 1994. pp. 198-200).

La *phrónesis*, en consecuencia, se halla más cercana al mundo de la *techné*, al mundo de la producción de objetos útiles y bellos. De cierta forma el *phrónimos* realiza la acción como si fuese una obra de arte a pesar de que causa eficiente y causa final están escindidas en el *technités*, mientras que en el prudente convergen, porque la acción moral tiene su *télos* en sí misma. Recordemos que las tres condiciones del acto virtuoso en Aristóteles que son el conocimiento, la elección y la firmeza. Las artes y las virtudes requieren del ejercicio del intelecto, *diánoia*, pero solo la elección y la firmeza son criterios para determinar lo que sea un acto moral. De esta manera, indicará

Aristóteles que lo más importante en los terrenos de la virtud y la prudencia no es otra cosa que el moldeamiento del alma irracional para tener una vida política y comunitaria. ¿Tendrá, entonces, el animal, excluido de este modelo, oportunidad de recibir un trato respetuoso?

Aristóteles define a la *phrónesis* de la siguiente manera:

Parece propio del hombre prudente ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. Una señal de ello es el hecho de que, en un dominio particular, llamamos prudentes a los que, para alcanzar algún bien, razonan adecuadamente, incluso en materias en las que no hay arte (EN, VI, 5, 1140 a 25).

La investigación sobre la *phrónesis* nos sitúa en el ámbito humano, lo no animal. De igual modo, puede notarse la cercanía entre esta virtud intelectual y el arte, dado que la deliberación es un término amplio en Aristóteles. Se delibera sobre múltiples cuestiones como la salud, la fuerza, el gobierno, la ley, la guerra, tal como se afirma en la retórica. No obstante, el *phrónimos* se define en Aristóteles por el hecho de que su deliberación apunta el logro del bien en general. Esto significa que la prudencia es la virtud por excelencia en la concepción ético-política de Aristóteles, pues se constituye en el requisito sin el cual sería imposible el logro de la *areté* y la

eudaimonía. El *phrónimos* debe enfrentarse a la contingencia y al azar por medio de un buen entrenamiento de la deliberación, elige los medios para lograr el bien, se hace bueno a partir de elecciones deliberadas. Lo que está en juego no es un razonamiento mecánico si no la vida misma. En correspondencia con esto afirma el estagirita: “[...] la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno o malo para el hombre” (EN, VI, 5, 1140 b 5).

Insiste el filósofo en que la prudencia corresponde a un ser racional que se vincula con la verdad y la *práxis*. Pero inmediatamente precisa que dicha *areté* no solo es propia de los hombres buenos, sino de los gobernantes, dando pistas sobre los vínculos de la misma con la justicia. Esto significa que el *phrónimos* vela por su propio bien y por el de los demás. Esta es la razón por la cual Pericles y otros son *phrónimos*. Aristóteles considera que uno de los vínculos de la *phrónesis* con las virtudes es la mutua cooperación de lo racional e irracional. De este modo, el aporte de la *areté* moral estriba en la salvaguarda que realiza la templanza, es decir, el aseguramiento de una naturaleza animal, armoniosamente moldeada, en donde deseo y razón coinciden. Por otro lado, la *phrónesis* asegura la existencia particular y comunitaria, en la medida en que se deciden los medios apropiados para el logro de la *eudaimonía* y la *areté*.

2. La *phrónesis* animal

En *De Anima* III, Aristóteles abrió la posibilidad para hablar del ejercicio del intelecto práctico en algunos animales. Ello se debe en parte a las diversas capacidades cognitivas que exhiben. Allí deja en claro que los animales se mueven en virtud de sus deseos o preferencias. Incluso el más humilde o el más complejo persigue un *agathón* que la naturaleza cuidadosamente ha diseñado. Si bien los animales no son felices, pueden experimentar placer en la realización del bien, algunos gozan de la inteligencia para la vida social o individual, tienen un mayor trato con el hombre. De igual manera, en *Investigación Sobre los Animales* el filósofo se esfuerza en mostrar que los animales también pueden aprender tanto de sus congéneres como del hombre. De este modo, en este escrito natural, hace uso del término *phrónesis*, aludiendo a la inteligencia o destreza de los animales para alimentarse, reproducirse, cuidar a su prole y, en general, conservar la vida (IA, VIII, 597 b). De esta manera, realiza un conjunto de descripciones sobre la *phrónesis* animal, presentándola como la capacidad de previsión y la creatividad del animal para solucionar problemas. Veamos un ejemplo referente a algunos de los animales considerados en *Investigación sobre los Animales*:

[...] muchos otros cuadrúpedos actúan sagazmente para procurar remedio a sus males, y así en Creta según se dice, las cabras salvajes alcanzadas por un dardo buscan el dictamo,

planta que pasa por tener la propiedad de arrancar las flechas clavadas en el cuerpo. Y las perras cuando están enfermas, se procuran el vómito comiendo una cierta hierba. El leopardo, cuando ha comido el remedio llamado <<ahogador de leopardo>>, busca el excremento humano, pues este remedio lo salva (IA, IX, 612 a).

Desde esta perspectiva, la inteligencia de los animales o *phrónesis* puede entenderse como una especie de sabiduría natural para conservar la vida, y las ilustraciones aristotélicas rechazan cualquier interpretación mecanicista. Se ve a los animales fabricando sus nidos, diseñando estrategias para salvarse de los depredadores y cooperando, exhibiendo una serie de capacidades que el filósofo describe con impresionante talento. Esta no es la sabiduría práctica del hombre, puesto que Aristóteles valora los fines específicos de cada especie. En *Ética Nicomáquea* Aristóteles afirma, a propósito de un contraste que realiza entre *sophía* y *phrónesis*:

Sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente, si el hombre no es lo mejor del cosmos. Si en verdad, lo sano y lo bueno son distintos para los hombres y los peces, pero lo blanco y lo recto son siempre lo mismo (EN VI, 7, 1141 a 20-25).

Respecto a la distinción entre la *areté* de la *eudamónia* sublime y la del mundo humano y dependiente, Aristóteles le muestra al hombre que debe tener una mira más alta, la *sophía*; esto, dado el grado de estabilidad que el hombre

posee, así como la confianza de Aristóteles en que la ciencia podía alcanzar la verdad y elevarse hasta el conocimiento de los principios del ser. Con tal confianza y energía, trata de aproximarse a una teorización acerca de la conducta humana en donde se articula lo animal.

Es evidente que la sabiduría y la política no son lo mismo, pues ni por sabiduría se entiende el conocimiento relativo a cosas útiles para uno mismo, habrá muchas sabidurías, porque no habrá una sola acerca de lo que es bueno para todos los animales, sino una diferente para cada uno, a menos que se diga que también hay una sola medicina para todos (EN, VI, 7, 1141 a 30).

Así, no sólo la virtud natural se extiende a los animales, sino que existe un tipo de *phrónesis* que, por su grado de diversidad, no puede ser la misma en los humanos que en los animales. Hay formas plurales de *phrónesis*, así como un listado acuciante de virtudes morales que se proyectan al mundo animal. La inteligencia práctica no es un modelo uniforme, por eso tanto hombres como animales podrán enfrentarse con lo desconocido, con el azar, pues esta capacidad innata podrá perfeccionarse en la medida de un razonamiento que está claro para el animal humano, pero que deja abierta serias dificultades para el resto de los animales. Es claro que, desde el mismo contexto de la ética, Aristóteles reitera la posibilidad de una *phrónesis* animal, entendida como la *capacidad de previsión para su propia vida*, una especie de paralelo con la

capacidad humana que reviste mayor complejidad (EN, 1141 a 25-30). De este modo, la prudencia es una virtud propia de los individuos y de las especies animales. Más allá de que entre las formas de *phrónesis* se encuentra la política, pues el humano solo puede llegar a un desarrollo pleno en una *polis* que asegure su florecimiento moral y el bienestar no sólo propio sino de los demás (EN VI, 8, 1142 a 5-10). No hay que olvidar, sin embargo, que el grado de sociabilidad del animal no le permite dar el salto hacia una naturaleza racional:

[...] de los peces unos se reúnen en bandos y son amigos; en cambio otros no se agrupan y son enemigos. Algunas hembras se reúnen mediante el periodo de gestación; pero las hay que lo hacen después de depositar los huevos. En general, son gregarios los siguientes: atunes, chanquetes, gobios de mar, bugas, jureles, ciervos de mar, dentones, triglas, espectones, antias, elegendos, pejerreyes, sarginos, agujas de mar, calamares, doncellas, bonitos, caballos y estorninos. Algunos no solamente viven en grupos, sino también en parejas (IA, IX, 610 b).

Aristóteles ha puesto límites a la *phrónesis* animal. Desde la perspectiva del *nómos*, de la cultura, el animal es vulnerable frente a las leyes de la *polis*. No lo abrazan como a los niños o los desvalidos morales o a las mujeres. La naturaleza de las leyes y la misma ciudadanía parecen incompatibles con la posibilidad de considerar moralmente a los animales.

Conclusión

Martha Nussbaum pone en cuestión la tradición moderna, específicamente el contractualismo kantiano y la idea de persona, se separa del consecuencialismo, la suma de los bienes y la idea del bien como placer. Los animales se le presentan a la autora contemporánea con las maravillas que el mismo Aristóteles describió y por eso considera que se requiere un trato justo hacia ellos, uno que reconozca sus capacidades, la idea intrínseca de una dignidad y el respeto por el florecimiento de sus talentos. Esta es la parte deseable de la ética aristotélica que habrá que ampliar mediante una revisión más crítica. De este modo, la filósofa plantea en su libro unos principios políticos básicos que se constituyen en un listado de las capacidades animales: vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, afiliación, otras especies, juego, control sobre el entorno propio (Nussbaum, 2012, pp. 385-384). El listado, señala —no está completo— pero se constituye en posibilidad para la adjudicación de derechos a los animales.

Algunos animales pueden conformar sociedades tan complejas como las humanas, pero no tienen participación en la vida moral, por carecer de una naturaleza racional. No obstante, cabe preguntarse si, desde la perspectiva aristotélica, es posible plantear una relación de consideración y respeto hacia los animales, a partir la analogía de la *phrónesis* humana

y la *phrónesis* animal. Curiosamente, desde el planteamiento ético-político, los animales están en la frontera de la *polis* y la lectura que un pensador medieval como Tomás de Aquino realiza sería correcta, si consideramos la concepción jerárquica de fines y medios. Sin embargo, este panorama del problema es insuficiente, hay que plantear una articulación con la concepción biológica. El hecho de que el hombre sea un animal entre una diversidad, que no haya una razón pura sino revestida de deseo, incluso el amplio estudio de los afectos en la ética, son aspectos que nos autorizan a pensar una posible consideración moral hacia los animales no humanos.

La facultad de conservación y el desarrollo de los fines de los animales puede ser una aproximación correcta para plantear en la actualidad un trato equitativo hacia otras especies (De Wall, 2014). La biología aristotélica nos enseña que no debemos truncar los fines naturales, a la vez que nos indica que el hombre no es lo más loable en el cosmos y que, finalmente, la *phrónesis* se expresa en la inteligencia que tienen los animales para determinadas acciones. Aristóteles insta al conocimiento de la naturaleza. El científico griego nos inspira a amar los animales. No hay una mención de una posible consideración moral, pero sí una actitud indirecta de respeto por toda forma de vida. En este tenor, en *Partes de los Animales*, Aristóteles establece una distinción entre los seres que pertenecen al mundo de la generación y corrupción, y los eternos:

[...] pero cada uno de estos mundos tiene su propio encanto. Así, pues, por poco que podamos alcanzar de los seres superiores nos resulta, sin embargo, más agradable, debido a lo valioso de su conocimiento que todo lo que tenemos a nuestro alrededor, del mismo modo que contemplar una parte pequeña y al azar de los objetos amados es más dulce que ver con exactitud muchas cosas por muchas y grandes que sean [...] por ello es necesario no rechazar puerilmente el estudio de los seres más humildes, pues en todas las obras de la naturaleza existe algo maravilloso. Y lo mismo que se cuenta que Heráclito dijo a los extranjeros que querían hacerle una visita, pero cuando al entrar lo vieron calentarse frente al horno, se quedaron parados (los invitaba en efecto a entrar con confianza pues también allí estaban los dioses). Igual hay que acercarse sin disgusto a la observación de cada animal en la idea de que en todos existe algo de natural y de hermoso (I, 5, 644 b 5-35, 645 a 15).

La analogía entre la *phrónesis* humana y animal, puede llevar a Aristóteles a concebir un cuidado de sí y un cuidado de los otros. Esta consideración haya su fundamento en los escritos morales y políticos de Platón, sobre todo, en el *Alcibiades* en donde Sócrates se propone a través de su ejercicio mayéutico generar en el joven Alcibiades interrogantes relativos a quiénes somos realmente, a la diferencia entre las cosas que nos pertenecen como la gloria, la fama, el dinero, la cuna, la belleza y lo que constituye esencialmente nuestro ser. Así, debemos partir de la máxima délfica que implica conocernos a nosotros mismos. De esta

profesión de autoconocimiento, cuestionamiento acerca de quién es Alcibiades o de quién escribe estas líneas, se llega a la pregunta por la naturaleza del hombre. La conciencia de ser un compuesto de cuerpo y alma, de no aceptar con resignación las definiciones de la tradición mítica o religiosa, sino más bien de establecer la diferencia ontológica entre ambas. Conocernos a nosotros mismos implica la investigación práctica acerca del puesto que ocupamos en el cosmos y del que nos convoca al filosofar.

De esta manera se supera el mundo convencional por las prácticas rutinarias de la política y por los modos de vida que ellas producen. En suma, en este diálogo platónico Sócrates nos enseña a través de los gestos escépticos del joven aristócrata que existen infinidad de artes que buscan el perfeccionamiento de las cosas, como la tarea del zapatero, del médico, del arquitecto o del sastre; pero hay un arte que no se vincula con lo útil, con los bienes externos, sino con la vida misma, se trata de la política en tanto el arte de vivir correctamente; así Sócrates le muestra al discípulo de Pericles, que la política para ser ejercida requiere de formación, tal como podemos aprender de los persas, pero va mucho más allá, en la medida en que este arte consiste no en el cuidado de los bienes materiales; sino en la educación de nuestras almas; es decir, del cultivo de la sabiduría práctica, la *phrónesis*. Alcibiades debe conocerse a sí mismo, para cuidar y cultivar la mejor parte de sí; su *lógos*. En este sentido, como político y

pedagogo debe amar el *Lógos* del otro, preocuparse por desempeñar rectamente el arte de vivir en una comunidad política, en donde nuestros deseos, caprichos y nuestra carencia de razonamiento práctico se consituye en una amenaza para el cuidado de sí y el de los otros. En tal respecto, la metáfora del contemplar el ojo del otro como quien ve a través de un espejo la mejor parte de sí; nos indica el reconocimiento de la naturaleza humana, estar ante el rostro del semejante, en donde el gobernante se reconoce en el gobernado, el necesitado de sabiduría coopera con el maestro para buscar la verdad y por qué no pensar en compartir el temor a la violencia, la guerra, la tiranía o al egoísmo. Quizá en esa visión del otro, que es animal político, podamos reconocer al animal no humano, a la naturaleza como manifestación de la sabiduría, de la cual el político se nutre (Platón, *Alcibíades*, 124 b a-133 b-e).

Si el *phrónimos* es el capacitado para usar de sus razonamientos en pro de la *práxis*, en el mundo político; el animal, inteligente en el ámbito de la naturaleza, supone la responsabilidad del hombre que encarna los principios morales de la ética aristotélica. De este modo, Aristóteles considera que hay seres que son responsables y otros dependen de nosotros, como los enfermos y los niños; a estos no se les aplicaría castigo alguno por acciones insensatas y con los que, en cambio, debería promoverse el desarrollo de sus capacidades. De este modo, la elección de nuestro carácter y nuestro modo

de vida es signo de la responsabilidad profunda, toda vez que la conducta del *phrónimos* abrazara al animal, rechazando cualquier forma de violencia o de maltrato, en la medida en que nos acerquemos al estudio de la biología y entendamos que la ciencia aristotélica no está escindida de los planteamientos morales. Por la misma razón, el sabio y la vida contemplativa hallan un lugar en la reflexión moral del estagirita. Los animales tienen un lado sublime, persiguen la vida y desean cultivar su existencia.

Bibliografía

Aristóteles. (1982). *Obras*. Madrid: Aguilar.

Aristóteles. (1983). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1992). *Investigación sobre los animales*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1993). *Ética Nicomáquea*. Barcelona: Planeta DeAgostini.

Aristotle. (1993). *Movement of Animals, Progression of Animals*. London: Harvard University Press.

- Aristóteles. (1994). *Reproducción de los Animales*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995). *Metafísica*. Madrid: PlanetaDeagostini.
- Aristóteles. (1996). *Investigación sobre los Animales*. Traducción Julio Pallí, prólogo Calos García Gual. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Aristóteles. (1999). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2000). *Ética Nicomáquea, Política*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (2000). *Las Partes de los animales. Marcha y Movimiento*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2002). *Ética Eudemia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bolton Karmy, R. (2006). Sobre la “Decisión” en la Prudencia de Aristóteles (una introducción al problema de lo animal y lo humano). *Polis Revista de la Universidad Bolivariana* 14, 1-10.
- De Wall, F. (2014). *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*. Buenos Aires: Tusquest Editores.
- Gomperz, T. (2000). *Pensadores Griegos*. Tomo II. Barcelona: Herder.
- Goodall, A., y Bekoff, M. (2003). *Los diez mandamientos. Para compartir el planeta con los animales que amamos*. Barcelona: Paidós.
- Lear, J. (1994). *Aristóteles*. Madrid: Alianza editorial.
- Platón. (1992). *Diálogos VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Madrid: Gredos.
- Nussbaum. M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

LOS ANIMALES O LA PRUEBA DE NUESTRA JUSTICIA. DE LA ÉTICA A LA POLITIZACIÓN DE LA CAUSA ANIMAL¹

Corine Pelluchon²

Traducción: María Ruiz Carreras³ y Lorena Murillo⁴

Revisión: Anahí Gabriela González⁵

¹ Publicado por primera vez en español sobre la base de la traducción de María Ruiz Carreras y Lorena Murillo del inédito, escrito para este libro, intitolado *Les animaux ou l'épreuve de notre justice. De l'éthique à la politisation de la cause animale*.

² Filósofa, profesora de la Universidad Paris-Est-Marne-La-Vallée. Especialista en filosofía política y ética aplicada. Es la autora de una docena de libros. Entre ellos: *Leo Strauss, une autre raison, d'autres Lumières* (Vrin, 2005. Prix F. Furet, traducción inglesa y china) *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (PUF, 2009, 2014, traducción española); *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature* (Cerf, 2011. Grand Prix Moron de l'Académie française, traducción al español y chino); *Les Nourritures. Philosophie du corps politique* (Seuil, 2015. Prix É. Bonnefous de l'Institut des Sciences Morales et Politiques et Prix de l'essai francophone Paris Liège, traducción japonesa e inglesa); *Manifeste animaliste*. (Alma, 2017, traducción española, italiana; coreana y alemana); *Éthique de la considération* (Seuil, 2018, traducción alemana)

³ Máster en Traducción Especializada (cursado a distancia, UIMP, España), entre otros diplomas. Estudiante de doctorado en comunicación (UPF, Barcelona, España)

⁴ Licenciada en Filosofía, UNAM, México; Diploma de Traducción Literaria, El Colegio de México, México.

⁵ Becaria del CONICET. Doctoranda en Filosofía por la Universidad de París VIII y la UNSAM.

Introducción

El animalismo es un movimiento filosófico, social, cultural y político que reúne a personas comprometidas con la defensa de los animales mediante su modo de vida y su acción colectiva (Pelluchon, 2017). Incluye a las asociaciones de protección animal, pero también a individuos que, por su acción y su forma de pensar, dan testimonio de ese compromiso. Todas esas personas tratan de mejorar la condición de los animales, allí donde estén. El animalismo comprende también a los partidos animalistas, que hoy en día existen en muchos países.⁶

Pero, más allá de la defensa y la promoción de los intereses de los animales, me gustaría destacar la profundidad del animalismo, indisociable de un proyecto de sociedad que incluya a los seres humanos y no humanos. De hecho, el animalismo se inscribe en una reflexión crítica sobre nuestro modelo de desarrollo. La cuestión animal no está separada de una pregunta global sobre nuestra forma de habitar la Tierra y sobre los fundamentos de nuestra ética y de nuestra justicia. Además, la búsqueda de más justicia hacia los animales y la politización de la causa animal que ello implica destacan el hecho de que el animalismo tiene una visión constructiva e incluso que ofrece la oportunidad de lograr una reconstrucción

⁶ En Francia nació un partido animalista en noviembre de 2016. <https://parti-animaliste.fr/>

social y política. Es precisamente este aspecto estratégico de la causa animal el que quiero hacer notar, pues permite comprender lo que está en juego cuando se denuncian las violencias infligidas a los animales.

Éstas han alcanzado un nivel de paroxismo con la generalización de la ganadería intensiva, desde la Segunda Guerra Mundial, y debido a nuestro peso demográfico, por no mencionar la imitación por los países emergentes del modelo de vida occidental. Sin embargo, lo importante es comprender que esas violencias no plantean tan solo problemas morales, ligados a la crueldad o a la inhumanidad de los humanos en su relación con los otros seres vivos. Se trata también de injusticias, pues la forma como tratamos a los animales en los circos o en las granjas ganaderas y la forma como los explotamos constituyen una transgresión: nos otorgamos una soberanía absoluta sobre seres sensibles cuyas necesidades etológicas y cuya individualidad deberían de acotar nuestro derecho a explotarlos como mejor nos place. Nuestras prácticas atestiguan la injusticia de nuestra justicia, porque si bien actuamos como si tuviésemos todos los derechos sobre los animales, su condición de seres sintientes y su existencia nos obligan. Examinar nuestras relaciones con los animales nos da la oportunidad de cuestionar los fundamentos éticos y políticos de nuestra sociedad.

Dicho de otro modo, la cuestión animal es la prueba de

nuestra justicia. El abuso animal refleja como un espejo aquello que somos. Toleramos que los seres vivos sean explotados de forma ilimitada en nombre del lucro, que exige la reducción constante de los costos de producción e impone tanto a los animales como a los humanos que les exploten en unas condiciones de vida insostenibles. Tomar conciencia de la intensidad del sufrimiento animal y del número de vidas destruidas para servir de alimento, vestimenta, etc., no solo es reconocer la lógica fatal que conduce a explotar sin piedad a esos seres vivos que son considerados meros recursos. Es también una oportunidad para mirar de frente aquello en lo que nos hemos convertido con el paso de los siglos: hemos aceptado un orden economicista, que implica la sumisión de todas las esferas de actividad a los dictados del lucro, sin tener en cuenta el significado de las actividades y el valor de los seres humanos y no humanos implicados. Este sistema, que conduce a la explotación ilimitada de la Tierra y de los otros seres vivos, genera efectos contrarios, sociales y ambientales, que son imposibles de negar. Nos degrada tanto a nivel interno como psicológico, pues para aceptar lo que se hace cada día a los animales es necesario separarse, disociar la razón de las emociones y valerse de la primera para disminuir el daño y protegerse de los sentimientos negativos que provocan el maltrato animal y la degradación del planeta (vergüenza, incertidumbre sobre el futuro, etc.).

Esas estrategias, que hasta cierto punto nos evitan la

contrariedad derivada de tomar conciencia del sufrimiento animal y de las aberraciones de nuestro modelo de desarrollo no bastan, sin embargo, para eliminar el malestar que sentimos. Nos llevan, sí, a sofocar nuestros sentimientos o a refugiarnos en el consumo. También explican nuestra resistencia al cambio o el hecho de que los muchos videos que muestran sufrimiento animal en los mataderos, en las granjas industriales, en los delfinarios o los circos no empujan a la mayoría de los seres humanos a modificar su estilo de vida. Sin embargo, cada uno siente que las violencias cotidianas que infligimos a los animales son incorrectas y que eso que hacemos nos daña en el interior.

Por tanto, la cuestión animal no sólo es estratégica porque nos obliga a examinar de forma crítica las categorías ontológicas que se utilizan para pensar en las diferencias entre los humanos y los animales y son la base de nuestra ética y nuestro derecho. Más allá del aspecto ontológico de esta cuestión y de las consecuencias que podemos extraer en los planos ético y jurídico, es decir, en lo que concierne al estatuto moral y a los derechos que podemos otorgar a los animales, es conveniente destacar lo que nuestras relaciones con los animales dicen de nosotros. El someter así a los animales ¿qué nos permite comprender de nosotros mismos y de la política? Y a la inversa, ¿cómo sería un Estado que tomase en serio el hecho de que los animales son importantes, que comparten la Tierra o el hogar de los terrícolas (*oikos*) con nosotros?

En lugar de aislar la causa animal en un islote ético, debemos subrayar su relevancia central, entendiendo que no está solo en el núcleo del desafío a un modelo de desarrollo aberrante, sino que es también la palanca de transición hacia otro modelo de desarrollo, en el que la economía esté al servicio de la vida y de los seres vivos, subordinada a la política, lo que implica tener en cuenta los derechos de los humanos y de los animales, en lugar de que las reglas de la vida en sociedad y de la cohabitación estén determinadas para beneficio de aquellas. Como vemos, la politización de la causa animal se basa en la articulación de la teoría política con una reflexión, de naturaleza ontológica, sobre el lugar del ser humano en la naturaleza. Más aún, porque el sujeto en el que se basa la teoría política no es ya, como en el liberalismo político, un individuo abstracto, definido tan solo por la libertad, sino que es un ser considerado en su corporeidad, que tiene hambre, que respira, que ocupa un espacio y lo comparte con otros seres vivos, es por lo que no es legítimo reducir las finalidades de lo político a un juego solo entre humanos, a la seguridad y a disminuir las desigualdades injustas. A partir del momento en que tomamos en serio la materialidad de nuestra existencia, el hecho de que vivir es «vivir de» y que compartimos la Tierra con otros seres vivos cuya vida es, para ellos, tan importante como lo es la nuestra para nosotros, y que padecen, directa o indirectamente, las consecuencias de nuestras actividades, es necesario admitir que nuestra política es una zoopolítica (Pelluchon, 2015). La protección de la

biosfera y de la biodiversidad, y también la consideración de los intereses de los animales en la definición del bien común se convierten en nuevos propósitos de la política, que se añaden a los deberes que han sido históricamente encomendados a los estados. Por último, habida cuenta de lo que está en juego, en el nivel psíquico, en nuestras relaciones con los animales, es indispensable destacar el desafío civilizatorio que plantea la causa animal.

Trataré, entonces, de desarrollar los múltiples aspectos que arrojan luz sobre la profundidad del animalismo, mostrando a la vez que nos hallamos hoy en una encrucijada. Porque si esta causa se impone cada vez más como un verdadero tema social, que trasciende las divisiones ideológicas tradicionales y se articula con una reflexión global sobre el modelo de desarrollo que la hace inseparable de la ecología y de la justicia social, no es menos cierto que, en la práctica, las condiciones de vida y muerte de los animales siguen siendo abominables. ¿Cómo reducir esta brecha entre la teoría y la práctica, entre la toma de conciencia y la realidad que se refiere a los estilos de vida, a los hábitos de consumo de los individuos, a la organización de la producción? Mi hipótesis es que debemos adoptar una estrategia diferente de la de los fundadores de la ética animal. Tal es sentido de la politización de la cuestión animal. Trataremos de indicar las categorías y las herramientas teóricas que permiten dar ese paso de la ética a la política y precisar los diferentes niveles del combate

político, así como las estrategias que nos permitan iniciar de inmediato el camino que nos conduzca a una mayor justicia hacia los animales.

Por lo tanto, mi objetivo es mostrar que la causa animal es universal, que es también la causa de la humanidad y que va en el mismo sentido que la Historia, pero que se trata ahora de politizarla, para lo cual el problema es saber cómo proceder en el contexto de una democracia pluralista, en la que los actores no tienen ni la misma visión del mundo ni los mismos intereses. ¿Cómo lograr resultados concretos que mejoren la suerte de los animales cuando muchas personas todavía viven de su explotación y ciertos grupos privados, constituidos en grupos de presión, hacen todo para que los individuos consuman aún más productos de origen animal? ¿Cómo poder erradicar desde ahora ciertas prácticas y transformar la economía, al tiempo que convencemos cada vez a más personas de que la justicia hacia los animales implica el fin de su explotación? ¿El animalismo puede fortalecerse en los planos social y cultural hasta llegar a constituirse en una fuerza política?

Para responder estas preguntas debo regresar a la forma como se ha impuesto la cuestión animal en los debates de la sociedad y en el mundo académico. Este retroceso permitirá a la vez precisar el significado de algunas nociones esenciales y resaltar la especificidad de nuestro enfoque respecto de la cuestión animal. Este enfoque ya no consiste en oponerse al

animalismo y al humanismo, sino en pensar un nuevo humanismo y politizar esta causa, convirtiéndola en uno de los capítulos principales de una teoría política respaldada por una reflexión sobre la condición humana y sobre el futuro de nuestra civilización.

1. Las dos primeras olas de la filosofía de la animalidad

La ética animal en las décadas de 1970 y 1980

Los padres fundadores de la ética animal (Peter Singer, Tom Regan) denuncian las prácticas que implican la explotación de los animales, al cuestionar los criterios en los que se basa la moral y mostrando que éstos revelan prejuicios especistas. Retomando la noción de sintiencia que planteó Jeremy Bentham, muestran que la capacidad de sentir placer, dolor y sufrimiento y de tener intereses que preservar, así como preferencias individuales son suficientes para atribuir a ese ser un estatuto moral, o incluso, como afirma Thomas Regan, un estatuto jurídico (Bentham, 2011). Existen divergencias entre Singer y Regan, dado que el primero es utilitarista, mientras que el segundo es partidario de los derechos y suscribe un enfoque deontológico de la moral que conduce a rechazar el sacrificio de ciertos seres en beneficio de otros y, por ende, al abolicionismo (Pelluchon, 2016, pp. 1-9). De ahí que no tengan

la misma postura sobre, por ejemplo, la experimentación con animales. Sin embargo, el trabajo de ambos se basa en la ética animal cuyas dos características principales son las siguientes: parte del estatuto del animal para juzgar las prácticas y recurre a la argumentación, no a las emociones, para cambiar dichas prácticas. Se sitúa sobre el plano de la moral, del derecho, de los estilos de vida, de las prácticas sociales, pero no de la política, es decir, de las reglas que determinan la justicia y muestran cómo se puede lograr que la consideración de los intereses de los animales sea una de las finalidades del Estado y lleven a transformar nuestra economía y a revisar nuestro sistema representativo, que se limita a defender los intereses de los seres humanos que existen en la actualidad.

Comparten, además, una definición capacitista de la sintiencia, pues reinstalan una jerarquía entre los animales según la cual, al no tener las mismas capacidades cognitivas, no tienen tampoco los mismos intereses que defender, y a algunos de entre ellos Regan no considera como “sujetos-de-vida”. Para este último los animales son pacientes morales a los que debemos proteger, pero no son sujetos políticos, contrariamente a lo que plantea una definición más positiva de la sintiencia, que admite su capacidad para comunicar sus intereses y habilidades, como veremos cuando hablemos de la tercera ola de la filosofía de la animalidad.

Es innegable que la ética animal y el antiespecismo de los

padres fundadores de este enfoque de la moralidad han ejercido una influencia considerable tanto en el plano teórico como en lo que concierne a la toma de conciencia por las personas sobre la intensidad del sufrimiento animal que generan nuestros estilos de vida, los cuales muy a menudo justificamos por nuestras representaciones y prejuicios. Sin embargo, a pesar de esa creatividad intelectual y del conjunto de teorías jurídicas que permitieron afirmar que, en virtud de su estatuto de seres sintientes, los animales eran titulares de derechos negativos que protegen su inviolabilidad, lo cierto es que las prácticas que implican su explotación no se han modificado un ápice y pocas personas en el mundo renuncian al consumo de productos animales. Es poco probable que los individuos cambien su estilo de vida a partir de un cálculo utilitarista o reflexionando sobre el hecho de que los cerdos, las vacas, los pollos son sujetos-de-vida que experimentan que su existencia se desarrolla de una buena o mala manera. Los motores de cambio no son ni única ni esencialmente los argumentos o las ciencias, sino las emociones y los afectos, los cuales son ignorados por los representantes de la ética animal.

Finalmente, si la condición para que la condición animal mejore es que cada persona reduzca drásticamente su consumo de productos de origen animal, y si la adopción de un modo de vida vegano se deriva necesariamente de tomar en serio la sintiencia y el antiespecismo, entonces un voluntarismo político que no conduzca tan solo a atribuir derechos a los

animales, sino que reorienta también la economía e integre los intereses de los animales en la definición del bien común, es igualmente necesario. Ese componente político, que supone que la cuestión animal sea integrada en una teoría global de la justicia, es lo que les hace falta a los defensores de la ética animal, quienes no nos indican cuáles serían los medios concretos para poder determinar las reglas de cohabitación con los animales, de forma no especista. Estos son los límites que las otras dos olas de la filosofía de la animalidad ayudan a superar, al mismo tiempo que arrojan una luz diferente sobre el concepto de sintiencia.

El humanismo impugnado por la animalidad

Se alcanza un hito importante con los trabajos de Jacques Derrida, particularmente *L'animal que donc je suis*, que reúne las conferencias pronunciadas en Cerisy y que fue publicado tras su muerte, y con el libro de Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité* (Derrida, 2006; Fontenay, 1998). Estos autores franceses estudian cómo los filósofos han coincidido en reflexionar sobre la esencia de la animalidad –por oposición a la esencia de la humanidad– y han anulado toda diferencia entre los animales y, sobre todo, los han conceptualizado por aquello que no tienen, en particular el logos, la razón y el lenguaje articulado.

La cuestión animal, lejos de ser un tema entre otros, sirve así como guía directriz para examinar cómo se conciben los humanos a sí mismos. Tiene una dimensión estratégica, pues permite cuestionar el marco conceptual que está en la base de nuestra ética y de nuestra política (Pelluchon, 2011, pp. 197-221). Someter la historia de la filosofía a la prueba de la animalidad significa examinar de forma crítica las categorías ontológicas que llevaron a la institución del sujeto humano y actualizar el carácter arbitrario de las fronteras morales trazadas entre aquellos a quienes se dirige el "no matarás " y aquellos cuya muerte no se consideraría como asesinato.

Así, la cuestión animal es importante no sólo porque las violencias infligidas a los animales han alcanzado un clímax desde la revolución industrial, lo que da la razón a quienes se indignan de este maltrato cotidiano, sino también porque revela aquello en lo que nos hemos convertido. Cuando hablamos de los animales, hablamos también de nosotros mismos y, en la forma como usamos a los animales es nuestra identidad la que está en juego. Por eso la cuestión animal es una proyección de nosotros mismos. Da testimonio de la violencia intrínseca de un humanismo elitista que conduce fatalmente a expulsar de la humanidad a personas que son consideradas menos humanas que otros. El tercer filósofo incluido en este movimiento es Claude Lévi-Strauss, quien habla del ciclo maldito iniciado por este humanismo que se basa en el amor propio. En efecto, la misma frontera trazada

entre hombres y animales sirve para "apartar a ciertos hombres de otros hombres y reivindicar, en favor de minorías cada vez más reducidas, el privilegio de un humanismo corrompido desde que nació, pues tomó del amor propio su principio y su noción" (Lévi-Strauss, 1971, p. 53). Por tanto, en lugar de partir, como lo hace la ética animal, del estatuto moral de los animales para denunciar las prácticas que les causan sufrimientos intolerables, el acento en este enfoque filosófico se pone en el sujeto humano y en aquello que dicen de nosotros nuestros usos de los otros seres vivos, invitándonos a construir un concepto de responsabilidad que pueda dar cuenta del ingreso de los animales en la ética y en la justicia.

Este cuestionamiento de los fundamentos de la ética y de la política y la denuncia del carácter esencialmente violento del humanismo van acompañados de la recuperación de la sensibilidad y del estatuto de ser vivo que compartimos con los animales. Sin embargo, mientras que la sintiencia en Singer y Regan se concibe de manera capacitista, Derrida, en particular, la entiende como vulnerabilidad, como un impoder que yace dentro del poder. Ese poder del sufrir, que es en realidad una pasividad, es lo debemos entender en la frase de Bentham, cuando afirma que la cuestión no es saber si los animales pueden pensar, sino si pueden sufrir. Reconociendo la alteridad de los animales, otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty, cuestionan la oposición libertad/naturaleza, vida/existencia y todos los dualismos que caracterizan a la mayor parte de los

filósofos occidentales. Con ello, se adhieren a la visión de los etólogos, quienes insisten en la complejidad y en la riqueza de las existencias animales y en la extraordinaria heterogeneidad de su acceso a lo real.⁷

Esta contribución de la filosofía continental a la cuestión animal es incuestionable, pues la denuncia del maltrato animal adquiere una nueva dimensión, ligada a la conciencia de la violencia propia de una tradición que se niega a tomar con seriedad la sensibilidad y la condición de ser vivo que tenemos en común con los animales. No obstante, conviene que nos coloquemos en el lado constructivo de esta deconstrucción de la historia del pensamiento y nos preguntemos cómo serían una ética y una política que reconociese genuinamente el hecho de que los animales cuentan (Pelluchon, 2011). En efecto, la entrada del concepto de la vulnerabilidad en la ética es contemporánea al esfuerzo por construir una ética y una política centradas en la responsabilidad que tenemos hacia los seres, humanos o no humanos, con quienes no tenemos necesariamente relaciones de simetría. Es en la tercera ola de la filosofía de la animalidad cuando se pasa de la denuncia a la proposición e incluso se demuestra en qué sentido el

⁷ Durante sus cursos en el Collège de France, Maurice Merleau-Ponty analiza, sobre todo, la obra de Jacob von Uexküll. Véase *La Nature. Notes de Cours. Collège de France*, cursos de 1956-1960, compilación de Dominique Ségler, París, Seuil, 1995. Asimismo, véase Pelluchon C. (2014) *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie* (2009), París, PUF, pp. 389-401.

animalismo ofrece la posibilidad de un humanismo diferente.

2. Animalismo y humanismo

La causa de los animales es también la causa de la humanidad

La causa animal es nuestra causa común: implica hacer una crítica constructiva de un modelo de desarrollo que beneficia solo a una minoría, y lo que hacemos a los animales refleja los rasgos de nuestro rostro y revela lo que somos. Además, las condiciones de vida y de muerte impuestas a los animales criados por su carne o su piel se ocultan al público. Sin embargo, todos sabemos hoy en día que hemos llegado a un extremo de la violencia, un extremo que es el resultado de la lógica de un sistema basado en el lucro, lo que entraña necesariamente la concentración masiva de seres sensibles en granjas industriales o la importación de productos derivados de animales ejecutados en países que no regulan las condiciones de la matanza, como es el caso de China, por ejemplo, que muy a menudo suministra las pieles utilizadas en la industria de la moda.

Ahora bien, para aceptar tal sufrimiento, los seres humanos deben sofocar sentimientos, como la piedad, que son infinitamente preciosos, pues proceden de una identificación

prelógica y prerreflexiva con todo ser sensible que sufre innecesariamente, y nos hacen sentir a un nivel muy profundo, incluso arquetípico, el vínculo que nos une con los otros seres vivos. El hábito de vivir estando escindido y oponiendo el yo al no-yo nos insensibiliza, nos hace indiferentes al sufrimiento del otro y permeables a la violencia, incluida hacia otros seres humanos, especialmente los más vulnerables.

Lo que hacemos a los animales es, pues, el reflejo de una humanidad que ha perdido su alma, pues, para tolerarlo es necesario excluirlos de la esfera de nuestra consideración moral y reservar nuestra compasión sólo para aquellas y aquellos que son de nuestra misma especie, más aún, aquellas y aquellos que viven cerca de nosotros e, incluso, sólo a quienes están junto a nosotros. Esta escisión e indiferencia explican que continuemos alimentándonos como lo hacemos en Occidente. Sin embargo, nadie puede negar que nuestro consumo de productos animales tiene un impacto en las personas que padecen hambre (alrededor de 860 millones de humanos) y desnutrición (2 000 millones de seres humanos) y cuyas tierras son utilizadas para producir cereales destinados al ganado estadounidense y europeo. Las estrategias que aplicamos para insensibilizarnos al sufrimiento provocado por nuestros modelos de consumo nos acostumbran a no sentirnos responsables, como si no nos preocuparan de ninguna manera los demás, pero eso no nos hace menos culpables.

Vivir así, sin pensar más que en uno mismo, sin considerar lo que el gusto por la carne y el pescado cuesta a los animales y a los humanos solo es posible porque hemos apagado en nosotros mismos la compasión, que no es la moral, sino su momento patético y su condición. En este sentido, lo que hacemos a los animales es una guerra contra nosotros mismos (Pelluchon, 2017, pp. 13-17), que debemos dejar atrás, sean cuales sean las consecuencias que resulten para nuestro estilo de vida.

Promover más justicia hacia los animales y los humanos exige por parte de los individuos que se transformen interiormente y que cesen de pensarse como individuos separados de los otros. Si no comprenden el respeto por los otros, humanos y no humanos, y por la naturaleza, como un componente del respeto por sí mismos, no serán capaces de admirar la belleza de la naturaleza y de esos seres sin querer apropiársela de inmediato, con lo que condenan a los animales cautivos a una vida de frustración. Por ello es importante que, además de la argumentación filosófica e incluso de los testimonios relativos a las condiciones actuales de vida y de muerte de los animales, abordemos las emociones de las personas, eso que las toca y las empuja a actuar. En lugar de reducirse a razonamientos o a juicios, la ética debe también ser pensada como un proceso de individuación, que implica rasgos morales y maneras de ser que nacen al mismo tiempo de representaciones concernientes al lugar del ser humano en la

naturaleza, de la consideración de su finitud y de los límites que debe marcar a su placer y a su derecho por el derecho de los otros de existir y florecer, y a estados afectivos como la gratitud o el asombro. Sin este conjunto de representaciones y de afectos que significan que el individuo armoniza su razón y sus sentimientos, en lugar de acostumbrarse a disociarlos resulta difícil hacer compatibles la teoría y la práctica e incluso vivir de acuerdo con nuestros principios y valores.

Si bien la toma de conciencia de la intensidad del sufrimiento infligido a los animales es dolorosa y necesaria para cambiar los hábitos de consumo, ofrece al mismo tiempo al individuo la posibilidad de reconciliarse consigo mismo. Aquí es apropiado volver al carácter estratégico de la cuestión animal: porque la compasión, como la relación con los animales, se sitúa sobre el plano del sentimiento o sobre el plano patético es por lo que constituye una de las vías para la reconciliación con uno mismo. Puede ayudarnos a hacer la transición del pensamiento a la acción, que es el desafío después de cuarenta y cinco años de ética animal y de libros que han renovado los criterios de la moral y del derecho, pero sin conseguir mejorar la condición animal. En ese sentido, los animales son pedagogos que nos enseñan a reconciliar dimensiones que la racionalidad científica y el modo de vida occidental han tendido a ignorar (Pelluchon, 2018, pp. 125-133).

El hecho de integrar a los animales en la esfera de nuestra consideración moral representa un progreso moral que es igualmente benéfico para nuestras relaciones con los otros humanos. No solo se trata de tener una moral menos chovinista, sino que, además, la reconciliación con uno mismo, que favorecen nuestras relaciones con los animales, concierne a la vez al intelecto, a los afectos y a la dimensión arcaica de nuestra psique. Por eso promueve una forma de comportarse con el otro que nos saca de la dominación. Esta es una de las apuestas más importantes de la causa animal y, por esta razón, es la causa de la humanidad e incluso uno de los capítulos esenciales de una filosofía que busque renovar el humanismo. El sujeto que integra a los animales en el corazón de su voluntad de vivir, porque es consciente de su impacto, en cuanto come, sobre los otros seres vivos, humanos y no humanos, y que percibe el florecimiento de las otras formas de vida como un componente de su propia autorrealización, no tiene necesidad de ejercer su poder sobre los otros ni de aplastarlos. Al contrario, la dominación está vinculada con el miedo a la alteridad y a la vulnerabilidad. Como reflejo de la inseguridad interior de los individuos que temen perder su control sobre una materia exterior o sobre los cuerpos de los otros, les empuja a aprovecharse de ellos, a cosificarlos o a convertirlos en mercancías, para así controlarlos. Alentada por el culto al desempeño y a la negación de la muerte, esta actitud global explica los comportamientos ecodidas de los individuos, su relación con la tecnología, especialmente con la ingeniería

genética, y su encierro en sí mismos. Se manifiesta también por la tendencia al retraimiento en uno mismo, por el triunfo de las políticas identitarias y por la violencia contra los animales.

Así, la causa animal se inscribe en un vasto movimiento, caracterizado por la rehabilitación de la vulnerabilidad, la conciencia de nuestra finitud y de la biósfera, y por la apertura a la otredad, a lo positivo de la diferencia, dando lugar al deseo de construir relaciones en las que no se ejerza el poder sobre el otro (*power over*), sino que se puedan determinar las reglas de una cohabitación mutuamente respetuosa y para ejercer nuestra capacidad de actuar, e incluso, de reconquistar nuestra autonomía (*power to*). En este sentido, la causa animal se inscribe en un movimiento social más amplio que, en el plano político, se traduce en ciertas formas de gobierno y entra en conflicto con el aumento de los extremismos. Relacionada con lo que llamamos la era de la vida, da testimonio de un proceso civilizatorio al que se ha de sumar, empezando por volver a colocar esta causa en la Historia (Pelluchon, 2017, pp. 25-41).

La causa animal en la Historia

Las acciones de nuestros ancestros tenían un significado que trascendía su vida; Dios o la Historia las juzgaría. Es lo que podemos llamar la edad teológica. Los siglos XIX y XX representan la edad de las filosofías de la historia. Lo real se

explica a partir de un solo motor: las pasiones para Hegel, la lucha de clases para Marx. Estas utopías políticas condujeron a derivas totalitarias, porque el individuo no era nada y el partido lo era todo. Sin embargo, conferían un cierto espesor a la vida individual. La satisfacción y el bienestar no eran los únicos horizontes de los actos del individuo, quien podía sacrificar su vida por un ideal, como también durante la Resistencia.

La caída del Muro de Berlín y la revelación de los campos soviéticos anunciaron el fin de las filosofías de la historia. Como sentenciara François Furet, al final de *Le passé d'une illusion* en 1989, la utopía política se había vuelto tabú. Nadie osaba decir que otra sociedad era posible. Desde ese momento, los seres humanos ingresaron a una tercera era, que ha sido problemática porque el colapso del comunismo y el fin de las ideologías se produjeron en un momento en el que el capitalismo se imponía como el único sistema existente. Tal es la era de la desolación.

La desolación, en el sentido que Hannah Arendt (*loneliness*) le da, se refiere al hecho de que los individuos, habiendo perdido aquello que les hacía participar en el mundo común, se perciben a sí mismos como meros consumidores o productores (Arendt, 2002, pp. 305-306, 279). La relación con el mundo como creación está rota. Los artilugios y las pequeñas victorias que cada uno cree lograr contra el anonimato no llenan el vacío interior sino temporalmente. Se trata de una era

que es políticamente peligrosa. En efecto, la desolación, propia de las democracias de masas, explica que los individuos no tengan los recursos internos que les permitan resistir contra políticas autoritarias, e incluso formas totalitarias que destruyen el mundo común. Ahora bien, este último, que está compuesto por las generaciones pasadas, presentes y futuras, por el patrimonio natural y cultural, por la biodiversidad, que me dio la bienvenida cuando nací y sobrevivirá tras mi muerte individual, también es una trascendencia en la inmanencia (Arendt, 1983, p. 95).

Incluso si no regresamos a las ideologías del pasado o a la edad teológica, también podemos vivir sabiendo que nuestra muerte individual no es el fin del mundo. Cuando el mundo común es el horizonte de nuestros actos y de la política, nuestra existencia individual y colectiva tiene sentido. Se trata de hacer un lugar, tanto en la vida propia como en la Ciudad, para los otros humanos, pasados, presentes, futuros, y para los otros seres vivos y de mantener la promesa de renovar el mundo que cada uno de nosotros es al momento de nacer (Pelluchon, 2018, p. 142-148).

Existe un vínculo entre la experiencia contemporánea de la desolación y la violencia contra los vivos, de igual modo que existe una relación entre la aceptación y comprensión de la vulnerabilidad propia y el hecho de asumir nuestra responsabilidad para con todos los seres vivos. La desolación

se expresa, de hecho, por una cierta desubjetivación, relacionada a la vez con el sentimiento de impotencia y de pérdida de uno mismo y la voluntad tiránica de imponerse por todos los medios. El deseo de control de todo lo que escapa a su voluntad, el pánico a la alteración del cuerpo, todo aquello que alimenta la ideología transhumanista caracterizan al sujeto contemporáneo que, por estar encerrado en sí mismo, tiene la necesidad de dominar o de embriagarse con la imagen de su propio poder. El sujeto contemporáneo es un sujeto vacío y total; es necesariamente violento. Las violencias actuales, todas aquellas que estallan entre nosotros, contra las mujeres, en los atentados y contra los animales, tienen en común que expresan una necesidad de dominación que se manifiesta, primero, en el cuerpo de los otros y sobre los animales, sobre el genoma. Es una forma de nihilismo sin complejos, en el sentido preciso en el que Leo Strauss lo definió, a saber, por la voluntad de destruir este mundo y sus potencialidades, sin tener una percepción clara de aquello que queremos poner en su lugar (Strauss, 2011, p. 37).

Sin embargo, en el mismo momento en el que esta forma de nihilismo estalla, emerge un movimiento social y filosófico para el cual la lucha para promover más justicia hacia los animales constituye un capítulo esencial que se debe estructurar. La era de la vida, que implica el respeto hacia los otros seres vivos y hacia el ser vivo que somos y que va aparejado de la aceptación de nuestra vulnerabilidad y de

nuestra finitud, da cuenta de la aspiración de un número cada vez mayor de personas de promover un mundo más justo y de más convivencia. Ilustra la voluntad de que el futuro no esté en las manos de las multinacionales que, hoy en día, organizan el control de la muerte, la muerte de la muerte, y convencen a muchos seres humanos de su trivialidad. El animalismo aparece en medio de la tercera era, que se caracteriza por esta ola de nihilismo particularmente violento, lo que destaca una vez más la importancia estratégica de la causa animal: está obviamente al servicio de los animales, pero es también una de las expresiones de la lucha contra el nihilismo.

Si la causa animal tiene tal profundidad y centralidad es porque está en el corazón de un movimiento más vasto y puede decirse, incluso, que es el núcleo esencial, lo que puede transformar ese movimiento en una fuerza social y política. Esto se debe a que el activismo en favor de los animales exige que hayamos aceptado mirar de frente lo que ocurre en los mataderos y en la ganadería intensiva. Se trata de reconocer aquello de lo que la humanidad es capaz, hasta dónde puede llegar, al aniquilar a miles de millones de seres recién nacidos, al condenar al cautiverio a majestuosos animales, a los que se quiebra psíquicamente para convertirlos en espectáculo. Es necesario soportar ese sufrimiento y esa vergüenza para poder iniciar una trayectoria en la que ese mal, que se presenta en múltiples formas, pero siempre tiene el rostro de la dominación, no sea la base de nuestra civilización, sino una

posibilidad que nuestra organización social, económica y política tendrá cuidado de combatir y castigar. El animalismo supone que comprendamos que perdemos nuestra alma cuando tratamos tan mal a los animales y que el mundo corre hacia su perdición, pero que debemos amarlo y salvarlo.

Por lo tanto, hay muchos problemas de civilización en la causa animal. También es lo que hace que hoy la filosofía de la animalidad y la filosofía ambiental converjan, si bien había una oposición entre la ética animal, nacida como disciplina independiente en la década de 1970, y la ética ambiental, representada por los herederos de Aldo Leopold, ya sea John B. Callicott o Arne Naess; los ecocentristas se interesaban por la biodiversidad y no por los animales en tanto individuos, y no reconocían la subjetividad animal. Tomar conciencia de la profundidad del animalismo va en paralelo con la idea de que desde ahora es esencial pasar de la teoría a la práctica, politizar la causa animal, lo que implica integrarla en una teoría global de la justicia.

3. La politización de la cuestión animal

La tercera ola de la filosofía de la animalidad

Se trata de la tercera ola de la filosofía de la animalidad, la cual comprende la gravedad del fracaso relativo de las éticas

animales y de la teoría de los derechos negativos de los animales, así como de las polémicas que oponen de manera dicotómica al bienestarismo y al abolicionismo y no logran incorporar los intereses de los animales en la política. A partir de constatar que nacemos en una sociedad especista, en la que los animales se consideran básicamente como medios al servicio de nuestros fines, los autores desarrollan una teoría política que toma en cuenta los intereses de los animales, haciendo énfasis en su sintiencia.⁸ Este es siempre el criterio fundamental para considerar moralmente a los animales y otorgarles derechos. Sin embargo, en lugar de dar una definición con base en las capacidades o de insistir en la vulnerabilidad, estos autores destacan el hecho de que los seres sintientes son seres individualizados y competentes y que pueden comunicar sus intereses y sus preferencias individuales a sus semejantes, pero también a los seres humanos. La sintiencia es, por tanto, considerada como agentividad. Implica que los animales son sujetos y que sus intereses son el punto de partida de los derechos que podemos conferirles, lo que

⁸ Para politizar la causa animal, en sentido estricto, integrándola a una teoría política global, y no sólo defendiendo a los animales ante los representantes políticos o fundando un partido político animalista, se requiere de un filósofo político experimentado. Pocas obras se insertan en esta tercera ola, a excepción del libro de Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, 2011, y mis propios trabajos, en particular: *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Seuil, 2015, y *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma, 2017. En español: *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal*, traducción de Juan Vivanco, Reservoir Books, 2018.

quiere decir que debemos estar atentos a lo que nos quieren comunicar con el fin de determinar las reglas de convivencia entre animales y humanos, tomando en cuenta no solo nuestros intereses, sino también los suyos.

Los animales, por sus necesidades etológicas y sus preferencias individuales, tienen algo para decir y reivindicar, incluso si no se expresan en nuestra lengua. Sus normas etológicas y su existencia ponen límites a nuestras interacciones con ellos e incluso a nuestros usos del espacio y de los recursos de la Tierra. Así, cuando deforestamos, actuamos como si el bosque fuese virgen, si bien está habitado por animales que quieren vivir según sus propias normas, en territorios que nosotros destruimos, negándoles todo derecho a existir. También sufren las consecuencias de nuestras actividades económicas, de la contaminación que hemos creado, de la construcción de carreteras, de edificios. En nuestras sociedades, las reglas están hechas para beneficio exclusivo de los humanos y en detrimento de los intereses de los animales, lo que significa que nuestra justicia es injusta o especista. La politización de la cuestión animal tiene como objetivo determinar los principios de una sociedad no especista. Pero no se debe concluir que los animales y los humanos tienen los mismos intereses, los mismos derechos ni idéntica importancia. Del mismo modo, si son sujetos en el sentido de que su agentividad debe ser el punto de partida de las reglas de la justicia y de los derechos que formulamos, es

importante considerar con toda seriedad el hecho de que los animales necesitan a los humanos para que sus intereses sean tomados en cuenta y reconocidos en nuestras políticas públicas. Son sujetos políticos, pero no agentes deliberativos que puedan debatir acerca de sus concepciones del bien y hacer valer sus intereses en la arena pública.

Por lo tanto, nuestra política es siempre una zoopolítica, porque con nuestras actividades, nuestra alimentación, nuestros momentos de ocio, pero también por causar contaminación y ocupar casi toda la superficie de la Tierra, tenemos un impacto sobre los animales. Los explotamos, los hemos hecho dependientes de nosotros, como es el caso de los animales de compañía y de la mayor parte de los animales domésticos, o bien tenemos una acción indirecta sobre ellos, ya sea porque destruimos o fragmentamos su hábitat o porque sufren las consecuencias de nuestras actividades económicas (contaminación del aire y del mar, construcción de carreteras, ruido, etc.). Somos miembros de una comunidad mixta junto con ellos y, como nuestros intereses entran en conflicto, esa comunidad mixta es política. Por lo tanto, es importante indicar a qué tienen derecho los animales, es decir, qué pueden esperar de nosotros habida cuenta de lo que son y las relaciones que hemos entrelazado con ellos, así como la dependencia que tienen de nosotros y el impacto que ejercemos sobre ellos y sus entornos.

Se trata, pues, de elaborar una teoría global de la política en la que los intereses de los animales sean tomados en cuenta, incluso si la igual consideración de los intereses de los animales (no-especismo) no implica igualdad de tratamiento y, además, son los humanos quienes deciden las reglas económicas y las leyes. Considerar los intereses de los diversos animales en una sociedad democrática, basada en la igualdad moral de las personas y el pluralismo, supone que algunos seres humanos logren ingresar la causa del animal a la política, animal, llegando a acuerdos con todos los que aún viven de la explotación animal y no están preparados para renunciar al consumo de productos de origen animal. ¿Qué categorías y qué estrategia hacen posible que la causa animal entre en la democracia?

¿Cómo pensar una zoopolítica?

Es necesario rendir aquí un homenaje al trabajo de Sue Donaldson y Will Kymlicka, al tiempo que señalo lo que diferencia mi enfoque del suyo. Este análisis permite distinguir entre dos formas de pensar la filosofía política, representativas por una parte, de la filosofía anglosajona y, por la otra, del anclaje de la teoría política en una filosofía de la existencia y de una fenomenología.

La principal contribución de los autores de *Zoopolis*

consiste en subrayar la necesidad de complementar los derechos negativos, que se supone protegen la inviolabilidad de los animales, por un enfoque que establezca sus derechos positivos y, correlativamente, nuestras obligaciones concretas y diferenciadas hacia ellos. En efecto, los derechos negativos son, como expresó Locke, una barrera que protege los seres que son titulares de los mismos y debería, en principio, protegerlos de la muerte, de la crueldad y de todo uso que los reduzca a medios, incluso si con ello se salva la vida de otras personas. Los derechos negativos son la consecuencia lógica del reconocimiento de la sintiencia, del mismo modo como el abolicionismo o el fin de la explotación animal se derivan del estatuto del animal como ser sintiente. Sin embargo, en nuestro mundo, esos derechos solo valen en el papel, pues no han cesado las prácticas que producen sufrimientos inauditos a los animales. Además, el inconveniente de este enfoque jurídico es que no permite determinar concretamente las reglas de la convivencia con los animales, particularmente con los animales salvajes. Si nos atenemos a la teoría de los derechos negativos, nos limitamos a dejar que los animales salvajes vivan en su territorio, lo cual es ciertamente mejor que capturarlos, pero no compensamos el daño causado, sobre todo al haber destruido su hábitat o dañado su entorno. Promover más justicia para los animales significa que, junto a esos derechos universales básicos que esperamos que un número creciente de seres humanos reconozcan, determinemos con precisión las reglas de la convivencia con

los diferentes animales y que sepamos cómo pueden realmente tomarse en consideración sus intereses en nuestras políticas públicas.

Pero, ese proceso que busca politizar la cuestión animal impone que ésta se integre a una teoría global, la cual parte del hecho de que pertenecemos a una comunidad mixta, compuesta por humanos y no humanos, a una zoopolítica. Además, la idea central consiste en admitir que se trata de promover circunstancias de la justicia que impliquen hacer el menor daño posible para los seres humanos. Retomando esa categoría inspirada por Hume, John Rawls, en el §22 de su *Teoría de la justicia como equidad*, insiste en el hecho de que sus principios solo son aplicables en circunstancias de escasez moderada. Del mismo modo, hay situaciones que tornan inevitable la matanza de un animal (defensa propia, el caso de los pueblos primitivos que atrapan un número prudente de animales para alimentarse, etc.). Sin embargo, una sociedad justa es aquella que hace que esas situaciones sean excepcionales y que fomenta el desarrollo de alternativas al uso de productos de origen animal. Por eso, en el *Manifiesto animalista*, insisto en las innovaciones en la moda, la alimentación y la experimentación para que a los individuos y las colectividades les resulte cada vez más fácil procurar su bienestar sin hacer sufrir a los animales.

La originalidad de Donaldson y Kymlicka reside en su

búsqueda de las obligaciones diferenciadas que tenemos hacia los animales, las cuales dependen de las relaciones que mantenemos con ellos y de lo que tienen derecho a esperar de nosotros. Tenemos la obligación de alimentar a nuestros animales de compañía, pero no la obligación de dar un ciervo a un león que vive en la selva. Estas obligaciones tienen como corolario los derechos positivos de los animales y éstos son la formulación, en términos jurídicos, de aquello que expresan los animales, en virtud de sus necesidades y sus preferencias. En otras palabras, no somos la fuente exclusiva de los derechos de los animales, pero traducimos sus intereses y nos servimos del derecho a fin de marcar los límites que no deben cruzar los humanos en su interacción con los animales y de precisar aquello que les debemos en lo que se refiere a cuidados, espacios compartidos, etc. Por ello, debemos estar atentos a lo que los animales tienen para decirnos. Donaldson y Kymlicka dividen a los animales en tres categorías (domésticos, salvajes, liminales), pero muestran que esto no significa pasar por alto la agentividad de cada animal. Un gato feral puede querer ser domesticado por la persona que lo rescató o, por el contrario, tal vez desee volver a ser salvaje después de haber sido curado. Lo interesante de *Zoopolis* radica en que los autores consideran con mucha seriedad la agentividad de los animales, en donde el enfoque normativo va de la mano, en términos de derechos, con un análisis casuístico. Este último es particularmente importante en el caso de los animales liminales, que agrupan especies e individuos muy heterogéneos, como las ardillas, los

zorros, las palomas o las ratas. Para comprender cómo cohabitar de una manera más justa con los animales en la ciudad, por ejemplo, donde casi siempre exterminamos a las ratas, esta obra es particularmente interesante.

Pero no solo debemos considerar que los animales son competentes y estar atentos, escuchar lo que pueden decirnos, sino que necesitamos, también, cierta imaginación para responder de manera adaptada e individualizada a las necesidades de esos seres que, en ciertos aspectos, se parecen a las personas en situación de dependencia. Las teorías políticas contemporáneas, como se ve tanto en Donaldson y Kymlicka como en mi propio trabajo, advierten las grandes transformaciones que ha producido en el liberalismo la consideración de las personas discapacitadas. Este último ya no se basa en la simetría o en un dar y recibir; implica que admitimos que la autonomía es una cuestión de grados y que puede darse también en seres en situación de dependencia, pues tienen deseos y valores, pero no siempre están en posibilidad de traducirlos en actos sin ayuda externa. Este modelo de agentividad dependiente, que corresponde también a la reconfiguración de la noción de autonomía en el sentido en el que se le concibe como una capacidad doble (tener deseos y valores / traducirlos en actos), permite tomar en cuenta los intereses de las personas y de los seres que no son agentes deliberativos, incluso si son agentes morales e incluso sujetos políticos (Pelluchon, 2009, 2014, 2015). La autonomía y la

participación no requieren que se sea capaz de deliberar y ambas son válidas para los animales.

En este sentido, mi trabajo converge con el de Donaldson y Kymlicka. Difieren, sin embargo, en un punto central: mientras que los autores canadienses retoman las categorías de la teoría de la ciudadanía tal como fue renovada por la reflexión sobre los derechos de las minorías y sobre el multiculturalismo, nosotros pensamos que el liberalismo debe ser complementado para que los intereses de los animales puedan ser considerados, pero esto no se logra aplicando categorías humanas a los animales. Si en virtud de su agentividad y de la comunidad *de facto* que formamos con ellos, los animales son sujetos políticos y no simples pacientes morales que deberíamos de proteger, aplicar la categoría de ciudadanos a los animales domésticos, que pueden ciertamente comprender las reglas de la cooperación social, ignora el hecho de que la ciudadanía exige que se les defina como miembros de una comunidad política, no solamente de una familia, y como pertenecientes a la historia (Pelluchon, 2017, pp. 34-38).

Además, y sobre todo, es necesario tener presente la asimetría que existe entre ellos y nosotros, para definir los diferentes niveles del combate político, en lugar de hacer como si una zoopolítica pudiese darse ya, cuando la mayoría de las personas aún estima que la explotación de los animales es

legítima. Así, una teoría política global, que incluya los intereses de los humanos y de los animales deberá contener un capítulo que precise cómo establecer los acuerdos sobre los desacuerdos fundamentales y construir un consenso que permita mejorar de manera sustancial la condición animal, al encaminar a los seres humanos en una trayectoria que reoriente la economía y cree las circunstancias para que la justicia llegue algún día a abolir la explotación animal. La reflexión sobre las condiciones de esta co-construcción tan difícil, pero necesaria, así como los cambios o innovaciones institucionales que ayuden a comprender cómo compensar el necesario presentismo y el chovinismo de la democracia representativa son igualmente fundamentales y se aplican a la vez en los planos internacional y nacional. Estos elementos están ausentes en la teoría política de Donaldson y Kymlicka, quienes describen qué sería una zoopolítica, pero no el camino que permita instalarla en el contexto de una democracia representativa y pluralista.

Por último, para los autores de *Zoopolis*, la filosofía política no está respaldada por una reflexión sobre la condición humana, sino que se trata de una teoría de la justicia contemporánea que incorpora la cuestión animal. En nuestro caso, la inclusión de esta última en el corazón de una teoría política global, que contenga un componente normativo y constitucional, un componente institucional y un componente económico y cultural, es precedida por una fenomenología de

la corporeidad que renueva la concepción del sujeto sobre el que se fundamentan las construcciones políticas. Al partir de la corporalidad del sujeto, pensada en su vulnerabilidad, pero también en la materialidad de su existencia, como un ser que "vive de", que tiene hambre y sed y que ocupa un espacio, se hace necesario considerar no solo su dependencia de los medios y de los otros, sino también su dimensión relacional, es decir, el hecho de que siempre está en contacto, le guste o no, con otros seres, humanos y no humanos, dado que se alimenta, etc. El impacto de su modo de consumo y de sus actos más cotidianos sobre la Tierra, sobre las generaciones futuras, sobre los humanos que viven lejos de él y sobre los animales es tal que resulta imposible atenerse a la concepción atomista del agente moral que sirve de fundamento al contrato social, desde Hobbes hasta Rawls. Partiendo de la corporeidad del sujeto y utilizando los recursos de la fenomenología, que en este caso es una eco-fenomenología, hacemos surgir un sujeto ligado a otros seres vivos, humanos y no humanos, y ese sujeto es el que servirá como punto de partida para reconstruir la asociación política. Las finalidades de esta última no serán, pues, solo la seguridad entre los humanos actuales ni la reducción de las desigualdades injustas, sino que también figurarán entre los deberes del Estado la protección de la biosfera y la consideración de los intereses de los animales. Y para poder imponerse realmente a todos, esos deberes tendrán que estar inscritos en la Constitución y determinarán los principios de la justicia como el compartir de los alimentos, si bien ese aspecto

normativo del pensamiento político deberá ajustarse a la necesidad de interpretar dichos principios según los contextos y las culturas (Pelluchon, 2015, pp. 260-267). Sin embargo, ese aspecto normativo de la politización de la cuestión animal debe ser completado con un enfoque más concreto, que permita pasar de la teoría a la práctica, del pensamiento a la acción, y que implica la búsqueda de estrategias adaptadas.

4. Estrategias políticas y perspectivas futuras

Corto plazo y largo plazo, radicalidad y pragmatismo

No basta con decir que existen tres niveles de combate político: constitucional, institucional y cultural. También es necesario superar la oposición entre bienestarismo y abolicionismo. Esta oposición, que tiene sentido en la teoría y que sirve para desactivar las trampas que genera el uso del concepto de bienestar animal, cuando dicho concepto sirve para condonar la explotación animal, es decir, para justificar lo injustificable, puede resultar contraproducente en el plano político. En efecto, cuando pasamos de la ética a la política, es indispensable tomar en cuenta los puntos de vista y los intereses de los otros para definir aquello que puede tener sentido para la comunidad. Eso no significa que tengamos que ceñirnos a compromisos que no satisfagan a nadie o que no

ayuden a mejorar la condición de los animales. Aunque en una democracia no sea posible decretar la abolición de todas las prácticas que implican explotación animal, a falta de una mayoría antiespecista, que es precisamente la que hay que crear con el paso de los años, se deben definir las prácticas cuya supresión es legítima demandar desde hoy, porque causan sufrimientos intolerables a los animales y su utilidad es muy cuestionable. Tales supresiones, que deben ir acompañadas de propuestas para que las personas que viven de la explotación animal puedan transformar sus negocios, serían la meta de una política de corto plazo. Poner fin al cautiverio de animales salvajes, especialmente para espectáculo, eliminar el uso de pieles, la cacería, las corridas de toros y el *foie-gras* pueden ser objeto de un amplio consenso, lo cual no significa que sea fácil construirlo ni que sean medidas que serán acogidas sin resistencia, pero, por razones ligadas a la evolución de las mentalidades y a la tecnología, así como por la revelación de las prácticas actuales, esas actividades, a condición de que se destaquen en cada caso los problemas particulares que plantean, generalmente deja perpleja a la mayoría de los ciudadanos, cuando no indignada (Pelluchon, 2017, pp. 91-107).

A la par de estas medidas enérgicas, se requiere de la voluntad política para acompañar la reorientación de la producción de carne, especialmente, que implica la transición del modelo intensivo al modelo extensivo (Pelluchon, 2017, pp.

108-115). No se trata de bienestarismo, incluso si, estratégicamente, para construir acuerdos sobre la base de desacuerdos y hacer las condiciones de vida y de muerte de los animales de consumo menos duras, puede utilizarse el vocabulario bienestarista. Mientras las personas se alimenten con productos de origen animal será imposible suprimir la producción industrial, pero, presionando a los gobiernos para que impongan etiquetas y creen marcas, fomenten la agricultura extensiva y se suscite una voluntad política que conduzca al rechazo de los acuerdos de libre comercio⁹ que favorecen la producción de las granjas industriales, es posible que se llegue a invertir la dinámica infernal que existe hoy en día y que, por la presión de la demografía y de la demanda de carne proveniente de los países emergentes, lleva inevitablemente a la intensificación de la ganadería intensiva. También conviene trabajar en varios frentes, facilitando alternativas al uso de productos de origen animal en la moda, la cocina, la experimentación, así como educando a las personas, sensibilizándolas desde una edad temprana, sobre la condición animal y el impacto ambiental y social de la carne, de la pesca, del cuero, y difundiendo el animalismo. Procediendo así, es posible esperar que un día la gran mayoría de los seres humanos reconocerá que la muerte provocada de un animal es moralmente cuestionable y que la justicia exige que se elaboren reglas de vida en común que tomen en cuenta

⁹ Como el CETA, por ejemplo.

los intereses de los humanos y de los no humanos. En ese momento, una zoopolítica y una sociedad sin explotación animal podrán establecerse de forma duradera.

Pero, esta doble temporalidad no significa que primero debamos ser bienestaristas para después imponer el abolicionismo. El horizonte que se desprende del reconocimiento de la sintiencia de los animales es ya perceptible en cada una de las medidas adoptadas en el corto plazo. Se trata, sin embargo, de acompañar un movimiento y asegurarse de que se preparen los cambios radicales que son necesarios y conciernen a los comportamientos individuales, las representaciones, las producciones, la economía y la política. Teniendo una visión clara de lo que queremos ser, tomamos en consideración los contextos y los diferentes actores. Algunos de ellos viven enteramente de la explotación animal y su subsistencia, pero también su identidad, están ligadas a actividades que entrañan la opresión de animales, su cautiverio, su amaestramiento, etc. Si no consideramos esas circunstancias, nunca podremos construir un consenso que permita avanzar de manera concreta en varios frentes; la causa animal será el punto de conflicto que divida a los individuos y no se podrá transitar a una sociedad más justa hacia los animales, sino solo será objeto de polémicas y discursos.

Educación y ética de las virtudes

La última faceta del combate a favor de los animales consiste en promover los rasgos morales que hacen que las personas perciban que el respeto por los demás seres vivos es un componente del respeto por sí mismas. No se trata solamente de proponer cursos de etología y de ética animal a los alumnos, a los estudiantes y a los profesionales que trabajan con animales. Esas enseñanzas son de gran importancia, pues ayudan a que todos cobremos conciencia de la riqueza de las existencias animales y a conocer mejor a los otros seres vivos. Sin embargo, el motor de los cambios individuales y colectivos reside en un conjunto de disposiciones morales y de emociones que constituyen maneras de ser, que son duraderas y que no son en absoluto estados transitorios. Por lo tanto, es esencial determinar cómo podría ser una educación moral que no se dirija tan solo a la racionalidad, sino que también impacte en las emociones y que exhorte a cada persona a emprender una transformación tal de sí misma que le permita interactuar con los otros, humanos y no humanos, sin necesidad de dominarlos (Pelluchon, 2018, pp. 9-16, 125-131). Tal enfoque tiene sus raíces en la ética de las virtudes.

A diferencia de los otros enfoques de la moral, la ética de las virtudes no se enfoca en las normas, los principios, las obligaciones, las prohibiciones y los deberes, sino que se interesa por las motivaciones concretas de los agentes que los

llevan a actuar. Para integrar a los animales en la esfera de nuestra consideración moral y preocuparnos realmente por lo que les sucede, para dejar de verlos como simples medios al servicio de nuestros fines, no basta con comprender que poseen agentividad. El hecho de prestar atención a su alteridad, de admirarlos sin tener necesidad de esclavizarlos y, en general, de interactuar con los otros, sean humanos o no humanos, sin estar en relación de dominación es una cuestión de capacidades. Éstas no se derivan de la argumentación ni de preceptos morales, sino que son el fruto de un proceso de transformación de uno mismo que modifica la forma como un sujeto se percibe a sí mismo, percibe a los demás y actúa.

Este enfoque es indispensable cuando uno se pregunta qué puede inculcar en los individuos el sentido de obligación y ayudarles a comprender, desde el interior, las normas ambientales o aquellas relativas al respeto hacia los otros seres vivos, en lugar de que las sientan como restricciones. Responde, este enfoque, a la circularidad de las leyes que Rousseau, en el libro II del *Contrato social*, expresa de la siguiente manera: “Para que un pueblo en vías de constitución pueda apreciar los buenos principios de política [...] sería preciso que el efecto pudiese convertirse en causa, que el espíritu social, que debe ser el resultado de la institución, presidiese a la institución misma y que los hombres fuesen ya, antes de existir las leyes, lo que deben llegar a ser gracias a ellas” (Rousseau, 2001, p. 82).

Sin embargo, eso no significa que vayamos a identificar los rasgos o virtudes morales que conciernen específica y exclusivamente a nuestra relación con los animales, como si existiese una ética de las virtudes propia de este campo, junto a la que se aplica a las relaciones con nuestros hermanos humanos y nuestros conciudadanos. No hay más que una sola ética de las virtudes e implica una transformación global del sujeto, que repercute en sus relaciones con los otros humanos, con los animales, con la naturaleza y en la forma en la que se ejerce la autonomía política. La clave de la relación con los otros, vivos y no vivos, reside en una relación con uno mismo que explica, precisamente, que uno no necesita esclavizar a otros seres vivos. La conciencia de que compartimos la Tierra con los otros seres vivos y tenemos una comunidad de destino con los animales, que son vulnerables como nosotros, se convierte en un conocimiento vivido que lleva al sujeto a cambiar su estilo de vida y modifica incluso el régimen de su afectividad, haciendo nacer emociones como la gratitud, la alegría o la fascinación ante la belleza de la creación.

La consideración (*cum sideris*), que designa el hecho de mirar a alguien o a algo con la misma atención como si se tratase de una constelación de estrellas, es la actitud global que posibilita la eclosión de las virtudes cardinales como la prudencia, el valor, la templanza y la justicia, que son respectivamente el arte de captar la medida, de defenderla y de utilizarla en lo relativo a los deseos y los apetitos, pero también

a los bienes que nos atribuimos o que atribuimos a los otros. Su punto de partida es la humildad, que no es una virtud, sino la condición de las virtudes y que recuerda a cada persona su condición de ser engendrada y le señala tanto sus límites como su falibilidad, la posibilidad que también ella tiene de hacer el mal. A diferencia de las morales antiguas, que no reconocen la importancia de la humildad y para las cuales la unidad de las virtudes se adquiere de una vez y para siempre, la ética de la consideración implica que el sujeto está constantemente poniéndose a prueba, pues puede perder el sentido de la medida. Además, el criterio de la acción correcta no es, como para Aristóteles, el hombre prudente, pues no se puede tener la medida sin la experiencia de un inconmensurable con respecto al cual el sujeto se sabe finito. La consideración es esa experiencia de lo inconmensurable, que Bernard de Clairvaux, en un libro epónimo, relaciona con Dios y que nosotros relacionamos con el mundo común (Clairvaux, 2010).

Compuesto por las generaciones pasadas, presentes y futuras, por el patrimonio natural y cultural, nos recibe cuando nacemos y sobrevivirá a nuestra muerte individual, constituyendo así una especie de trascendencia en la inmanencia y otorgando cierta profundidad a nuestra vida individual. La consideración es no solo el hecho de tener el mundo común como horizonte de los pensamientos y acciones del sujeto, sino que también se caracteriza por una experiencia

que llamamos “trans-descendencia”¹⁰: en lugar de regresar al mundo por medio de Dios, como en el movimiento ascendente que describe Clairvaux, para quien la moralidad depende de la relación personal con la trascendencia, nosotros pensamos que es al profundizar en el conocimiento de uno mismo como ser engendrado, vulnerable, hecho de carne y hueso, y explorando el sentimiento en su dimensión infra-verbal, como la consciencia de pertenecer al mundo se convierte, para el sujeto, en una prueba vivida que hace nacer un compromiso en favor de la vida.

La relación con los animales que se lleva a cabo en el plano patético, que incluye las capas más primitivas del psiquismo y que precede a las identificaciones lógicas y reflexivas, es una de las vías privilegiadas de la transdescendencia. Eso significa que la consideración es una

¹⁰ Esta noción se encuentra en Jean Wahl, quien la distingue de la trans-ascendencia o ascensión hacia la trascendencia. La transdescendencia o “transdescendance” es un movimiento de descenso a las profundidades del sí mismo y de la naturaleza. En *Éthique de la considération* (2018, p. 95) dicha noción se refiere a un movimiento de profundización de sí como ser carnal y vulnerable, consistente en la exploración de lo que está debajo del lenguaje. Este conocimiento de sí abre a la conciencia de pertenecer a un mundo común que incluye a todas las generaciones y enfatiza nuestra comunidad de destino con otros seres vivos. Apoyándonos en la experiencia de nuestra vulnerabilidad y en el sentir, incluso en las capas arcaicas del psiquismo, esta conciencia de pertenecer al mundo común deviene un saber vivido que conduce a una acción orientada hacia el futuro, hacia nuestra descendencia. El individuo siente la plenitud de otros seres sintientes como un componente del respeto de sí y no desea dominarlos.

actitud global que hace imposible querer someter a los animales, pero también que la relación con esos seres individualizados sea una escuela de consideración, que inicia al sujeto en una verdad sobre sí mismo que las representaciones sociales y la racionalidad instrumental casi siempre ignoran o caricaturizan. Al reconciliar al individuo consigo mismo, sin descuidar todas las dimensiones de su psiquismo, que concierne al intelecto y la afectividad, pero también al inconsciente, incluido el inconsciente colectivo vinculado con los traumas producidos por la degradación de la naturaleza y la masacre cotidiana de millones de animales, podemos ayudarle a atravesar sus emociones negativas, a mirar de frente el sufrimiento de los otros seres vivos y a comprometerse, mediante sus elecciones de vida y su acción colectiva, a promover un modelo de desarrollo que sea más respetuoso con los seres humanos y no humanos y más sostenible desde el punto de vista ecológico.

Sin esta transformación del sujeto, que es un proceso de individualización que atraviesa varias etapas, resulta difícil superar la brecha entre la teoría y la práctica y vencer al orden economicista por el cual se mantiene un sistema que condena a los animales a una vida infernal y nos deshumaniza, pero que cuenta con el apoyo de poderosos grupos de cabildeo. En este sentido, podemos afirmar con Paul Ricœur que es en la conciencia individual donde la sociedad se juega su destino (Ricoeur, 2009, pp. 163-164). Esto no desmiente para nada al

hecho de que es necesario politizar la causa animal para lograr, en el corto plazo, que se erradiquen muchas prácticas que implican explotación animal y se transforme nuestra economía, es decir, se transite hacia otro modelo de desarrollo y de civilización. Sin embargo, sin la generosidad, el coraje y la amplitud de miras de los individuos, esta lucha está condenada al fracaso.

Conclusión

La causa animal se inscribe dentro de un amplio movimiento filosófico, social y político que tiene por objeto promover un mundo más justo para los humanos y los no humanos y que nos reconciliemos con nosotros mismos. Porque no niega la contribución irremplazable de los derechos humanos y por ser portador de un ideal de emancipación del sujeto, que debe recuperar su capacidad de actuar y afirmar su derecho a vivir una vida digna que el modelo de producción actual y el orden economicista del mundo no hacen posible, el animalismo también es un humanismo. Es incluso el abanderado de nuevas Ilustraciones para las cuales la naturaleza no es un simple telón de fondo ni el decorado de la Historia, sino una de las condiciones de nuestra existencia, de la que vivimos y cuya preservación y belleza nutren también nuestra vida, dándole sentido y sabor. Como para los filósofos de la Ilustración, la era de la vida a la

que la ética de la consideración tiene la ambición de procurar un marco conceptual sólido tiene una dimensión a la vez ética, social, política y estética (Pelluchon, 2018, pp. 223-248).

No solo hay desolación en la degradación ambiental y la indiferencia ante los daños infligidos a la naturaleza y a los otros, sino que, también, una de las manifestaciones del totalitarismo que convence a cada persona que está de más y le hace perder la confianza en sí misma y en la vida: es el afeamiento del mundo y la destrucción de los seres vivos, su esclavización, su reificación y su aniquilación. El sufrimiento inaudito del que son víctimas inocentes los animales es hoy en día el espejo de esta violencia extrema a la que la humanidad ha llegado porque no ha sido capaz de resistir al *diktat* del lucro y porque el relativismo o incapacidad de definir los valores y principios que estaban en el corazón de la civilización occidental nos ha precipitado de una forma desinhibida de nihilismo, que se expresa en el sometimiento sin precedentes del ser vivo.

Sin embargo, tenemos hoy la posibilidad de reiniciar un proceso civilizatorio, ligado a esta era de la vida, que asocia la apertura a la alteridad, el hecho de aceptar su finitud y vulnerabilidad y la conciencia de las responsabilidades que nos incumben respecto de los otros seres, humanos y no humanos, pasados, presentes y futuros. Una lucha ya ha comenzado entre quienes promueven esa era de la vida y aquellos cuyo

miedo del otro y la voluntad de querer controlar todo, hasta la muerte, se expresan en políticas marcadas por el sello de la dominación, como vemos con las tentaciones militaristas de ciertos jefes de Estado, el aumento del racismo y la xenofobia, el despertar de los nacionalismos y del populismo. Nadie sabe si ganarán las Ilustraciones, que la era de la vida anuncian, o bien las anti-Ilustraciones. Sin embargo, el hecho de que cada vez más personas se preocupen por el destino de los animales y la determinación de algunos de nosotros de defender la causa animal, haciendo ver su profundidad y universalidad, hacen tener la esperanza de que el proceso que está en marcha permitirá avances importantes que nos colocarán, de manera individual y colectiva, sobre el buen camino y llevarán a un modelo de desarrollo más sostenible y más justo, tanto para los humanos como para los no humanos, para los países ricos y para los países pobres. Si no queremos que este deseo sea ilusorio, tan solo una ilusión, cada uno de nosotros debe preguntarse qué puede hacer, con base en quién es y en lo que tiene: su talento, su profesión y sus redes, para acompañar este proceso e instalar la causa animal, que es una causa noble y generosa, en los corazones, en la política y en la economía. Tenemos todo un mundo por ganar.

Bibliografía

- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne* (G. Fradier, trad.). París: Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit ».
- Arendt, H. (2002). *Les origines du totalitarisme Le système totalitaire* (J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, trad.) París: Seuil. (1951).
- Bentham, J. (2011). *Introduction aux principes de la morale et de la législation* (E. Utria, trad.), cap. 17. París: Vrin.
- De Clairvaux, B. (2010). *De la considération* (P. Dalloz, trad.). París: Cerf.
- De Fontenay, E. (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. París: Fayard.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. París: Galilée. [Referencia traducida en castellano: Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, trad.). Madrid: Editorial Trotta].
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

- Lévi-Strauss, C. (1971). *Anthropologie Structurale*, II. París: Plon. [Referencia traducida en castellano: Lévi-Strauss, C. (2009). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo veintiuno editores.]
- Pelluchon, C. (2009, 2014). *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, pp. 398-401. París: PUF.
- Pelluchon, C. (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, la nature, les animaux*. París: Cerf.
- Pelluchon, C. (2015). *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*. París: Seuil. [Referencia traducida al inglés: Pelluchon, C. (2019) *Nourishment. Philosophy of the Political Body*, traducido por Justin E. Smith, London, Bloomsbury]
- Pelluchon, C. (2016). Animal Ethics. En: Henk ten Have (Ed.), *Encyclopedia of Global Bioethics*, pp. 1-9. Berlín: Springer.
- Pelluchon, C. (2017). *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*. París: Alma. [Referencia traducida en castellano: Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista. Politizar la causa animal* (Juan Vivanco, trad.). Barcelona: Reservoir Books.
- Pelluchon, C. (2018). *Éthique de la considération*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (2009). *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire*. París: «Points Essais».
- Rousseau, J.-J. (2001). *Du Contrat social*. París: Flammarion. [Referencia traducida en castellano: Rousseau, J.-J. (2017). *El contrato social*. Madrid: Ediciones Akal].
- Séglard, D. (comp.) (1995). *La Nature. Notes de Cours. Collège de France (1956-1960)*. París: Seuil.
- Strauss, L. (2001). Sur le nihilisme allemand. En *Nihilisme et politique* (O. Sedeyn, trad.). París: Payot.

LOS ANIMALES NO HUMANOS: IGUAL CONSIDERACIÓN MORAL, DERECHOS ANIMALES Y CIUDADANÍA.

APORTES PARA UNA TEORÍA Y UNA PRÁCTICA JURÍDICA NO ESPECISTAS

Silvina Pezzetta¹

Introducción

¿Qué estatus moral merecen los animales no humanos? Según Alasdair Cochrane, esta pregunta atravesó tres etapas en el mundo occidental (Cochrane, 2010). Durante la primera, que tuvo lugar en la Grecia antigua, ocasionó grandes debates. Estos comenzaron con las enseñanzas de Pitágoras y se enriquecieron de manera fundamental con los aportes de filósofos que desafiaron la postura aristotélica, que reclamaba la necesidad de poseer racionalidad para ser pasible de justicia. En este sentido, Empédocles fundamentó nuestras obligaciones morales en el hecho del parentesco con los demás

¹ Abogada y doctora en Derecho (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), investigadora del CONICET y profesora de Ética animal, facultad de Derecho, UBA, silvinapezzetta@gmail.com

animales y Teofrasto sostuvo que es inmoral quitarle la vida a un animal. Porfirio y Plutarco negaron incluso que los animales carecieran de racionalidad y el último, además, basó nuestras obligaciones morales hacia ellos sólo en su capacidad de sentir. Todos ellos son ejemplos de filósofos que contradijeron el extendido punto de vista de que la consideración moral hacia los animales no humanos no tiene fundamentos o bien éstos son débiles. Durante la Edad Media, el segundo período que señala Cochrane, el debate sobre los animales no humanos llegó a un consenso sobre la necesidad de racionalidad como prerequisite para ser considerado moralmente, siguiendo así la influyente propuesta de Aristóteles que retomó Tomás de Aquino. El consenso significó que los demás animales no importan o, a lo sumo, sólo tienen valor indirecto. Por último, a comienzos de la Edad Moderna vuelve a abrirse la discusión con desafíos directos a la racionalidad como prerequisite y su exclusión consecuente de los animales no humanos -y la necesidad de incorporar argumentos *ad-hoc* para los humanos incapaces de razonar en caso de considerar su exclusión una posición rechazable- de las comunidades moral y política.

Tal como en la Edad Antigua, el debate contemporáneo no ha logrado consenso respecto de la exclusión de los animales no humanos sino, antes bien, estamos en plena discusión y se presentan fuertes argumentos y desarrollos teóricos que pretenden su inclusión en la comunidad moral y política. Fue Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo -una

manera distinta de concebir la ética y lo que nos caracteriza como humanos-, quien inició el resquebrajamiento de las posturas tradicionales e hizo posible el actual estado de cuestionamiento al tratamiento que reciben los demás animales. Y, en gran parte, gracias al trabajo de uno de sus continuadores, *Liberación Animal* de Peter Singer (1975), el problema no deja de obtener atención y esfuerzos teóricos dirigidos a dar una respuesta a la cada vez más inevitable pregunta sobre el tipo de relaciones que deberíamos tener con el resto de los animales. Esta situación ha generado una importante, compleja, diversa y creciente bibliografía ética, y recientemente política, en la materia. El impacto que todo esto tiene en el ámbito de la teoría y la filosofía del derecho es aún muy débil. Sin embargo, no hay razones para dejar de lado los reclamos de igualdad y de derechos básicos para los demás animales. Es más, es momento de que el derecho, luego de cuarenta años de publicaciones y desafíos en el terreno, se haga eco de estas exigencias e interprete sus funciones y promesas a la luz de esta nueva forma de considerar al resto de los animales con quienes compartimos nuestras sociedades y la naturaleza. Y, para hacerlo, no necesitará acudir a ningún instrumental teórico diferente ni especial, ni renunciar a sus principios más importantes. Se trata, simplemente, de revisar la relevancia de la barrera de la especie en nuestras deliberaciones morales y jurídicas.

Entre los trabajos que dan una respuesta auspiciosa a la pregunta sobre qué les debemos a los demás animales se encuentran distintas corrientes éticas, desde el mencionado utilitarismo a las teorías críticas, el feminismo, las posiciones de teóricos postmodernos como Derrida, el deontologismo, la ética de la virtud y versiones del contractualismo rawlsiano, entre otras. Además, tanto el bienestarismo como el ecologismo –en sus distintas versiones-, aunque propongan una relación entre animales humanos y no humanos en términos instrumentales, se presentan también como teorías que aportan orientaciones normativas de nuestras relaciones interespecies. En este trabajo se tratará con detenimiento una propuesta diferente y novedosa, la teoría de la ciudadanía aplicada a los animales, de Will Kymlicka y Sue Donaldson. Esta teoría pretende ir más allá de la postulación de la igualdad y los derechos morales de los animales para resolver algunos problemas que, según ellos, no son tratados adecuadamente en las formulaciones anteriores. Para poder desarrollar esta teoría, y sus desafíos y aportes, será necesario dividir el trabajo en tres secciones a fin de proporcionar el contexto necesario para entender una discusión que les puede resultar novedosa a los miembros del campo jurídico. Por ello, en la primera sección se tratarán cuestiones como las implicancias políticas de defender la igualdad de los animales, el sufrimiento animal, el especismo y los conflictos entre el animalismo y posturas como el bienestarismo y el ecologismo. En la segunda parte, se ofrecerá un breve panorama respecto de algunas de las más

importantes teorías que sostienen que los demás animales merecen igual consideración y sus diversos fundamentos. En dicha sección, entonces, se abordarán temas ya clásicos en el debate sobre ética animal tales como la propuesta utilitarista de Peter Singer, la posición sobre el valor inherente de los sujetos de una vida y sus derechos morales, de Tom Regan, y una versión modificada del contractualismo rawlsiano propuesta por Mark Rowlands. Estas tres corrientes son la base teórica en la que se asienta la propuesta de una teoría política de la ciudadanía para los demás animales, que se presentará en la tercera parte. En ésta, entonces, mostraré cómo la propuesta de Kymlicka y Donaldson, desarrollada en su obra *Zoopolis. A political theory for animals* (2011), presenta argumentos muy importantes para el avance de unas relaciones justas con los demás animales que pueden, además, iluminar especialmente nuestra concepción de los derechos y la ciudadanía.

1. El problema del estatus moral de los animales no humanos. Dos cuestiones previas: posicionamiento político y evidencia científica sobre el dolor y el sufrimiento de los demás animales

Hace al menos cuarenta años, desde la aparición de *Liberación Animal* de Peter Singer (1975), que distintos autores

se ocupan de manera sistemática de la pregunta sobre el estatus moral de los animales no humanos y las consiguientes implicancias de las distintas respuestas en términos prácticos individuales y sociales. La pregunta no es nueva, de hecho, tal como se sostuvo en la introducción, el desarrollo de la historia de la filosofía muestra las posiciones de autores que, desde la Antigüedad, cuestionaron acciones como el consumo de animales no humanos (Mosterín, 2014). Sin embargo, podría afirmarse, recién ahora estamos en presencia de un objeto de estudio consolidado y que tiene representantes de diversas corrientes, así como cursos y seminarios universitarios de grado y posgrado, publicaciones especializadas y encuentros internacionales. El ámbito angloparlante es el más desarrollado, pero, desde hace algunos años, la producción en otros idiomas, como el español, está creciendo (Horta, 2014). Al mismo tiempo, y quizás incluso antecediéndolo, esta preocupación teórica debe analizarse en conjunto con la aparición de diversos grupos de activistas que posicionaron en el debate público distintos temas relacionados con los animales no humanos: desde el vegetarianismo/veganismo, el maltrato y los actos de crueldad cotidianos contra los animales “de granja”, la explotación en zoológicos y la experimentación, hasta las protestas contra la caza y el uso de pieles. Debido a que el panorama muestra una complejidad teórica más que interesante, en esta primera parte presentaré como cuestión previa la posición política que implica la defensa de la igualdad de los animales no humanos; también diré algo muy breve

respecto de las evidencias sobre el sufrimiento de los animales. Luego me referiré al rechazo del especismo, que nuclea a las llamadas posiciones de los derechos de los animales -o animalistas-, según Kymlicka y Donaldson. A continuación, de manera esquemática, me dedicaré a las posiciones bienestaristas y ecologistas, según también el criterio de Will Kymlicka y Sue Donaldson, que fallan en su compromiso con los demás animales. Recién en la segunda parte, trataré tres posturas que son englobadas bajo el rótulo de teoría del derecho animal o animalistas -o antiespecistas-.

En relación con la orientación política de la defensa de los animales, esto es, con el posicionamiento político -cuestión apropiada puesto que aquí se tratará una propuesta que va más allá de las consideraciones morales que merecen los animales- es importante poner de relieve lo que Bobbio señaló sobre las distinciones entre izquierda y derecha. En *Derecha e Izquierda. Razones y Significados de una Distinción Política* (1996), el autor italiano establece la diferencia entre ambas de esta forma:

De las reflexiones realizadas hasta aquí, a las que, creo al menos, no se les puede negar actualidad, y del minucioso examen de periódicos y revistas que he llevado a cabo en estos años, resultaría que el criterio más frecuentemente adoptado para distinguir la derecha de la izquierda es el de la diferente actitud que

asumen los hombres que viven en sociedad frente al ideal de la igualdad, que es, junto al de la libertad y al de la paz, uno de los fines últimos que se proponen alcanzar y por los cuales están dispuestos a luchar. (p.135)

La igualdad, al lado de la libertad y la paz, es un ideal último y, siguiendo al autor, se puede llamar igualitarios a aquellos que prefieren resaltar los rasgos que tienen en común los sujetos, por sobre las evidentes diferencias, a fin de trazar normas éticas, jurídicas y políticas. Bobbio pone de relieve que la raza, el sexo y la clase son cuestionados más que nunca como motivos legítimos para trazar diferencias. Usar estas categorías lesiona la igual consideración y es una forma de discriminación injustificada. Notoriamente agrega a continuación, como extensión de estas críticas, la preocupación por los animales que manifiestan distintos grupos. Se trata, sin dudas, de la ampliación de la lucha por la finalización de las dominaciones injustas y, en tal sentido, no es otra cosa que parte de los objetivos de la izquierda o de los que se inscriben en alguna corriente igualitaria. La igualdad, entonces, es uno de los puntos de partida clave que se utilizan para pensar la cuestión de los animales.

En tal sentido, la definición y la crítica del especismo son algunos de los ejes centrales de las posiciones que sostienen que los animales tienen derechos (morales) o, en el caso del utilitarismo, que sus intereses deben ser igualmente

considerados (y, eventualmente, convertidos en derechos positivos) así como de cualquier otra postura que rechace esta forma injustificada de discriminación. Especismo, entonces, es la actitud de preferir los intereses de un individuo por sobre los de otros en función meramente de su pertenencia a una especie. Se lo considera una forma análoga de otras clases de pensamiento y acción discriminatorias que ya no son toleradas, como el racismo y el sexismo. Así, si para resolver un conflicto entre animales no humanos y humanos -que en la mayor parte de los casos se da entre intereses moralmente irrelevantes de los primeros frente a intereses moralmente relevantes de los segundos-, no se usa otro criterio que la pertenencia a la especie, privilegiando a la especie *Homo sapiens*, se estará frente a un acto que carece de justificación moral y, por tanto, se trata de una forma más de discriminación que debe ser eliminada. Sólo partiendo de una distinción que algunos autores llaman el “abismo ontológico” (Mosterín y Reichman, 1995) es posible ignorar que la pertenencia a una especie no es un dato relevante por sí solo que sirva para dejar de lado sistemáticamente los intereses de los animales no humanos. Sobre este punto se volverá en extenso en el siguiente apartado, así que dejaré aquí sólo planteada la cuestión.

Aun cuando la idea de igualdad está en la base de la cuestión del tratamiento que se les debe a los animales no humanos, la cuestión es todavía rechazada por muchos defensores de la igualdad en otras áreas. Incluso habiéndose

argumentado largamente sobre el paralelo entre el especismo y las construcciones discriminatorias por raza, género o nacionalidad, los defensores de causas como la lucha por el respeto de diversos derechos humanos presentan grandes dificultades a la hora de pensar sobre este tema y tomar en serio los reclamos de los defensores de los derechos de los animales no humanos. Así, los demás animales continúan formando parte del interés académico y social de sectores minoritarios que son acusados de diversos defectos éticos y políticos. Sobre este asunto también se ha escrito y debatido y tanto Kymlicka, Singer y autores latinoamericanos como Mauricio García Villegas (2015), han intentado mostrar cómo estas agendas no son contrapuestas. Por otra parte, el mismo problema se enfrenta en el plano de las luchas por la igualdad de género y el rechazo a sumar el antiespecismo (Faria, 2016). En todos los casos es posible que, entre los factores que afectan la falta de masividad de la causa animalista estén el miedo a ser más marginales, la equivocada concepción de que podría tratarse de otro caso de imposición moral occidental y, por sobre todo, el prejuicio de que rebajará los derechos humanos, según señalan los autores mencionados.

En este trabajo asumo que la expansión de la consideración moral, y política, de los animales no humanos no sólo es compatible con una posición igualitaria y/o progresista o de izquierda, sino que, además, debería formar parte de su agenda. No hacerlo es disminuir la fuerza de los reclamos por la

igualdad del resto de los grupos reclamantes y no, por el contrario, disminuir la fuerza de los derechos de los humanos ni de la prédica de la igualdad. Rechazar la consideración moral y política de los demás animales es, implícitamente, asumir que la capacidad de negociación, la posibilidad de dañar, la inteligencia o una autonomía individual idealizada son los pilares basales de la igualdad, los derechos humanos o los principios éticos. De hecho, como veremos cuando se desarrolle el argumento de Donaldson y Kymlicka para extender la ciudadanía a los animales domésticos con los que convivimos, el reconocimiento de estos animales como tales es posible sobre la base de la aceptación de nuevos modelos de agencia, autonomía y participación que fueron tomados, en parte, del movimiento de las personas con discapacidad. Este reconocimiento es el producto del razonamiento moral, que tiene por finalidad resolver los conflictos de intereses por medios que no sean la fuerza o el engaño -que solo tendrían por objetivo obtener el resultado más conveniente desde el punto de vista egoísta de alguno de los involucrados que resultara siendo el más fuerte y/o astuto-. Desde el punto de vista moral, por el contrario, se debe llegar a soluciones y/o principios morales que sean respetuosos de los intereses de todos los afectados². Una de las tareas más

² Aunque aquí hablo de intereses lo hago sólo como manera rápida de delinear las características de la moral. Es menester notar que no todas las explicaciones de la moral, ni sus fundamentos, se basan en la igual consideración de intereses, aunque todas conservan la idea de igualdad (que puede asumir la forma de igualdad de

importantes de la moral, entonces, es ofrecer una solución o guía de acción que a menudo no coincidirá con la que surja de una disputa entre seres que tengan algún grado de fuerza relativamente simétrico y que puedan ocasionarse males mutuos. Esto es, la moral no suele coincidir con el egoísmo, el cálculo racional o la negociación y, por ello, incluye a todos los que en este tipo de disputas no tienen nada que ofrecer y sólo pueden perder³.

Respecto de los argumentos provenientes del otro espectro político, más apegado a la tradición y al respeto por las costumbres, sólo haré una breve mención puesto que, en general, existe la paradójica tendencia, de parte de muchos opositores a la defensa de los derechos de los animales, a considerar que la preocupación por los animales forma parte de teorías igualitarias/críticas/de izquierda. De hecho, como sostiene Singer, el movimiento en defensa de los animales ha

estatus moral, igualdad de respeto o igualdad de derechos básicos, por ejemplo).

³ Nuevamente aclaro que esta presentación del carácter de la moral es una sobre simplificación que incluye también imprecisiones conceptuales que espero sean disculpadas en aras de la brevedad de un trabajo de esta naturaleza y también en función del objetivo, que es la presentación de una teoría política para los animales y no el desarrollo de una conceptualización de la moral y sus posibles fundamentos. Aquí, además, asumo la posibilidad de que el razonamiento juegue un papel importante al momento de tomar decisiones que afecten intereses de terceros y rechazo las posiciones escépticas tanto en su versión moral como epistémica. Por ello contrapongo el punto de vista egoísta al punto de vista moral y descarto que la moral pueda ser fundamentada en consideraciones de mera conveniencia personal o grupal.

sido asociado a la izquierda y por eso subraya como acaecimiento el trabajo de un conservador cristiano estadounidense, Matthew Scully, redactor de los discursos de George W. Bush, autor de un libro en defensa de los animales que son víctimas de la crueldad de la industria ganadera. El libro, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, apela a la piedad y se basa en novedosas lecturas de la biblia (Singer, 2003). Y aunque sería lógico que las personas más preocupadas por la igualdad se ocuparan también de los animales no humanos, este no es el caso en general, como se ha visto. Pero, además, la preocupación por los demás animales, la consideración de su sufrimiento y el rechazo de las injusticias –de todas o al menos de las más obviamente intolerables– que cometemos contra ellos, no conlleva la adhesión necesaria a una determinada tendencia política. El trabajo que celebra Singer es una muestra de ello. En este mismo sentido, cuando se desarrolle el especismo como forma de discriminación quedará claro que rechazarlo no implica la necesidad de asumir ninguna teoría de ética normativa específica ni tampoco ninguna posición política determinada.

Ahora bien, la segunda cuestión a la que quiero referirme es a la dimensión de hecho en la que se apoyan estas teorías. En la construcción de teorías de ética normativa, así como en toda argumentación, hay cuestiones que refieren a datos sobre la realidad empírica. En este sentido, la cuestión de qué

tratamiento les debemos a los demás animales se apoya en el conocimiento científico respecto de algunos temas cruciales como la capacidad de sentir placer y dolor, la posibilidad de tener una experiencia subjetiva, la conciencia, la capacidad cognitiva, el carácter del lenguaje de los animales, la posibilidad de experimentar estados mentales como la angustia y el miedo, la memoria y las habilidades sociales complejas. Todos ellos son aspectos relevantes en la fundamentación de la consideración moral que les debemos a todos los animales, humanos y no humanos, y sirven para trazar diferencias entre ellos y, por ejemplo, la flora o los objetos inanimados tales como las piedras, montañas y ríos o entes abstractos como la naturaleza. Además, la biología, la etología, la veterinaria y la genética, pero también la filosofía de la mente⁴, por ejemplo, nos proveen de confiable información respecto de las diferencias entre especies de animales no humanos, que serán determinantes en la propuesta de Will Kymlicka y Sue Donaldson, pero también

⁴ Es notable el nivel de exigencia probatoria, tanto en materia ética como científica, que suele pesar sobre quienes defendemos la posición de que los animales merecen igual consideración moral que cualquier ser humano. La exigencia a veces proviene de cierta resistencia a aceptar la consideración moral hacia los demás animales y, entonces, se torna en una especie de artificio para alargar la discusión innecesariamente y evitar los reclamos de una ética no especista; en otras ocasiones son honestas muestras del desconocimiento sobre cuestiones científicas, etológicas y filosóficas. Se trata, por tanto, de dos casos diferentes. El objetivo de este trabajo no permite agotar la cuestión y, por ello, presento fuentes bibliográficas que podrán ser de utilidad para la que esté interesada en leer más sobre el asunto. En este sentido se puede ver, por ejemplo: Dawkins (1985)

para poner de relieve lo que se ha intentado olvidar: nuestro carácter de animales.

Las posiciones y autores que aquí se revisan utilizan la mejor y más avanzada información científica disponible y lo hacen reflexionando con herramientas filosóficas acerca de las dificultades para definir términos como *conciencia, sintiencia, placer, dolor, angustia, emociones, inteligencia y habilidades sociales*, tanto para el caso de utilizarlos en relación con los animales no humanos como también en el caso de hacerlo para referirse a los humanos. Esto permite asimismo trazar algunas líneas para distinguir quiénes deberían gozar de plena consideración moral, como los animales no humanos –y humanos, claro-, por su capacidad de sintiencia debido a la posesión de un sistema nervioso central⁵ y del mismo modo reflexionar sobre los casos que pueden considerarse dudosos o sobre los que aún no tenemos información confiable. Y, por supuesto, es, como dijera, información relevante desde el punto de vista moral para tomar en cuenta quiénes son los seres que merecen respeto pleno y, dependiendo de la postura de que se trate, ser considerados sujetos de derechos o personas legales debido a que son, en suma, personas morales⁶.

⁵ Sobre las escalas para medir la capacidad de sentir dolor y placer y las maneras de trazar diferencias se puede ver Wise (2004), También Rowlands, (2009)

⁶ La cuestión de la personalidad moral, la de ser sujetos de derechos o personas legales y el estatus moral son temas relacionados, pero no lógicamente conectados

1.1. Especismo y antropocentrismo. Relaciones con el ecologismo y el bienestarismo

En el apartado anterior introduje el término especismo, lo expliqué brevemente, y lo relacioné con la igualdad. Aquí voy a referirme con mayor extensión al alcance de este concepto y explicaré por qué razón el especismo constituye el asiento de algunas posturas ecologistas y del bienestarismo y cómo esta cuestión, entonces, es lo que separa a las posturas que llamo “animalistas”, siguiendo a Donaldson y Kymlicka, de aquellas otras que solo aparentan serlo. El rechazo del especismo, entonces, puede ser considerado el núcleo común de posiciones animalistas, aun cuando utilicen fundamentos teóricos muy diferentes para ello. Sin embargo, este rechazo común al especismo no implica que lleguen a las mismas conclusiones en la resolución de los casos que surgirían de adoptarse una postura que considere moralmente a los demás animales⁷ en pie de igualdad respecto de los humanos. A pesar, entonces, de las diferencias prácticas y de fundamentación entre las posturas animalistas, todas parten del rechazo al

ni son excluyentes estas formas conceptuales para tratar la cuestión de qué merecen los demás animales. Para ver el debate sobre la personalidad moral y su conexión con la personalidad legal ver: Horta (2011).

⁷ Aunque casi todos los teóricos sí compartirían aspectos fundamentales como dejar de comer animales y dejar de utilizarlos con fines de divertimento, por ejemplo, habría diferencias en casos tales como permitir o no la existencia de animales domésticos, como se verá más adelante cuando explore la teoría de Donaldson y Kymlicka.

especismo.

El especismo, siguiendo la definición de Horta (2010), es la discriminación o trato desventajoso e injustificado hacia aquellos que pertenecen a una o más especie/s determinada/s. Esto significa, en concreto, que el trato, los bienes, la ayuda y/o los derechos se atribuyen de manera perjudicial respecto de los individuos que no forman parte de una especie o especies determinadas. Por ejemplo, al momento de considerar una institución como el zoológico, la libertad de los animales no humanos que están encarcelados allí no importa porque no se trata de animales pertenecientes a la especie *Homo sapiens*. En cambio, la privación de la libertad de los humanos sólo se acepta si está justificada legítimamente de acuerdo a las leyes vigentes que, a su vez, deben respetar los principios de los derechos humanos. El especismo, entonces, es la discriminación o diferencia injustificada que orienta las decisiones que toman seres humanos y que, además, constituye normativamente quiénes serán considerados “otros afectados”. Un razonamiento especista no incluirá a los animales no humanos, al menos no a todos ellos, dentro de la comunidad moral porque su punto de partida le impide estimarlos como parte de los que importan. Cabe aquí hacer una aclaración respecto del antropocentrismo como caso de especismo. No todo especismo es antropocéntrico en el sentido que puede suceder que se prefiera una especie de animal no humano por sobre otras especies de animales no

humanos, i.e., protección de animales de compañía y olvido del resto de los animales. Pero, el antropocentrismo como preferencia injustificada de los intereses de nuestra especie por sobre los intereses de cualquier otra es una forma de especismo. También es una forma de especismo antropocentrista preferir a los animales no humanos que se parezcan más a los animales humanos por sobre los demás. En suma, será un prejuicio antropocentrista, aunque no necesariamente consciente, el que guíe la toma de decisiones respecto los demás animales partiendo de la base de la superioridad de los seres humanos⁸ -y/o de los que más se les parezcan-.

Ahora bien, como señala Horta (Horta, 2010: pp.13-14), el especismo se defiende típicamente de cinco maneras, de las que aquí son relevantes sólo dos. Estas cinco formas canónicas o clásicas de defensa de la discriminación injustificada por

⁸ Antropocéntrico (referido al antropocentrismo) y antropocentrista (como desviación discriminatoria que perjudica a los animales no humanos) son términos que tienen implicancias para el discurso moral que es lo que aquí interesa. En cambio, antropogénico y antrópico refieren a procesos, objetos o efectos producidos por los seres humanos. Aunque no se trata de lo mismo, claramente, se suele considerar que algo de origen humano sólo puede/debe tener efecto sobre los humanos lo que constituye la denominada falacia del origen. Así, es común encontrar posturas que sostienen que el derecho es hecho por seres humanos y, por tanto, sólo para ellos, como si hubiera una especie de impedimento ontológico para hacer extensiones a otros animales. Algo que desconoce, además, el hecho de que el derecho no es hecho ni por todos los humanos ni para todos ellos y eso no impide reclamar la inclusión de los que no participaron históricamente o de los que son sistemáticamente marginados.

especie son: 1- definicional o no argumental: se defiende el especismo sin aportar razón/es que lo justifique/n; 2- argumentos basados en criterios que pueden probarse: 2-1. *Criterios referidos a características de los individuos y/o* 2-2. *Criterios basados en relaciones especiales entre individuos*; 3- argumentos basados en criterios que no pueden ser probados: 3-1. *Criterios basados en características que poseen los individuos tales como el alma o el espíritu que no pueden ser confirmados o refutados y/o* 3-2. *Criterios basados en relaciones que no pueden ser confirmados o refutados* (“especie elegida”, “especial importancia de la especie humana”). Como surge de manera clara, sólo resulta interesante desde un punto de vista teórico, y también práctico, referirse a aquellos argumentos que se fundan en la selección de criterios basados en dimensiones susceptibles de ser refutadas o corroboradas en un sentido intersubjetivo y empírico. Por ello, las refutaciones también clásicas a los argumentos especistas toman en cuenta los argumentos de los puntos 2-1. y 2-2.: los basados en una característica que serviría para trazar una línea entre animales humanos y no humanos de forma tal que queden fuera de la comunidad moral los segundos, o los que establecen alguna forma de relación que sería única entre los animales humanos - que serviría de base para la distinción entre especies- y que convertiría a las desigualdades subsecuentes en justificadas. Puede darse el caso de que se elija más de un criterio a la vez y esto no cambia la forma de refutación ni tampoco modifica el posicionamiento especista injustificado. Por otro lado, quienes

sostienen su especismo basado en características individuales o relacionales que no pueden ser corroboradas ni refutadas de forma empírica e intersubjetiva –o bien de manera explícitamente injustificada- quedan por ello fuera del debate racional. Esto es producto de la negativa de partir de un terreno común y de su exigencia de realizar, por ello, adhesiones dogmáticas; aquí no se hará referencia a estas defensas debido a la infertilidad de tal tarea.

En cuanto a los argumentos que defienden el especismo basados en características individuales que separen a los animales humanos de los no humanos suelen elegirse las siguientes: lenguaje, cultura, racionalidad y/o capacidad de ser moralmente responsables; pero este tipo de intentos justificativos funcionaría también con cualquier otra característica que se elija para hacer la distinción que permita la discriminación especista. En cuanto a la justificación por medio de la tesis de las relaciones especiales, se suele subrayar la capacidad de formar sociedades complejas y asumir obligaciones y derechos. Ahora bien, es importante señalar que estas características, para poder operar como una barrera o criterio de distinción entre animales humanos y no humanos, deberían ser poseídas por todos los humanos y por ningún animal no humano. Esto es, si algún humano no la posee, entonces no funciona como barrera o, en todo caso, dejaría fuera al humano en cuestión -lo que usualmente no se aceptaría. Y, si la poseen algunos no humanos, estamos frente

al mismo escenario: no funciona como criterio o no se excluye de la consideración moral al no humano que la posee –esto último suele ser aceptado en algunas ocasiones⁹-. Esta forma de señalar los límites de la selección de características individuales y relacionales se denomina “argumento de la superposición de especies” y sirve para refutar la discriminación especista. Pero, además del hecho de que no hay ninguna característica que posean sólo los humanos y todos ellos, existe otra refutación del especismo mucho más importante. Se trata del argumento de la relevancia moral de las características seleccionadas: el lenguaje, el razonamiento, las relaciones sociales complejas, la agencia moral o cualquier otra característica verificable de esta índole. Cuando se trata de deliberar y decidir acerca de un tratamiento que afectará a los demás, y también acerca de quiénes serán considerados “los demás”, las características que deben seleccionarse para tomar decisiones deben tener relación directa con las consecuencias de la acción o acciones específicas. Es decir, una característica como tener o no lenguaje no tiene relevancia moral en la decisión sobre si se debe privar del acceso a la salud o de la libertad a un ser que sí cuenta con capacidad de sufrir ante la carencia de ambos. Así, capacidades como la razón o la posibilidad de ser responsable moral o legalmente por los actos propios no son aspectos a tener en cuenta en las teorías

⁹ Por ejemplo, en las declaraciones de sujetos no humanos de animales con características muy similares a las humanas o en las argumentaciones –estratégicas o no- de proyectos como Gran Simio: <http://proyectogransimio.org/que-es-el-pgs>.

éticas ni jurídicas, ni en los ordenamientos legales vigentes, para considerar a los seres humanos como susceptibles de igual consideración moral y jurídica en cuanto a sus derechos humanos básicos¹⁰. Sin embargo, debido al especismo, suele exigirse alguna característica de esta naturaleza para otorgar consideración moral o derechos a los demás animales. Es decir, es la especie, en suma, la que determina cómo se actúa en contra de los animales –de manera injustificada en este caso-.

Una vez que se ha aclarado qué es el especismo es posible entonces trazar una distinción entre las posturas animalistas, de una parte, y el bienestarismo y el ecologismo, de la otra. Pero antes será necesario hacer una aclaración respecto de cómo definiré los términos animalismo y bienestarismo; también será preciso hacer una referencia a la simplificación conceptual con que abordaré el ecologismo. En primer lugar, aquí considero posturas animalistas a aquellas que rechacen el especismo sin importar ni los fundamentos utilizados ni tampoco qué soluciones propongan para temas concretos como, por ejemplo, qué hacer con los animales domésticos. En este sentido, entonces, posturas como las utilitaristas, las que toman como marco de referencia teórica la ética de la virtud y las contractualistas modificadas –como la de Mark Rowlands (2009)- formarán parte del grupo

¹⁰ Igual consideración de intereses, igual respeto o igualdad de derechos no significa igualdad de tratamiento puesto que este tendrá en cuenta diferencias relevantes como, por ejemplo, necesidades dependientes de la especie o del estado de salud.

comprendido por el término “animalista”. Por supuesto, no se desconoce que entre ellas hay grandes diferencias y que también, de manera central, las propuestas respecto de algunos temas son muy distintas. Pero esto aquí no es de relevancia, puesto que lo que interesa es diferenciar a este grupo de otras posturas que se confunden con ellas o que parecen sostener una posición de respeto hacia los demás animales: el bienestarismo y el ecologismo. En relación con el primero, también cabe hacer la aclaración que anticipara sobre qué entiendo por bienestarismo porque, como sucede con otros términos que se utilizan en el lenguaje cotidiano, jurídico y teórico, adquiere distintos significados según el contexto. Por bienestarismo tomo aquí a la postura explícita que sostiene que el sufrimiento innecesario de los animales importa, pero sólo eso y, por tanto, habrá sufrimientos necesarios en virtud de que los animales humanos encuentren algún provecho en él –incluso un provecho absolutamente banal, prescindible o reemplazable-. Esta posición, que es mínima, ya que muy pocos teóricos o personas puestas a reflexionar sobre la situación de los demás animales aceptarían causar sufrimiento sin sentido o necesidad a los animales, es distinta de las campañas que algunos grupos animalistas pueden elegir como su agenda pública, sea por razones estratégicas o bien por considerar que no hay otra forma más que la gradual para operar cambios sociales de escala como los que desean. En esta línea, muchos animalistas que rechazan todo tipo de especismo optan, a veces, por apoyar reformas denominadas “bienestaristas”, -

como las que eliminan alguna práctica sumamente cruel, e.g., el estabulado de ganado-. De otra parte, distingo el bienestarismo como postura teórica de la legislación vigente en muchos países que busca la disminución de los actos extremadamente crueles sin que necesariamente haya influido ningún desarrollo teórico específico e identificable en ellas¹¹.

El bienestarismo, entonces, comparte con el ecologismo una cierta preocupación por los animales, pero, no obstante, no rechaza el especismo antropocéntrico (y no antropocéntrico). Por ecologismo entenderé aquí la postura moral que condena la degradación o destrucción de los ecosistemas y que considera valiosa la conservación de las especies en función del papel que tienen en la salud de aquellos. El ecologismo es diferente de la ecología, que es una subdisciplina de la biología que estudia las interacciones e interrelaciones entre todos los organismos vivos y su entorno físico, comprendidos en esa unidad denominada ecosistema. El ecologismo, como el animalismo, se apoya en una diversidad de teorías éticas. Dentro del ecologismo se pueden distinguir posiciones antropocéntricas y no antropocéntricas: estas últimas son las que consideran que la naturaleza o parte de

¹¹ Por ejemplo, en nuestro país, las normas de bienestar animal del SENASA (Secretaría Nacional de Sanidad Animal) establecen formas de trato de los animales asesinados para consumo como alimento humano buscando minimizar el dolor y el sufrimiento, pero, en general, con miras a que éstos no impacten negativamente en la calidad de la “carne”.

ella, como un río, tienen valor inherente y no derivado del interés humano en su preservación. Además, dentro del ecologismo se encuentra una postura conocida como biocentrismo o "ecología profunda" (Mosterín y Reichman, 1995: pp. 30-31) que sostiene que es necesario invertir la relación sujeto-todo, adoptando una posición holística de respeto por toda forma de vida y por la biosfera en su conjunto. Aunque a primera vista parezca que el ecologismo y el animalismo son complementarios se trata de posiciones que en general suelen entrar en conflicto. Así, debido a la preocupación por la conservación de las especies, la biodiversidad y la salud de los ecosistemas, la vida individual de los animales queda supeditada a aquella. Por ejemplo, si una especie introducida por el hombre causa daños en el ecosistema (por ejemplo, algún mamífero que no tiene predadores) entonces la respuesta de los ecologistas será, sin que eso les suponga ningún problema moral, acabar con la vida de tales animales para preservar la salud del ecosistema¹². Tanto en el bienestarismo como en el ecologismo encontramos una preferencia por los intereses de los seres humanos que se apoya en su supuesta superioridad o importancia y, a la hora

¹² Jesús Mosterín (2014: 289) sostiene que ambas posiciones son complementarias, pero en sentido teórico puesto que en la práctica los conflictos entre preservación del ambiente y vida individual se resuelven de la manera señalada: siguiendo la postura ecologista. Para él, el valor de la biosfera es lógicamente compatible con una ética de la compasión hacia los demás animales. Valorar la biosfera y toda forma de vida es producto de nuestro razonamiento y es un mal moral acabar con ecosistemas y dañar paisajes por la función que tienen como sede de biodiversidad.

de resolver conflictos de intereses, la negativa a dejar de utilizar a los animales como recursos o a dejar de considerarlos de forma meramente instrumental respecto de los intereses de los seres humanos. Esto es posible debido a que la distinción entre animales humanos y no humanos se basa en lo que distintos autores han llamado la tesis del “abismo ontológico” o de “la espléndida diferencia” o de la “excepcionalidad humana”. La distinción entre animales humanos y no humanos se supone basada no en un continuo entre ellos sino en una ruptura que señala una diferencia ontológica que supone, además, la superioridad de los primeros. Claramente, esta postura, además de equivocada desde el punto de vista científico, filosófico y social¹³, es una muestra más de especismo.

En este punto, habiendo trazado la diferencia entre posturas que sólo aparentan incluir a los demás animales como moralmente relevantes y, por tanto, con el derecho a un

¹³ No es objeto de este trabajo proveer de argumentos en este sentido, sino que es un presupuesto basado en el conocimiento científico, social y filosófico que pone en crisis la tesis del abismo. Al respecto se puede ver, por ejemplo: Schaeffer (2009). Además, y de forma complementaria pero no menos importante, es preciso recordar los trabajos que sostienen la construcción cultural de la animalidad y cómo la distinción animal humano versus animal no humano pierde parte de su fuerza en presencia de los humanos animalizados, los humanos humanizados, los animales humanizados y los animales animalizados tal como señalara Cary Wolfe y sobre lo que se puede ver en los muchos artículos publicados en la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos de Animales: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA>.

estatus jurídico y moral acorde al igual respeto que merecen, y las posturas que aquí se denominan “animalistas”, es posible referirme, en el siguiente apartado, con mayor detalle a algunas de éstas. Se trata de una presentación que tiene por finalidad proveer de una descripción del escenario en que aparece la teoría de la ciudadanía animal de Will Kymlicka y Sue Donaldson a la que me abocaré, por tanto, en la última parte de este trabajo.

2. Teorías animalistas e igualdad: utilitarismo, derechos morales y contractualismo modificado

Tal como adelantara, la producción académica sobre la cuestión animal de los últimos cuarenta años es tan vasta y compleja que presentar un estado del arte está fuera del alcance de un trabajo como el presente. Esto, sin embargo, es alentador en términos del interés que genera la situación de los animales no humanos y es un indicador de que, a pesar de las críticas contra las posturas animalistas, el tema no deja de crecer y generar argumentos cada vez más difíciles de ignorar. El mundo anglosajón es la sede del nacimiento de la preocupación intelectual contemporánea sobre el estatus moral de los demás animales puesto que Peter Singer es quien dio origen al debate actual con su libro *Liberación animal*. A él

lo siguió Tom Regan (1983)¹⁴, desde una perspectiva filosófica de tipo kantiana, y opuesta a la de Singer, pero que defiende que los animales tienen derechos morales. Ambos son, como señala Rowlands (2009: 31), los padres del movimiento animalista. Se observa aquí una primera característica, que debería generar interés para la filosofía del derecho, que es que la defensa de los animales no humanos no requiere de un instrumental teórico distinto del utilizado, por ejemplo, en la fundamentación de los derechos humanos, en el tratamiento de casos difíciles o en la solución de los problemas políticos usuales entre animales humanos. Aún más, y tal como se sostiene en la bibliografía que se revisará, se trata de tomar en serio los presupuestos que aceptamos en relación con lo que consideramos justo o correcto desde el punto de vista moral y, por tanto, imprescindible para evaluar el derecho positivo, interpretarlo y promover los cambios consonantes. Si lo hacemos, será evidente que no es posible seguir ignorando a los animales no humanos en nuestra deliberación moral y, finalmente, en el derecho.

En el apartado anterior sostuve que lo común a las posturas animalistas, que es también lo que las erige en oposición al bienestarismo y el ecologismo, es el rechazo directo de la discriminación especista –sea antropocéntrica o

¹⁴ En este libro hace una defensa de los mamíferos a fin de utilizar un caso en que no haya controversia posible respecto a que se trata de sujetos de una vida (*subjects-of-a-life*).

no antropocéntrica-. Parte del esfuerzo para lograr mostrar lo injustificado de este tipo de discriminación está puesto en señalar los defectos de los intentos de trazar una demarcación tajante entre animales humanos y no humanos. Ese “abismo ontológico”, que se postula para defender el especismo, es una falla en el razonamiento y produce el fracaso de cualquier justificación del trato actual que les damos a los demás animales. Sin embargo, no sólo se rechaza el especismo mostrando esta falla sino, y quizás de forma más fuerte, mostrando la irrelevancia moral de las diferencias (sean o no ciertas desde un punto de vista empírico). Y esta irrelevancia permite subrayar un aspecto central de la cuestión animal que tiene que ver con la igualdad que es, sin dudas, parte central del vocabulario fundamental de los discursos morales y jurídicos actuales. La igualdad, en sus diferentes versiones y concepciones, es una exigencia y punto de partida de distintas posiciones éticas, pero también parte de las promesas y reclamos realizados en los ámbitos del derecho y la política¹⁵.

Una de las formas de interpretar la igualdad es hacerlo no como una cuestión descriptiva sino como igual consideración o imparcialidad¹⁶. Este es el punto inicial de distintas teorías de

¹⁵ Sobre la igualdad y sus distintas concepciones, así como su peso para la filosofía y la política actuales, ver Alegre, Montero, Monti (2015).

¹⁶ El rechazo de la faz descriptiva de la igualdad es generalizado y se observa también en el texto de Peter Singer, *Liberación animal* y en autores como Carlos Nino en *Ética y derechos humanos*, por ejemplo. En ambos casos se explica que la igualdad

ética normativa –y metaéticas- y el fundamento de los derechos humanos. En este sentido, la igualdad como imparcialidad puede ser definida como la consideración, durante la deliberación -real o ideal-, de los intereses *de todos* los potenciales afectados¹⁷ por las decisiones que se tomarán en relación con distribución de bienes o derechos, por ejemplo, o, en otra versión, tratar con igual respeto a todos los afectados por tales decisiones. Esta consideración igual de los intereses/o igual respeto de todos los potenciales afectados por las

no puede ser una cuestión basada simplemente en un aspecto empírico –muy difícil de encontrar- sino que se trata de una consideración moral que referirá sólo en última instancia a cuestiones empíricas. Así, por ejemplo, para Singer la capacidad de sentir dolor y placer son la base necesaria para poder hablar de intereses. Luego, cualquier ser capaz de tener intereses, merece igual consideración de éstos. En el caso de Nino, por ejemplo, los derechos humanos se derivan de principios morales fundamentales que son *erga omnes* y no se limitan a ser algo que poseen los humanos por el hecho de ser un ser un miembro de la especie *Homo sapiens*. Sin embargo, sólo podrán gozar de ellos quiénes sean personas morales que son aquellos dotados de la capacidad para poder gozar de los derechos morales (los derechos humanos son una clase de derechos morales) derivados de los principios morales. Y, precisamente, ser persona moral no es totalmente coincidente con ser un miembro de la especie *Homo sapiens* ni se limita a ella según lo reconoce el propio autor. No obstante, este reconocimiento generalizado del aspecto normativo de la prédica de la igualdad es necesario recalcarlo aquí porque las formas de fundamentar el especismo se apoyan, en muchas ocasiones, en aspectos empíricos/descriptivos de la igualdad/diferencia entre animales humanos y no humanos.

¹⁷ No sólo en un proceso deliberativo, por supuesto, debido a que hay otras teorías éticas o metaéticas que postulan el conocimiento de principios morales, como el de la igual consideración o la igualdad, a partir de la intuición moral o un posicionamiento imparcial o no egoísta.

decisiones delimita un ámbito que se ha llamado, a veces, comunidad moral y que coincide, en algunas ocasiones, con los límites políticos del estado nación. Una sociedad es igualitaria¹⁸, al menos en algunos aspectos, cuando trata de manera imparcial, esto es, sin consideración de datos irrelevantes como el género o la raza y la especie, los intereses de sus miembros en relación con la distribución de derechos, obligaciones, bienes y cargas. Por supuesto, teniendo en cuenta las diferencias que sí son importantes como, por ejemplo, cuando se trata garantizar la movilidad tomar en cuenta que las personas tenemos distintos grados de capacidad física. Otro rasgo distintivo de esta perspectiva, que no es más que otra cara de lo anteriormente descrito, es el de rechazar que la suerte de las personas esté sujeta a situaciones o características que no dependan de su voluntad.

Claramente esta descripción de la igualdad presenta problemas de varios tipos. En primer lugar, habría que definir

¹⁸ Estoy, por supuesto, simplificando la presentación de la posición igualitaria y obviando las distintas versiones dentro de ella. Y, por sobre todo, es importante mencionar que en relación con los animales estamos muy atrasados cuando pensamos en términos de igualdad porque se discuten respecto de ellos derechos fundamentales como los derechos a la vida, a la integridad física y a la libertad. Las teorías igualitarias surgen en un momento en que estos derechos están mínimamente garantizados, o al menos lo están formalmente, y la preocupación es cómo ponerlos en práctica en sociedades que no pueden garantizar la igualdad material, aunque sí la formal. He tomado, además, como punto de partida el igualitarismo propuesto por Rawls y las críticas y contrapropuestas que recibiera. Al respecto se puede ver: Gargarella (1999)

qué intereses son relevantes en la deliberación moral o en la especulación desde el punto de vista moral, ¿todos los intereses cuentan por igual? Ésta es una de las críticas que se les hace a los utilitaristas “a la Bentham” por su incapacidad para distinguir intereses legítimos de aquellos que no lo serían. Por otra parte, también es problemático establecer los límites geográficos o políticos de la comunidad moral, ¿acaso no consideramos a la humanidad como formando parte de ésta cuando planteamos límites al uso de armas de destrucción masiva, por ejemplo? ¿Qué sucede con las nuevas teorías que consideran sujeto de derecho a la naturaleza? ¿Es un “otro” que puede tener intereses/derechos? Además de estas objeciones hay otra de carácter más radical y es la que se realiza desde posturas éticas que no concuerdan con la idea de utilizar conceptos como obligaciones y principios morales, personalidad moral o términos derechos morales. Se trata tanto de críticas provenientes de la ética de la virtud como de distintas elaboraciones inscriptas en corrientes del pensamiento postmoderno y la escuela crítica. De todas maneras, en todos los casos, la igualdad –sea en forma de relaciones igualitarias, de no opresión, no discriminación, no exclusión, no explotación y de igual participación o que enfatizan virtudes como la compasión¹⁹- es siempre parte de la

¹⁹ Como señala Rowlands (2009:113), la compasión es una virtud que funda muchas otras y, por tanto, de carácter fundamental en una teoría de ética de la virtud. Esto, además, haría claro el hecho de que los animales no humanos, que están a nuestra merced completamente, nos obligan a ser virtuosos en el sentido de ser

propuesta teórica animalista. En este trabajo, sin embargo, asumo que las teorías de ética normativa que utilizan el lenguaje cuestionado y que se asientan, por ello, en alguna corriente tradicional como el utilitarismo, el kantismo o el contractualismo, tienen un especial atractivo en el caso de los animales. Además, ellas son constitutivas de la base que aceptan Donaldson y Kymlicka para incorporar a los animales en un nuevo terreno: el de la teoría de la ciudadanía.

Utilitarismo

Tal como se señaló, la argumentación de Singer, uno de los utilitaristas más fecundos, dio inicio al debate contemporáneo sobre la cuestión animal. El primer argumento del autor en *Liberación animal* es la apelación a revisar por qué rechazamos el racismo y el sexismo y cómo este rechazo nos hace reconsiderar el caso de los animales no humanos. El rechazo del sexismo y el racismo no se encuentra en la obvia falsedad de que no hay diferencias empíricas entre los seres humanos. La apelación a la igualdad, por tanto, no puede referirse a una situación de hecho. Singer continúa y explica que, en ocasiones, para superar este problema se apela a la idea de que las razas o los sexos, tomadas como conjunto, son

misericordiosos con ellos. Y, de esta manera, obliga a un trato igualitario puesto que la falta asimetría de poder entre ambos no debería ser un factor a tener en cuenta a la hora de tomar decisiones sobre ellos.

iguales: el hecho de que alguien sea negro o mujer no nos dice nada de las características que poseerá ese individuo en cuestión. Y eso es lo que permite rechazar posturas discriminatorias como las señaladas. No obstante, aun cuando la anterior sea una defensa factible, continúa el autor, nos deja desarmados frente a quien quisiera establecer jerarquías basadas, supongamos, en la posesión de un determinado nivel de coeficiente intelectual. ¿Estaría justificado atribuir más derechos a alguien porque es más inteligente? El rechazo intuitivo de una propuesta semejante está basado en la segunda forma en que se objeta el especismo, término que populariza Singer en ese momento de su argumentación, y que es el de la relevancia moral de criterios no vinculados con lo único que realmente importa: la capacidad de sufrir y gozar y, por tanto, la capacidad de tener intereses –como mínimo de no sufrir y de disfrutar-. En las propias palabras de Singer:

Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones grosso modo— su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser. Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos es la sensibilidad (entendiendo este término como una simplificación que, sin ser

estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar). Establecer el límite en alguna otra característica como la inteligencia o el raciocinio sería arbitrario. ¿Por qué no habría de escogerse entonces otra característica, como el color de la piel? (Singer, 1975: pp. 45-46).

La igualdad, en la argumentación de Singer, debe ser entendida como una cuestión normativa y no descriptiva y, además, esta cuestión normativa es la que orienta qué aspecto es relevante para tomar decisiones moralmente correctas. La sintiencia es un prerequisite para que un ser tenga intereses, siendo los más básicos los intereses de no sufrir y de gozar. De tal forma que la exigencia normativa de la igualdad nos obliga, para no ser inconsistentes, a aceptar que los demás animales también tienen intereses –como mínimo de no sufrir y de gozar-. Y, entonces, el primer paso de la teoría utilitarista, considerar los intereses de todos por igual, incluirá a los animales no humanos. El tratamiento debido a los demás animales, o la igual consideración de sus intereses, se traduce obviamente a las diferentes versiones del utilitarismo, esto es, de reglas o de actos, de preferencias o hedonista, por ejemplo. Desde una posición utilitarista deben rechazarse, tal como lo hace Singer, todas las prácticas actuales contra los animales: desde comerlos hasta utilizarlos para diversión y experimentación. Sólo podríamos hacerles a los demás animales aquello que estaríamos moralmente dispuestos a aceptar hacerles a

humanos con intereses similares.

El utilitarismo, y sus posibles variantes, es una poderosa teoría de ética normativa que ha sido considerada tan atractiva como repudiable. De las muchas críticas que se han ofrecido para rechazarla la más importante es la que muestra que falla en proteger a los individuos. Puesto que, dada la regla de maximización de la utilidad/felicidad que es el segundo paso de la teoría, será posible sacrificar algún/os pocos individuos²⁰ en aras del resultado cuantitativamente más valioso en algunos escenarios. Los utilitaristas han brindado distintas respuestas para evitar esta situación de sacrificio, que propone una solución contraintuitiva de lo que sería moralmente correcto, esto es, proteger a los individuos contra posibles utilizaciones que afecten su vida, libertad o dignidad. Pero el éxito, para los críticos, no es tal puesto que, o bien tienen que rechazar el utilitarismo para hacerlo o bien no logran su cometido. Por supuesto, todas estas críticas al utilitarismo son aplicables cuando se lo extiende a los animales no humanos. Así, no sólo la posibilidad del sacrificio es señalada como defecto sino también cuestiones tales como la diferencia que hacen entre el interés en no sufrir y el interés en no morir, el problema de sopesar preferencias -y que algunas puedan ser ilegítimas- y la falla en respetar la igualdad en las versiones hedonistas y de la preferencia, entre otros aspectos

²⁰ Sin embargo, John Stuart Mill (2014) rechazó expresamente esta posibilidad

usualmente atacados.

Al respecto, con relación al caso de los animales, Singer ha sido criticado por su distinción entre el sufrimiento y la muerte de los animales. Esta distinción ha sido maliciosamente interpretada para adjudicarle la etiqueta de bienestarista y presentarlo como un autor que no rechaza matar animales para comer. Sin embargo, Singer ha dicho en diversas publicaciones, y múltiples apariciones públicas, que no debemos comer animales y lo ha fundamentado también en argumentos no utilitaristas como el que señala en *Ética práctica: hacerlo implica perpetuar la falta de igual consideración al promover la utilización de ellos como si fueran cosas*²¹. No obstante, y como en el caso de las demás teorías

²¹ En *Ética práctica* Singer explora distintos argumentos para respetar la vida de seres sintientes y también las distintas consideraciones que un utilitarista debe tomar en cuenta (directas e indirectas) así como las diferencias entre utilitarismo hedonista y de las preferencias y versiones de respeto a la vida de seres actualmente existentes y la reemplazabilidad de ellos, así como la diferencia entre seres sintientes con consciencia y con auto-consciencia. Al final sostiene que: *In any case, at the level of practical moral principles, it would be better to reject altogether the killing of animals for food, unless one must do so to survive. Killing animals for food makes us think of them as objects that we can use as we please. Their lives then count for little when weighed against our mere wants. As long as we continue to use animals in this way, to change our attitudes to animals in the way that they should be changed will be an impossible task. How can we encourage people to respect animals, and have equal concern for their interests, if they continue to eat them for their mere enjoyment? To foster the right attitudes of consideration for animals, including non-self-conscious ones, it may be best to make it a simple principle to avoid killing them for food.* Practical ethics, New York, Cambridge University Press, second edition, 1999, pp.

que veremos, si el utilitarismo no resulta aceptable para el caso humano, tampoco lo será para el de los animales o, al menos, no debería serlo si uno intenta lograr un mínimo grado de consistencia en sus posiciones. El asiento teórico de la teoría utilitarista consiste en dos elementos: una definición del bienestar o la utilidad y la obligación de maximizarlo. Y, por supuesto, en su idea de que la razón es un mero instrumento en la búsqueda de ese bienestar o de la utilidad y no una característica distintiva de determinados seres, humanos o no, que genera prerrogativas de trato o derechos. Debido a que la evaluación moral requiere considerar si los resultados lograron la maximización, queda fuera de su pretensión la idea de derechos inalienables o inviolables como fundamento moral y es por ello que el utilitarismo suele ser rechazado.

Derechos para los animales

Tom Regan representó el primer rechazo sistemático del utilitarismo aplicado a los animales no humanos y lo hizo articulando una teoría de los derechos de los animales. Para este autor, que publicó el clásico *The case for animal rights* poco tiempo después de *Liberación animal*, los animales tienen derechos morales -que deberían traducirse en derechos

positivos- puesto que tienen valor inherente. El punto de partida de Regan es señalar lo que usualmente se considera el peor defecto del utilitarismo: la falta de una fundamentación para la protección de cada uno de los individuos. Ese es el punto de partida de Regan, el desarrollo de una teoría que permita dar cuenta de nuestras intuiciones y creencias morales, que atribuyen valor e inviolabilidad a todos los seres que pueden sufrir y gozar, independientemente de que alguien los aprecie y sin importar cuán provechoso para el bien común o la mayor felicidad pueda ser sacrificar su bienestar o vida. En este sentido, nuestras intuiciones reconocen el “valor inherente” de las personas y de éste se derivarían sus derechos morales. Ahora bien, valor inherente poseen todos los seres que son “sujetos de una vida” lo que significa no meramente que están vivos, sino que tienen la capacidad de tener experiencias de estar mejor o peor. Ser “sujeto de una vida” supone tener creencias y deseos, percepciones, memoria y un sentido de futuro, incluyendo el propio, una vida emocional y sentimientos de placer y dolor, preferencias, identidad psicológica que perdure en el tiempo y la posibilidad de iniciar acciones para lograr objetivos auto-impuestos, así como un bien individual independiente de otros (Regan, 1988: p. 243). Ser “sujeto de una vida” significa, entonces, tener algunas (o todas) estas características y, por ello, casi todos los humanos serán tales y también muchos animales.

Su trabajo estaba destinado a argumentar, en principio,

132-133. Sobre los cambios en el tipo de utilitarismo de Singer y cómo repercute en matar animales ver Paez, E. (2017).

en favor de los derechos de los mamíferos, sobre los que no hay duda alguna respecto de que sean sujetos de una vida. Como señala Rowlands, esta categoría abarca tanto a los pacientes como a los agentes morales y permite descartar la crítica común de que no es posible tener derechos sin poder ser responsables moralmente. Precisamente, el esfuerzo de Regan va dirigido contra este tipo de ataques puesto que tanto pacientes como agentes son sujetos de una vida y eso es todo lo que importa para tener valor inherente y, por ende, derechos morales. Es posible, según el autor, que quienes no sean sujetos de una vida tengan también valor inherente (Regan, T., 1985) pero, lo que le interesa a él, es avanzar respecto de quiénes ya sabemos que lo tienen porque, justamente, son sujetos de una vida. Ahora bien, es preciso destacar que el valor inherente es una propiedad objetiva en el sentido de que no depende de ninguna circunstancia fáctica subjetiva tal como el reconocimiento de éste por parte de otras personas o del aprecio que sientan por el sujeto de una vida en cuestión. De hecho, el valor inherente es independiente de estos hechos y es precisamente por ello que garantiza un argumento de protección que el utilitarismo no lograría alcanzar.

El valor inherente funciona en esta teoría como una inferencia de la mejor explicación. Rowlands (2009: pp.63-64) señala esto para demostrar que no se trata de una comisión de la falacia naturalista el derivar el valor inherente del hecho de ser sujeto de una vida. Lo que Regan intenta explicar son

nuestras creencias reflexivas sobre cuestiones morales tales como que tratar a los demás con justicia no es un acto superogatorio ni una mera opción, sino que es parte esencial de lo moralmente debido. Y la mejor explicación para estas creencias es postular la existencia del valor inherente antes que otras opciones, como una teoría utilitarista o perfeccionista de la moral. A su vez, del valor inherente se derivarán principios morales que guiarán nuestro comportamiento hacia los demás. En tal sentido, dos principios de su teoría son rectores: el *principio de respeto* y el *principio de no dañar*. El primero es un principio básico y el segundo se deriva de éste. Tratar a los sujetos de una vida con respeto implica tratarlos como si tuvieran valor inherente, respetando sus deseos y evitando dañarlos. Pero, además del valor inherente del que se derivan principios morales como los señalados, Regan sostiene que tienen derechos morales. Y éstos son tales que se derivan de los principios morales señalados. Un derecho moral, según su posición, es un reclamo válido y éste se descompone en dos instancias: es un reclamo *a algo válido* y *contra alguien válido*, en el que la validez depende de la teoría moral en que se apoya el derecho. El derecho moral al respeto es un derecho contra individuos identificables, como los agentes morales, y a bienes, situaciones o ventajas válidas. Me interesa particularmente seguir la argumentación de Rowlands, que se expondrá en el siguiente subapartado, respecto de esta teorización, porque su crítica a los problemas del valor inherente lo lleva a sostener una versión modificada de contractualismo para fundamentar

una posición moral de igual respeto a todos los animales, humanos o no.

Contractualismo modificado

La propuesta de Rowlands forma parte de la corriente contractualista, pero, obviamente, con una versión modificada del contrato para incluir a los animales no humanos y a los seres no racionales como poseedores de derechos directos²². El autor sostiene que hay dos tradiciones dentro del contractualismo, una hobbesiana y otra kantiana, y que a partir de la segunda versión es posible fundamentar la igual consideración o respeto de todos los animales sintientes, humanos o no, sin importar su grado de racionalidad. La propuesta contractualista que desarrolla Rowlands, y que enseguida describiré, es una forma de evitar el problema del realismo moral supuesto en la postulación de la existencia del valor inherente como realidad objetiva e independiente de las consideraciones actuales de seres reflexivos. Para Rowlands, si

²² Los derechos directos son aquellos que se gozan independientemente del valor que tengamos para alguien, los indirectos son los que reflejan que el valor de un ser es importante para otro y en tal sentido, únicamente, se posee un derecho que es, por ello, indirecto. Esta distinción es frecuentemente utilizada para explicar que los animales no humanos sólo tendrían derechos indirectos en virtud de que sus propietarios, por ejemplo, los valoran. Además, esta distinción también se utiliza para justificar por qué tendrían estatus moral seres no racionales incapaces de deliberar moralmente en el caso de versiones como la de Rawls.

bien la idea de igual respeto que postula Regan es aceptable, fundamentarla en el valor inherente permite ataques válidos por tres razones. En primer lugar, porque es difícil defenderlo desde el punto de vista meta-ético y epistémico. En segundo lugar, porque parece un argumento *ad hoc* para superar los problemas del utilitarismo, en especial, el escenario en que teóricamente un utilitarista estaría dispuesto a sacrificar a unos pocos por el bien de la mayoría. Finalmente, el valor inherente, según Rowlands, es innecesario. En lugar de postular la existencia de seres con valor inherente es posible construir la misma estructura conceptual de derechos morales a partir de la idea de la existencia de seres considerados con valor en sí mismo, sin que por ello se derive la idea de que poseen valor inherente como propiedad moral objetiva e independiente.

La versión modificada del contractualismo que propone Rowlands permite sortear estos inconvenientes al tomar como punto de partida algunas posiciones menos exigentes en términos éticos y epistémicos. Así, luego de descartar el contrato hobbesiano, que supone que lo bueno o lo malo es lo que establecerían hipotéticamente seres racionales con la misma capacidad mutua de daño y con el objetivo de evitar una vida de zozobra y peligro²³, propone una versión que enrola

²³ Este contrato hipotético dejaría sin protección a cualquiera que no pueda negociar, sea porque carece de poder de daño o porque no puede entender las condiciones del mismo. Uno de los objetivos de la versión de Rawls y el velo de ignorancia es evitar este problema al igualar a las partes en la posición originaria.

en el kantismo y las ideas de Rawls. Esta versión parte de la idea de que el contrato es una herramienta heurística que sirve para descubrir o iluminar principios morales independientes del contrato, es decir, al contrario que la versión hobbesiana, no es que lo correcto o incorrecto surja de lo que partes auto-interesadas y con igual poder decidan, sino que el contrato es un instrumento para poner de relieve ciertos principios morales independientes o para testear nuestras intuiciones morales. En tal sentido, Rowlands sostiene que en nuestras sociedades se supone que ciertas cosas o seres tienen valor en sí mismo y esto se apoya en ciertas intuiciones y posturas que regulan sus acciones, siendo el de igual consideración el más importante.

Rowlands analiza la teoría de Rawls -en la que se apoyará de manera principal- para mostrar cómo, según los mismos presupuestos del autor norteamericano, su teoría de la justicia es extensible al caso de los animales no humanos. Recordemos que la fuerza de la teoría de Rawls reside en su forma de testear ciertas intuiciones y postulados sobre la justicia de las instituciones sociales básicas. Esta forma es la postulación de una posición originaria en la que sujetos racionales y auto-interesados, bajo el velo de la ignorancia, elegirían los principios bajo los que querrían organizar la sociedad en la que les tocará convivir. Según Rawls, de esa posición surgirían dos principios: de iguales libertades básicas individuales - compatibles con iguales libertades de los demás- y el denominado principio de la diferencia -sólo se aceptarían

diferencias económicas y sociales si éstas resultan ventajosas para los peores situados y, a la vez, esos puestos mejores son accesibles para todos-.

La posición originaria es una forma de razonar que sirve para poner entre paréntesis determinadas características que obstruirían la consecución de los principios de justicia y el modelo social que le interesa defender, esto es, los del liberalismo y la superación de la igualdad de oportunidades hacia un modelo que elimine todos los factores moralmente no merecidos que obstaculicen el logro de una igualdad más robusta. Es por ello que, en la posición originaria, los participantes no saben si serán varones o mujeres, sanos o discapacitados, provenientes de una familia rica o de una pobre, por ejemplo. Sin embargo, estos principios de justicia se sostienen en base a dos argumentos independientes de la posición originaria y que Rowlands denomina “el argumento intuitivo de la igualdad” y el “el argumento del contrato social”. Ambos son mutuamente dependientes y son cruciales en la teoría de Rawls y, precisamente, ellos son los que permiten esta extensión del contractualismo a los animales no humanos.

El argumento intuitivo de la igualdad es expuesto por Rowlands de la siguiente forma: *si una propiedad P no es merecida, en el sentido de que uno no es responsable de su posesión, entonces es moralmente arbitraria y nadie tiene derechos morales a cualesquiera que sean los beneficios que se*

desprendan de ella (2009: pp. 133-134). La racionalidad es una propiedad moralmente arbitraria y, por tanto, excluir del grupo de los beneficiarios de los principios a que se arribó en la posición originaria a quienes no poseen racionalidad viola la igualdad. Este argumento es el que informa la manera de diseñar la posición originaria. Bajo el velo de ignorancia están todas las condiciones no merecidas que, por lo tanto, no deberían influir en la elección de los principios de justicia. Si esto es así, Rowlands sostiene que deberían también estar bajo el velo de la ignorancia tanto la especie como la racionalidad. Y eso a pesar de que la racionalidad sí es supuesta de los actores que están en la posición originaria, así como su especie. Establecer que como son personas humanas racionales los resultados se aplican solo a ellos es un *non sequitur* puesto que la posición originaria no es un relato de cómo se origina la moral ni de cómo se fundamenta sino, tan solo, una forma de razonar desde la imparcialidad.

Por otra parte, el argumento del contrato social es también relevante, quizás incluso más que el primero, si se considera la atención que se ha puesto en él. Este argumento sostiene que la posición originaria es un instrumento heurístico que nos sirve para poner entre paréntesis determinadas características que afectarían la imparcialidad de nuestros razonamientos. Se trata de una manera de razonar y se puede asumir esta posición para evaluar determinadas intuiciones. Rowlands argumenta, además, que la posición originaria ni

siquiera requiere de más de una persona, sino que, antes bien, es una forma de pensar que podría asumir quien omita el lugar que ocuparía una vez que salga de ésta. La interdependencia entre el argumento del contrato social y el de la igualdad se observa en la idea del equilibrio reflexivo. Éste ocurre entre nuestros juicios intuitivos, que utilizamos para determinar qué forma tendrá la posición originaria, y los principios que surgen de ésta. Se trata de un ajuste mutuo entre nuestra intuición de la igualdad originaria, que sirve para establecer las condiciones de la posición originaria, invisibilizando características no merecidas, y los resultados de esta posición en su carácter de contrato. El equilibrio reflexivo es lo que le permite a Rowlands revisar la teoría de Rawls para considerar a los animales no humanos como poseedores de derechos directos, es decir, de esos derechos que se derivarían de los principios que elegirían las partes en la posición originaria.

En este punto es posible conectar las ideas principales de Singer y Regan, quienes marcaron el comienzo de la discusión sobre el estatus moral de los demás animales, y su relación con la propuesta de Rowlands. Ésta funciona como una transición entre la perspectiva de ética normativa de Singer y Regan y la teoría de la ciudadanía que proponen Kymlicka y Donaldson, que obedece al denominado "giro político" en materia animal. Así, Singer y Regan dan cuenta de la necesidad de pensar desde el punto de vista moral el estatus de los demás animales, rechazando el especismo y extendiendo por tanto la idea de

imparcialidad que éste exige, y esto les permite sostener, por un lado, la idea de igual consideración de intereses y, por el otro, la postulación de derechos morales para los animales no humanos. Sin embargo, este énfasis en el aspecto moral pareciera limitado, al menos a la luz del giro político actual, puesto que hace énfasis en decisiones éticas que cada individuo debiera hacer y, de manera derivada, en qué tipo de legislación debería existir para cada actividad que involucre la violación de derechos morales o la igual consideración de los intereses de los demás animales. En este sentido la propuesta de Rowlands resulta más atractiva porque, al centrarse en la teoría de Rawls, permite articular una posición ética con una teoría política normativa que abarque también a los demás animales. Precisamente, como la teoría de Rawls con sus componentes kantianos y hobbesianos se dirige explícitamente a testear las instituciones sociales, sus aportes son aptos para pensar nuestras instituciones sociales y cómo afectan a los demás animales. Sin embargo, Rowlands no desarrolla con detalle qué significaría esto, aunque sí evalúa, explícitamente, el caso de los animales que se utilizan como alimento para rechazar que esta práctica pase la evaluación desde la posición originaria.

Singer, Regan y Rowlands, quienes representan de diversas maneras ideales liberales, en sus diferentes versiones de lo que la igualdad requiere, dejan sin responder, o lo hacen de manera parcial o inconsistente, qué significaría en términos

de organización política considerar a los demás animales como parte de nuestra comunidad moral y política. Es interesante notar que, en este sentido, los tres niegan que la racionalidad y la especie sean un límite para que formen parte de nuestra comunidad moral puesto que, como enseguida veremos, Kymlicka y Donaldson revisarán la idea de racionalidad y agencia de algunos animales y remarcarán que contribuyen a nuestras sociedades. Y este es el punto de partida que toman los autores para desarrollar su teoría política para los demás animales en la que, además, hacen uso de las ideas de derechos básicos a la vida y la libertad para los animales a la que suman derechos relacionales y positivos. Esto implicará, entre otras cosas, rechazar posturas como las de los autores que revisamos respecto de nuestras obligaciones para con los animales salvajes, por ejemplo, pero también será lo que da lugar a una perspectiva más detallada de cómo deberían ser nuestras sociedades mixtas humano-animales.

3. Más allá de la ética: una teoría política para los animales no humanos

Hasta aquí hemos visto cómo los autores relevados hacían hincapié en la idea del valor de cada uno de los animales considerados en tanto individuos, su esfuerzo por reflexionar sobre su estatus moral rechazando el especismo y sus teorías de ética normativa, que permiten evaluar qué

deberíamos y qué no deberíamos hacerles. Aunque todo ello sin que me explayara sobre este último punto más que para señalar que rechazan obviamente prácticas como la caza, comer animales, experimentar con ellos y mantenerlos en cautiverio en zoológicos. El utilitarismo ha hecho una gran contribución al dejar de lado las exigencias respecto de la racionalidad para considerar moralmente a los animales no humanos y ese es uno de sus aportes más valiosos. De hecho, la idea de sintiencia es fundamental en las teorías que revisamos. La teoría de Regan pretendió subsanar las fallas del utilitarismo aplicado a los animales. Su desarrollo de una teoría de los derechos morales surgidos de la idea de igual respeto y de los conceptos de valor inherente y sujeto-de-una-vida se acercan más a nuestras intuiciones morales y jurídicas. Por último, el énfasis de Rowlands en los componentes del contractualismo rawlsiano, y su argumentación a favor de reforzar el aspecto kantiano de éste, le permiten rechazar el especismo y ubicar el debate en términos de organización política justa, aunque sin desarrollar este aspecto. Vemos así que los tres utilizan lo que Kymlicka y Donaldson llaman la aproximación de la teoría del derecho animal tradicional, que está centrada en una idea de derechos negativos básicos para los demás animales. A esta idea de derechos básicos negativos le falta otra dimensión que es constitutiva, según explican, de la visión liberal: la idea de ciudadanía.

Los enfoques tradicionales de la teoría del derecho

animal -denominación que los autores utilizan para englobar a todos aquellos que trabajan rechazando el especismo, aunque con fundamentos filosóficos diversos- se han concentrado en argumentar a favor de la consideración moral de los animales y en elaborar teorías que apoyen la protección de sus derechos básicos: a la vida, la libertad y la integridad física. Sobre esa base han demostrado lo incorrecto de prácticas como la ganadería, la experimentación animal, la caza, el cautiverio en zoológicos y cualesquiera otras en que se violen estos derechos. Ergo, nuestras obligaciones son traducibles a derechos negativos en el sentido de que lo que debemos hacer es abstenernos de dañarlos o perjudicarlos directa y deliberadamente. Este énfasis en la abstención, sostienen Kymlicka y Donaldson, lo causa, por un lado, el hecho de que el origen de la enorme cantidad de violaciones a sus derechos básicos sea producto de los daños directos en ámbitos como la ganadería y, por el otro, el fracaso del movimiento para convencer masivamente a la gente de abandonar prácticas que violan estos derechos básicos. Pero, además, también es posible que tenga que ver con una mala comprensión de la situación actual de nuestras relaciones con los demás animales y que, en una enorme proporción, es de convivencia e interacción, como en el caso de los domesticados y los liminales, y con diferencias, también de los salvajes. Esto presenta una variedad de situaciones que difícilmente puedan resolverse simplemente "dejando a los animales en paz", en el caso de los animales salvajes, o, como en la extendida

propuesta abolicionista²⁴, impidiendo la reproducción de los domesticados hasta que se produzca la extinción.

La intención de los autores es sumar, entonces, a la teoría de los derechos de los animales una perspectiva política que se traduce en el marco de una teoría de la ciudadanía para abordar nuestras relaciones con ellos. Esta teoría de la ciudadanía se desarrolla, además, utilizando una descripción mucho más detallada del estado actual de las relaciones con la enorme variedad de animales con los que convivimos. En lugar de distinguir sólo entre dos categorías de animales -como lo hacen las teorías de los derechos de los animales tradicionales, los domesticados y los salvajes-, la teoría de la ciudadanía distingue y se utiliza respecto de tres categorías: domesticados, salvajes y liminales. En cada caso, serán aplicables los derechos básicos negativos, pero, además surgirán otros derechos y nuevos deberes de los humanos en virtud de las relaciones históricas y actuales con los demás animales; sobre este tema me detendré con algún detalle en el siguiente apartado. Es muy interesante notar que uno de los primeros aportes a la teoría de los derechos que ellos pretenden expandir políticamente es su

²⁴ Veremos más adelante tanto el mandato de “dejar a los animales salvajes en paz” y el abolicionismo como dos propuestas que Donaldson y Kymlicka critican. En el primer caso, porque ese mandato para los animales salvajes debe ser desarrollado y, en casos puntuales, dejado de lado. El abolicionismo, entendido como la propuesta no sólo de abolir toda forma de explotación sino también de abolir la existencia de animales domesticados, es la posición de Francione y se ha hecho muy popular y ha generado un gran debate dentro del animalismo.

negativa a situar la discusión en el ámbito de la personalidad moral. De manera similar a Regan, quien se refiere a sujetos-de-una-vida, y a Singer, que establece quiénes son los seres que pueden tener intereses como prerequisite para ser considerados moralmente, Kymlicka y Donaldson hacen uso del concepto de subjetividad en lugar del de personalidad. Y, en tal sentido, y en la misma línea que el intento de Rowlands de fundamentar los derechos de los animales a partir de una modificación del contractualismo, rechazan la idea de racionalidad y la tarea de distinguir entre persona moral y ser con subjetividad. En tal sentido, sostienen que el fundamento de los derechos humanos es tanto el reconocimiento intersubjetivo de la subjetividad, como el de la vulnerabilidad que deben proteger lo que, a su turno, es aplicable consistentemente al caso de los demás animales.

El punto de partida para su teoría de la ciudadanía, entonces, es la negativa a utilizar el concepto de personalidad moral y, en cambio, reconocer la subjetividad de los animales en términos de que cada uno tiene una experiencia subjetiva y consciente del mundo, para quien su vida puede ir mejor o peor desde su propio punto de vista, independientemente de que pueda reflexionar sobre el asunto. Esta subjetividad, sin embargo, es un asunto que en muchos casos puede ser discutida. De hecho, tal como se sostenía en la primera parte de este trabajo, los científicos siguen aportando datos para entender a los demás animales y, ciertamente, hay casos

límites y muchas incógnitas. Esto lo reconocen también los autores, pero sin que sea un obstáculo para el desarrollo de su teoría. Posiblemente haya casos de animales sobre los que nunca conoceremos si tienen una experiencia subjetiva o, en todo caso, cómo es ésta. Sin embargo, sí tenemos buenos datos sobre una enorme cantidad de especies que son, precisamente, aquellas compuestas por los individuos cuyos derechos más se violan cotidianamente. Así, no hay duda de que cerdos, vacas, perros y gallinas, por ejemplo, son conscientes de sus experiencias, pero no tenemos demasiada información sobre los moluscos, por ejemplo. En todo caso, la aplicación del principio precautorio del derecho ambiental podría ser aquí de mucha utilidad.

Ahora bien, reconociendo la subjetividad, subrayando la innecesidad de la posesión de personalidad como base de los derechos básicos negativos inviolables y universales²⁵ para

²⁵ Hasta ahora sólo mencioné la idea de derechos básicos negativos como núcleo común de los autores animalistas y como punto de partida de la teoría de Kymlicka y Donaldson. En el caso de Regan y Rowlands, los derechos básicos para los animales, sin que lo expliciten, adquieren el carácter de inviolables y universales debido a que desarrollan una teoría de ética normativa. Ahora bien, en este caso, Kymlicka y Donaldson refieren expresamente al carácter inviolable y universal de estos derechos. La inviolabilidad de los derechos de los animales, igual que en el caso humano, no significa que no haya excepciones y, a su vez, está condicionada por la existencia de condiciones de justicia. Por otra parte, la universalidad está explicada en términos de valores que se encuentran presentes en todas las culturas, y éstas son consideradas como conjuntos de creencias y valores de distintas fuentes y sobre las que no hay un acuerdo monolítico. En tal sentido, tanto los derechos humanos

todos los animales, comienza el camino de robustecerlos a partir de consideraciones relacionales. Lo que importa a los autores a partir de este punto no es tanto la calidad de la fundamentación filosófica que apoya la idea de derechos inviolables para los demás animales, en su calidad de seres vulnerables con experiencias subjetivas del mundo, sino la construcción de una teoría que explore qué significa en términos prácticos reconocer eso. Una de las ventajas notorias del enfoque es que su obra está basada en experiencias concretas con animales, algo que supone una estrategia de argumentación un poco más simple de seguir, pero, a la vez, que resalta que las relaciones con los animales son diversas, complejas y que ya existen algunas formas nuevas que vale la pena expandir²⁶, así como hay otras dañinas que la teoría tradicional no ha explorado suficientemente -como la invasión y colonización del hábitat de animales salvajes-. En este sentido, los autores esperan que su teoría de la ciudadanía para los animales resulte atractiva, tanto para los que apoyan distintas perspectivas éticas como, mucho más ambiciosamente, para los que no fueron persuadidos por la argumentación sobre los fundamentos morales de los derechos

como los derechos para los animales son universales -o no lo son, si quien considera el asunto sostiene el relativismo cultural, por ejemplo (Kymlicka y Donaldson, 2011, pp. 40-49).

²⁶ En *Zoopolis...* los autores mencionan una serie de grupos de voluntarios y de ONGs que dirigen santuarios o centros de rescate de animales liminales y salvajes, por ejemplo.

de los animales.

Podría pensarse que la teoría de la ciudadanía para los animales no es más que otro caso de extensionalismo para los animales, tales como el del utilitarismo o el contractualismo. Y si bien esto es en alguna forma cierto también hay que destacar que la teoría de la ciudadanía aborda y resuelve un conjunto de interrogantes, a la vez que rechaza propuestas e ilumina problemas, que las teorías clásicas habían dejado abierta. En esta línea, hay dos cuestiones fundamentales que son posibles gracias al aporte de estos autores, que son, por una parte, una mejor comprensión del paisaje actual de las interacciones humano-animales; de otra parte, el hecho de reconocer la otra dimensión de una teoría de los derechos, una que permite de manera coherente pensar qué implica sostener que los animales tienen derechos, y que no es otra cosa que situar esos derechos en un contexto político que convierta a los animales pertenecientes a las distintas categorías en ciudadanos, o residentes, de distintas comunidades determinadas. Si los animales tienen derechos básicos inalienables y universales, entonces esos derechos no sólo deben ser respetados como asunto ético individual, sino que, además, esos derechos deben tener un espacio concreto para ser ejercidos. Esta dimensión ciudadana es reconocida en el derecho positivo nacional e internacional y no es sino el telón de fondo de distintas teorías políticas que se asientan en la idea de que comunidades auto-organizadas.

La teoría de la ciudadanía y sus categorías -ciudadano, soberanía, residentes, extranjeros- permiten dar cuenta de y abordar la coexistencia e interrelaciones entre animales humanos y no humanos de una forma inédita hasta ahora. Esa convivencia es distinta según se trate de animales domesticados, salvajes o liminales, categoría intermedia la última, que describe a aquellos animales que conviven en espacios urbanos pero que no forman parte plena de nuestras comunidades -en comparación con los domesticados como enseguida se verá-. Es un hecho que convivimos en territorios y espacios con animales que son invisibilizados por las prácticas sociales y olvidados por las teorías tradicionales -liminales-, con otros que son objeto de los abusos más notorios pero culturalmente más tolerados -domesticados de consumo- y, por último, con animales salvajes que usualmente son imaginados como parte de una naturaleza separada y ajena a las influencias humanas -o, que, al menos, debe ser simplemente dejada en paz o, en todo caso, bien administrada por los humanos-. Estas relaciones ya existentes deben ser revisadas y evaluadas por una teoría que, a la vez que reconozca los derechos de los animales, pueda articular un conjunto de ideas sobre qué significa esto en términos de organización social justa.

Como sostiene Cochrane (2010: pp. 55 y ss.), normalmente se rechaza la idea de que los animales tengan derechos y típicamente se objeta que se pueda pensar en ellos

en términos políticos y de justicia, en base tanto a su falta de agencia/racionalidad/personalidad como a que no contribuyen a la sociedad. Ideas como la de Rawls, y el contractualismo en general, están orientadas a organizar la sociedad de manera tal que sea un acuerdo justo y respetuoso de los derechos humanos. Los autores siguen considerando a los animales no humanos como carentes de agencia y con nula contribución a la sociedad. Precisamente estos dos puntos serán cuestionados por Kymlicka y Donaldson. En relación al primero, ya vimos que la agencia, o racionalidad asociada a la personalidad, no son necesarios para otorgar derechos. Pero, y de manera fundamental, en *Zoopolis* se observa cómo los autores argumentan sobre una forma mucho más rica, robusta, precisa y sensible sobre lo que es tener agencia. Basados en la reciente bibliografía sobre discapacidad, apelan tanto al hecho de que la racionalidad y la autonomía son variables a lo largo del conjunto de humanos, pero también aspectos que sufren variaciones durante el transcurso de cada individuo. Esta misma bibliografía da cuenta del concepto de "agencia dependiente o asistida"²⁷ que será de aplicación en el caso de los animales domesticados y su participación en el delineado

²⁷ La agencia será, para estos autores, no algo que se posee de antemano a cualquier relación, sino que surgirá de las relaciones y el reconocimiento que se otorgue a los seres con subjetividad. No hace falta reflexionar para tener agencia sino ser capaces de mostrar preferencias y, en el caso de muchos humanos y animales domesticados, la agencia dependiente es la forma en que pueden manifestar su propia idea de bien. Se verá esto más adelante en este mismo apartado.

de las sociedades mixtas.

Por otro lado, la idea de contribución a la sociedad es muy cuestionable, tanto éticamente como en relación con los aportes que los animales sí hacen a nuestras sociedades. Por un lado, éticamente es rechazable, y un resabio hobbesiano, sostener como base de una comunidad moral la idea de "aportantes o contribuyentes". ¿Qué significa esto? ¿Sólo merecen ciudadanía, o ciudadanía plena, quiénes contribuyen? ¿Contribuyen en qué sentido, económico, social, cultural? Esto es un problema que está en la base de distintas formas de discriminación y se relaciona con esa dimensión del contrato social fundamentado en la negociación de sujetos con igual capacidad de daño que Rowlands rechazara como una explicación satisfactoria del razonamiento moral. Pero, además, como señala Cochrane, muchos animales ya contribuyen, por ejemplo, los animales en los zoológicos o los animales que "trabajan". Sobre esta cuestión volveré más adelante, cuando desarrolle con algún detalle lo que significa esta posición teórica en relación a los tres grupos de animales. Conviene aquí, entonces, hacer referencia a cómo los autores explican qué significa emplear la categoría "ciudadanía" y cómo esto sirve para distinguir los grupos mencionados: domesticados, salvajes y liminales.

En primer lugar, los autores advierten que instintivamente se rechaza la categoría ciudadanía porque se la

relaciona con la idea de participación política democrática. Sin embargo, desentrañar lo que significa la ciudadanía lleva a descubrir tres dimensiones de esta que denominarán derecho a la nacionalidad, soberanía popular y agencia política democrática. Estas tres dimensiones o funciones de la ciudadanía son constituyentes de la misma y conviven cada vez que usamos la categoría. Históricamente, la ciudadanía fue, en primer lugar, una forma de localizar a los individuos en territorios. Un ciudadano era un nacional de algún estado y aún hoy eso es así, en la medida en que las personas son consideradas ciudadanas aun en el caso de que su territorio esté gobernado por un estado totalitario, por ejemplo, y no tengan derecho a participar políticamente o sus derechos básicos sean permanentemente violados. La segunda dimensión, de la soberanía popular aparece en las teorías de legitimación política que se dirigieron a justificar la autoridad cuando la idea de dios, de una dinastía o de casta, dejaron de ser aptas para tal fin. La soberanía popular indica que el estado le pertenece al pueblo y esta idea es un avance respecto de la mera nacionalidad. Donaldson y Kymlicka explican que se puede ser ciudadano en el primer sentido y no en el último: por ejemplo, los esclavos en EEUU eran considerados nacionales, pero no se gobernaba en su nombre, es decir, no eran parte del pueblo soberano. Por último, la ciudadanía implica en la actualidad, de manera general, una idea de participación política en una organización democrática. Esto significa que son ciudadanos de un estado quienes pueden participar en la

deliberación política y la legislación lo que, a su turno, significa que son necesarias capacidades específicas como la racionalidad, la agencia y la posibilidad de seguir reglas de comportamiento y actuar respetando la reciprocidad. Las tres dimensiones forman parte del concepto de ciudadanía, a pesar del enorme énfasis que tiene la última de ellas, y las tres tienen una enorme importancia al momento de pensar el caso de los demás animales:

Tanto en el caso humano como en el animal, una tarea central de la teoría de la ciudadanía es explicar cómo determinamos la pertenencia a comunidades políticas y, sobre esa base, determinamos qué derechos de la ciudadanía se aplican a qué individuos. De hecho, argumentamos que categorizar a los animales dentro de esta clase de marco de la ciudadanía clarifica un número de problemas que han afectado históricamente a la teoría de los derechos de los animales. (Kymlicka y Donaldson, 2011, p.58)

Las tres dimensiones son relevantes para los animales, puesto que, en su caso, no se respeta ninguna de ellas. La forma en que los autores de *Zoopolis* argumentan especialmente sobre la tercera dimensión de la ciudadanía para los animales es a través del paralelo con nuevos movimientos de ciudadanía, como el de personas discapacitadas, que ponen en jaque la concepción paternalista dominante. Las personas con discapacidad ya eran

consideradas ciudadanos en los primeros dos sentidos, pero no en el último, y el reciente movimiento de las personas con discapacidad busca alcanzar el objetivo de la participación política como ciudadanos. Esta última no sólo limitada al sentido de participar en debates legislativos y votaciones sino como parte activa, visible, en la sociedad y por medio del desarrollo de una agencia dependiente que les permita expresar su voluntad. En el caso de los animales, además de reconocerles el derecho a tener nacionalidad y a que sean considerados sus intereses a la hora de gobernar, será necesario pensar cómo respetar su agencia. Este es quizás el aspecto que puede ser más resistido de su teoría, sin embargo, la última dimensión, la de la agencia política, es similar a la forma en que se sostiene la igualdad y se rechaza el especismo. La ciudadanía no es un asunto que debe pensarse partiendo del establecimiento de determinadas capacidades que son requisito para ser ciudadano. Antes bien, la ciudadanía es un concepto normativo, como la igualdad, que implica reconocer a los demás en tanto seres con un bien subjetivo -con una capacidad para expresarlo variable de individuo a individuo, y también en el transcurso de una propia vida- y rechazar el paternalismo innecesario mientras se atienden valores como la autonomía, la participación, la autenticidad y la autodeterminación. Estos aspectos forman parte de lo que significa ser ciudadano y están involucrados en la idea de agencia y subjetividad.

Se notará, entonces, que no se niega la agencia a los animales, sino que, como en el caso de los humanos, se estipula que ésta no es algo preestablecido que debe encontrarse en un sentido exclusivamente empírico, sino que, antes bien, requiere de una relación que permita su reconocimiento, expresión y florecimiento. En este punto, entonces, los autores están en condiciones de mostrar los fundamentos de las tres categorías en que dividen a los animales que, a su vez, depende del tipo de relaciones e interacciones que tenemos con ellos. De esta manera, los animales domesticados son aquellos que hemos hecho dependientes de nosotros a través del proceso de domesticación que generó, entre otras cosas, la convivencia forzada y un entendimiento mutuo. Esto último es tanto lo que posibilita su explotación como una relación justa. Los animales domesticados deben ser considerados ciudadanos de nuestras sociedades. Los animales salvajes, por su lado, son aquellos que no desean, ni pueden, convivir con nosotros. El concepto central en su caso es el de soberanía sobre sus propios territorios. La categoría liminal busca establecer un marco justo de derechos para esos animales que, tanto sea por un proceso de asilvestramiento como el contrario, de incorporación y adaptación de animales silvestres a las urbes, conviven en nuestros espacios sin interactuar ni depender directamente de nosotros. Los animales liminales tendrán derechos de residencia. Vemos así que cada categoría generará distintas clases de derechos y deberes que son los que

orientarán prácticamente las acciones políticas colectivas. En lo que queda de este apartado desarrollaré las implicancias de aceptar la idea de derechos relacionales y el marco de la ciudadanía según la propuesta de los autores.

Animales domesticados: sociedades mixtas humano-animales

Los animales domesticados representan una categoría que se asienta en la especial relación que surge a partir del proceso de domesticación de distintos animales para los usos más diversos. Donaldson y Kymlicka subrayan que, en la teoría tradicional, se suele separar a los animales domesticados en función de las formas de su utilización, explotación o interacción con los humanos. Así, es usual encontrar trabajos sobre comer animales, experimentar con ellos, usarlos para trabajar o como compañía. Sin embargo, para los autores es necesario tratar la cuestión de nuestras relaciones pasadas, actuales y futuras a partir del proceso de domesticación, que generó determinadas características como la dependencia de los humanos. En este sentido, desagregan cuatro dimensiones de la domesticación: su propósito, el proceso, el tratamiento de los animales domesticados y el estado de dependencia que se crea a partir de ella. El propósito ha sido, históricamente, crear animales con características favorables a los intereses humanos más diversos. El proceso involucró la manipulación genética y la cría selectiva, así como prácticas para imponer

determinados comportamientos -por ejemplo, en caballos-. En cuanto al tratamiento, éste dependerá de cada caso, habiendo claramente especies cuya suerte está sellada de antemano para la mayoría de los individuos que la componen -vacas, cerdos y gallinas- mientras que otros animales -perros y gatos- tienen mejores oportunidades de conseguir humanos que respeten sus derechos básicos. Finalmente, el estado de dependencia de las especies domesticadas hace referencia a la necesidad de atención humana para su supervivencia como regla general puesto que puede haber casos de animales que se adapten bien, sin cuidados humanos, a un territorio independiente.

Este desagregado de los aspectos de la domesticación, así como la advertencia de que los animales también tienen agencia para acercarse o alejarse de los humanos -algo que ha sido utilizado en su propia contra la mayoría de las veces-, les permite evitar una posición bastante extendida dentro de la teoría de los derechos de los animales. Esta posición es la denominada abolicionista o extincionista y aspira a terminar con la existencia de toda forma de explotación, a lo que los autores adhieren, pero, paradójicamente, también a extinguir a los animales domesticados proponiendo el control estricto de su reproducción²⁸. Según este punto de vista, que constituye el

²⁸ Por supuesto, esto no tiene nada que ver con las campañas de control de población de gatos y perros que buscan limitar la sobrepoblación de animales abandonados en las calles y rutas.

punto de partida de la aplicación de la teoría de la ciudadanía, la domesticación es una injusticia en sí misma y genera un estado de indignidad por la dependencia permanente. No es posible tener una relación justa con un animal domesticado por su propia naturaleza “degrada y artificial” que los pondrá siempre en una situación de indefensión y explotación, potencial o real. Así, la propuesta de autores como Gary Francione, es que no debemos traer más animales domesticados al mundo, ni perros, ni gatos, ni vacas, ni caballos o cerdos, ni ningún otro que sea producto de la cría selectiva y la manipulación genética. Por supuesto, los animales domesticados que ya existen deben ser tratados con el debido respeto de sus derechos básicos y, por ejemplo, una aplicación práctica de esta postura es que comprar animales es incorrecto moralmente: nuestra obligación es adoptar un animal que esté en estado de necesidad.

Como bien señalan Donaldson y Kymlicka, esta propuesta, que en realidad más que un desarrollo teórico ven como un programa de acción, es alienante para el movimiento por los derechos de los animales y fallida en términos teóricos. En primer lugar, es alienante para todos aquellos que piensan en la justicia de las relaciones con los animales a partir de experiencias concretas que han tenido con algunos de ellos y que pretenden seguir manteniéndolas. Es posible que los primeros simpatizantes de posiciones a favor de los derechos básicos de los animales sean, en gran medida, personas que

gustan de compartir tiempo y espacio con animales domesticados, aunque, al hacerlo, no logren una relación respetuosa. Sostener que la manera de proteger a los animales domesticados es extinguiéndolos es contraintuitivo, algo que en sí mismo no debería afectar la posición, pero sí alertarnos para buscar los argumentos que la apoyan. Y, en este punto es en que Donaldson y Kymlicka realizan su contribución teórica a partir de la teoría de la ciudadanía. Para ellos, la situación de los animales domesticados puede ser comparada a la de los esclavos y trabajadores forzados extranjeros. En ambos casos, la forma en que llegaron a las sociedades fue claramente producto de una injusticia. Sin embargo, la manera de reparar esa injusticia con respecto a sus descendientes, que siguen siendo víctimas de discriminación, no es impidiendo su reproducción o negándoles la posibilidad de ser ciudadanos plenos. Muy por el contrario, la manera de reparar el daño es integrarlos plenamente, más aún cuando no hay ningún otro lugar al que puedan volver; en este sentido, la teoría abolicionista falla teóricamente en su propuesta de impedir la reproducción²⁹.

Ahora bien, si se descarta el enfoque

²⁹ Pero, además, y como sostienen los autores, falla en negarles la agencia a los animales domesticados que también eligieron acercarse a los humanos y, finalmente, es muy rechazable el punto de vista de que son indignos, artificiales o degradados. La dependencia no es indigna, sino que lo indigno es el tratamiento que se da a ésta.

abolicionista/extincionista será necesario imaginar cómo sería una comunidad mixta humano-animal en que los últimos tengan un estatus de ciudadanos plenos, es decir, en que las tres dimensiones estén en plena vigencia. Para eso describen nueve campos en los que la consideración de los animales domesticados como ciudadanos deberá manifestarse. Estos nueve campos no pretenden ser una respuesta completa a los problemas que representan los animales domesticados en su particular situación de vulnerabilidad y dependencia, sino que suponen que son aspectos de gran relevancia en un escenario que hasta ahora no había sido imaginado por los enfoques tradicionales. Estos modelos han negado o considerado negligentemente dos cuestiones que Kymlicka y Donaldson remarcan fuertemente, y que son la base de la adopción de su modelo de la ciudadanía: la capacidad de los animales para participar, cooperar y comunicar sus preferencias, así como para aprender reglas sociales y el hecho de que los animales viven con nosotros, que las comunidades mixtas son un hecho y que seguirá siendo el caso por mucho tiempo, los animales domesticados tienen el mismo derecho que nosotros a la membresía en ellas.

No sólo se trata del derecho a pertenecer y a que sus derechos básicos sean respetados, puesto que esto, en todo caso, sólo abarcaría las dos primeras dimensiones de la ciudadanía. La tercera dimensión está conectada directamente con el primero de los nueve aspectos que desarrollan sobre la

convivencia con los animales domésticos como conciudadanos, la socialización básica. Si los animales domesticados van a ser miembros plenos de nuestras comunidades, entonces tienen el derecho y el deber de aprender las reglas básicas de socialización y, en definitiva, si algo caracteriza a los animales domesticados es que fueron elegidos por su capacidad para comunicarse y ser socializados. *Zoopolis* trata de presentar aspectos olvidados de la autonomía y de evitar la distinción paciente/agente, mostrando cómo la interdependencia, la vulnerabilidad y la dependencia son características tan constitutivas de animales como de humanos y que eso no niega la capacidad de agencia -que adquiere diversas formas y grados de intensidad-. Entonces, la socialización básica es considerada la forma en que los animales pueden aprender a participar en la comunidad y también el proceso mediante el cual se habilita la agencia de cada uno de ellos según sus habilidades individuales. De la misma manera que para los humanos la educación es un derecho, además de un deber de los padres de los menores, porque permite el florecimiento y la participación, así como la expansión de capacidades y el mejor ejercicio de la autonomía, para los animales domesticados estamos frente a la misma situación. Y, de la misma forma que en el caso de los humanos, la socialización no debe ser permanente sino sólo durar un período de tiempo limitado. Vale aclarar, por último, que la socialización básica que proponen no es lo mismo que entrenamiento, sino que es un proceso respetuoso y que no

mira exclusivamente el interés humano.

La socialización básica es la forma de reconocer que los animales domesticados pueden respetar ciertas reglas, pueden actuar con reciprocidad, tienen capacidad de cooperación y son aptos para auto-contener sus impulsos cuando son educados en tal sentido. Además de la socialización básica, ser ciudadanos significará compartir espacios públicos y tener derecho a la movilidad, segunda cuestión abordada por los autores. En tercer lugar, se encuentran los deberes de protección que tendremos respecto de los animales domesticados para evitarles daños como ser depredados o víctimas de accidentes de tránsito o delitos. El cuarto y quinto tema que abordan son los más debatidos tópicos del uso de productos de origen animal y el del trabajo animal. No me extenderé sobre el asunto porque esto es parte de la bibliografía más clásica y sólo mencionaré que rechazan que sea posible la utilización de la leche, puesto que no hay forma respetuosa de criar vacas, pero hay excepciones posibles en el caso de la lana y los huevos. Respecto del trabajo, nuevamente, el acento estará puesto en la individualidad del animal y, obviamente, en si se respetan sus derechos básicos y no es considerado un mero instrumento.

En el mismo sentido que en el caso humano, los animales domesticados tendrán derecho a que su salud sea protegida por medio de diferentes formas de organización que

garanticen su acceso a la atención médica. Este es el sexto punto y no parece muy debatible en términos de lo que significa ser un ciudadano. El séptimo punto abre un interrogante sobre los límites del paternalismo que surgirá necesariamente en relación con el control de natalidad y la vida sexual de los animales domesticados que convivan en nuestras sociedades mixtas. La alimentación de los animales domesticados supone el octavo tema abordado y de nuevo plantea los dilemas frente a animales que son carnívoros, como los gatos. ¿Es ético seguir reproduciendo animales carnívoros? ¿Cómo debería ser su dieta para satisfacer sus necesidades nutricionales sin violar el derecho a la vida de otros animales? Finalmente, aparece el problema de la representación política que surgirá si los animales domesticados adquieren la ciudadanía. En este sentido, la cuestión es mucho más que abogar por el cumplimiento de sus derechos básicos. El objetivo de la representación política será uno mucho más desafiante, como es el de lograr la intermediación para que el bien subjetivo de los animales domesticados sea tenido en cuenta al momento de moldear la sociedad a través de la legislación y se garantice su participación activa en espacios públicos. En resumen, los animales domesticados ciudadanos tendrán derecho a la nacionalidad, a que el gobierno tome en cuenta sus intereses y a ser considerados miembros capaces de agencia en diversos grados. Y eso significará un amplio rango de obligaciones que no son meramente de abstención, como las que surgen en el caso de sus derechos negativos básicos,

sino que exigirá adaptar espacios, transporte, servicios de salud y educación, planificación cuidadosa de sus dietas y representación política para ellos. Una sociedad mixta humano-animal será distinta de la que conocemos, los animales domesticados serán visibles y participes en condiciones respetuosas de la igualdad.

Animales salvajes: soberanos en su territorio

En *Zoopolis*, los animales domesticados ocupan mucha atención de los autores porque la expansión de la teoría de los derechos hacia una de la ciudadanía exige desafiar las concepciones rígidas y muy exigentes de las capacidades previas necesarias para participar políticamente que son el punto de partida del sentido común y de algunas teorías clásicas de la ciudadanía. Además, al negar que sea deseable, o posible en mucho tiempo, una sociedad en la que no convivamos con animales domesticados, y al apostar por una teoría de la ciudadanía que tenga en cuenta que los animales domesticados ya están conviviendo con nosotros, recorren un conjunto de cuestiones prácticas que enfrentaríamos de reconocerles los derechos básicos y la ciudadanía. Ahora bien, esta ciudadanía para los animales domesticados está basada en nuestra responsabilidad histórica por haberlos domesticado, generando dependencia, y por haberlos incorporado a nuestras sociedades, ocluyendo la posibilidad de que sean parte de sus propias sociedades separadas e independientes. La ciudadanía es para ellos la respuesta justa

puesto que ya viven con nosotros, no tienen otro lugar a donde ir y extinguirlos implicaría una excéntrica forma de tratarlos como seres con derechos básicos. Entonces, respetar estos derechos básicos, y ampliarlos en los sentidos revisados, es una forma de reparar el daño causado, así como de reconocer que no es posible, ni deseable, que los animales domesticados se extingan. Puesto que teoría de la ciudadanía es el marco para todos los animales recordemos que éste es el que les permitió a Kymlicka y Donaldson distinguir entre tres grupos y no dos, como las teorías tradicionales. Veamos ahora la segunda categoría, la de animales salvajes, que son aquellos que se definen como los que no quieren, ni pueden, convivir en nuestras sociedades -ni tampoco sería deseable que fuera el caso, ni para ellos ni para nosotros-.

Un concepto clave que utilizan los autores para referirse a la cuestión de los derechos de los animales salvajes y de las relaciones justas con ellos, es el de soberanía. Así, el proyecto para los animales salvajes es considerarlos ciudadanos de sus propios territorios soberanos. Esta propuesta se enmarca en la previa revisión crítica que hacen de las posturas tradiciones de la TDA, que indican que lo que corresponde respecto de los animales salvajes es, simplemente, “dejarlos en paz” o “dejarlos ser”; esto se traduce en una política de no intervención y, en su caso, de prohibición de actividades como la caza, la pesca y el cautiverio con fines de recreación o compañía. Sin embargo, como explican los autores, si se

sostiene la idea de que los animales tienen derechos básicos individuales, universales e inviolables, a la vida, la libertad y la integridad física, surgirá el dilema de qué significa esto en el caso de los animales salvajes más allá de los casos mencionados. Este dilema se explica porque sostener que los demás animales tienen también derechos básicos implicaría, por un lado, que deberíamos intervenir para salvar a las presas de sus predadores, por ejemplo -lo que para algunos es demasiado-. Este ejemplo suele ser utilizado para intentar rebatir a la TDA mostrando el absurdo de la misma y también para acusarla de inconsistente. En el otro extremo del dilema, ante la posición de no intervención general que ordinariamente sostienen los autores, se encuentran otros casos de impacto de las actividades humanas, además de los daños y violaciones directas, sobre los que la TDA no ha dicho demasiado o no ha dicho nada -y esto es criticado por Kymlicka y Donaldson porque es demasiado poco para una teoría bien articulada no rechazar esos otros daños-. Entonces, o bien, la TDA es una propuesta que lleva, al final, a la intervención masiva de la naturaleza, o es muy limitada en su rechazo de la cantidad de daños e impactos que hoy les causamos a los animales salvajes y que han sido inadvertidos por ella -daños de propagación surgidos de desarrollos tecnológicos o urbanos, por invasión y colonización de los territorios y posibles intervenciones positivas para ayudar a los animales salvajes-. En breve volveré sobre estas cuatro formas de afectar a los animales salvajes que plantean los autores. Primero revisaré sus críticas a las

posiciones tradicionales que solo reprocharon las primeras formas de afectación -caza, pesca, cautiverio, tráfico- y sus cuestionamientos a las respuestas *ad hoc* para la supuesta intervención general de la naturaleza que se derivaría de aceptar la TDA.

Además del claro y consistente rechazo de los teóricos tradicionales, y de Kymlicka y Donaldson, a acciones directas dañosas como la caza, la posición tradicional de la TDA en relación con los animales salvajes ha sido responder a la potencial intervención general que implicaría aceptar que los animales tienen derechos individuales básicos, negando un deber de intervención. En principio, dado que la negativa es una inconsistencia con la propia afirmación de los derechos de los animales, se han intentado explicaciones *ad hoc*. Éstas adquieren diferentes formas, algunos autores sostienen que no tenemos una obligación moral *prima facie* de intervenir -para salvar a los animales salvajes de la depredación, por ejemplo- que tenga la misma entidad que la obligación de no dañar. Además, se han utilizado argumentos para distinguir entre obligaciones de no dañar y de impedir daños causados por agentes morales versus obligaciones de evitar daños producto de la mala suerte, así como se han trazado también distinciones entre obligaciones perfectas de abstención e imperfectas de ayuda. En todos estos casos, los teóricos de la TDA intentan argumentar a favor de lo que los autores, citando a Palmer, denominan la "intuición *laisse-faire*", que apoya la

idea de no intervenir en la naturaleza. Esta intuición es contradictoria con la idea de que el sufrimiento de los animales importa, y que tienen derechos, porque no hay razón para distinguir si el sufrimiento es causado por un depredador, un terremoto o un humano; al menos, no distinguimos nuestros deberes de ayuda a otras personas en función de sus causas -o no simplemente en función de ellas-. Al confrontarse con la idea de que la TDA puede resultar demasiado exigente y derivar en una intervención masiva de la naturaleza, convirtiéndola en un gran zoológico, los teóricos que rechazan este escenario³⁰ debieron construir las distinciones mencionadas.

Donaldson y Kymlicka describen además dos argumentos más robustos que se utilizan a menudo para apoyar la intuición de no intervención: el de la falibilidad y el del florecimiento. El primero niega la obligatoriedad de la intervención en función de los daños que ésta supondría: son tantas las variables en juego, y tan escaso el conocimiento de cómo funcionan los ecosistemas, que nuestras intervenciones son siempre poco efectivas o, incluso, altamente destructivas. Nótese que, de poder estar seguros de que la intervención será correcta, seguiríamos estando obligados a evitar el sufrimiento, los daños y la muerte tanto como podamos. El segundo argumento, llamado del "florecimiento", sigue esta línea en tanto toma como punto de partida que los animales salvajes

están en constante interacción con su entorno y que son lo que son gracias a que éste incluye, entre otras cosas, la existencia de predadores y presas. Por supuesto, es extraño que alguien sostenga que el florecimiento de un animal salvaje se produce cuando muere víctima de una hambruna o comido vivo por un predador. Por eso, los autores intentan refinar su posición y diferencian intervenciones masivas de intervenciones puntuales o refieren a las condiciones necesarias para que un ser sea tal y pueda seguir siéndolo y abogan por no modificarlas. Precisamente, este es el punto en que Donaldson y Kymlicka hacen su aporte más relevante puesto que la idea de soberanía será la guía para tratar la difícil cuestión de la supuesta derivación lógica de intervención masiva de la afirmación de que todos los animales, incluidos los salvajes, tienen derechos básicos.

Ahora sí, entonces, estamos en condiciones de abordar las cuatro formas de impacto en la vida de los animales salvajes que mencionara, incluidas las intervenciones positivas en la naturaleza, y cómo resuelven el problema de la intervención masiva para adherir a la "intuición del *laissez-faire*" -pero con nuevos límites y argumentos- y qué significa, en el caso de los animales salvajes, emplear las categorías de ciudadanía y soberanía. De las cuatro formas de impacto, los autores tradicionales han rechazado la primera -daños directos como la caza- y también, como vimos, la cuarta -intervención en la naturaleza-. Han desarrollado esta última cuestión de

³⁰ Ver, por ejemplo, los trabajos de Faria (2016) y Horta (2013).

manera poco sistemática -con argumentos como la falibilidad y el florecimiento, que intentan generar consistencia con la afirmación de los derechos básicos para todos los animales rechazando la intervención- pero sin advertir las posibles intervenciones positivas ni decir nada de las otras dos formas de impacto -daños inadvertidos y colonización/invasión del hábitat-. En efecto, la colonización e invasión de territorios y los daños secundarios inadvertidos, son revisados en *Zoopolis* con exhaustividad, dejando casi sin referencia las violaciones directas puesto que es un caso fácil desde una perspectiva teórica antiespecista como la de los autores. Debido a que estas otras dos formas son completamente olvidadas por la teoría tradicional, los aportes de Kymlicka y Donaldson son muy novedosos para la materia y deben considerarse en conjunto con su idea de no intervención general con excepciones en casos específicos.

Ahora bien, se sostuvo que el concepto central para el caso de los animales salvajes es el de soberanía; los animales salvajes serán soberanos de su propio territorio. Igual que en el caso de los animales domesticados, para el que fue necesaria la revisión del concepto de ciudadanía, el concepto de soberanía también es examinado para rechazar algunas maneras de definirla que surgieron durante el imperialismo europeo. En particular, se cuestionará la soberanía definida como poder político último de un gobierno, separado de la sociedad, sobre un territorio y organizado institucionalmente. Este concepto de

soberanía, señalan los autores, fue desarrollado para permitir la legitimación de la colonización. Se argumentaba usualmente que los territorios ocupados y colonizados eran *terra nullius* puesto que los pueblos que allí vivían carecían de soberanía en el sentido explicado. La forma en que van a caracterizar la soberanía, entonces, no tendrá que ver con esta visión tradicional sino con partir de los propósitos morales que cumple: favorecer la autonomía y la auto-regulación de una comunidad. Así, la soberanía es una condición necesaria para que una comunidad pueda desarrollar su propio camino, sin intervenciones externas no deseadas, abusivas o paternalistas. Una comunidad puede ser soberana sin tener un órgano diferenciado de gobierno y sin un territorio único y exclusivo -de la misma manera que ya no exigimos esto para considerar soberanos a pueblos nómades, por ejemplo-. Por último, Donaldson y Kymlicka resaltan que la soberanía no implica aislamiento hermético sino relaciones justas entre comunidades soberanas, incluidas las ayudas a intervenciones.

Entonces, la forma de abordar los cuatro impactos mencionados será a partir de considerar a los animales salvajes soberanos de sus propias comunidades. Es decir, se evaluarán las acciones de daño directo, invasiones y colonizaciones de territorio, daños producidos en sus territorios, como efectos de propagación, o secundarios de desarrollos humanos, y la posibilidad de intervenir para ayudarlos, en función de si violan o no sus derechos básicos y, en el mismo nivel de importancia o

más aún, si disminuyen, aumentan o mantienen su soberanía. Es por eso que pueden, en principio, rechazar las intervenciones masivas a la naturaleza, no porque tengamos deberes de distinta clase respecto de no dañar o de ayudar a seres con derechos básicos, sino en función de que la intervención masiva puede afectar a una comunidad que marcha correctamente y eso incluye ciclos de comida y relaciones entre predadores y presas. No obstante, la intervención es bienvenida cuando sirve para sostener la autonomía de esa comunidad. Igual que en el caso humano, es posible y hasta obligatorio asistir a los animales frente a posibles bacterias o virus que llevarían a la destrucción de esa comunidad. En cuanto a las invasiones de territorios y los daños ocasionados como efecto colateral de desarrollos humanos -contaminación, por ejemplo- estarán vedados de la misma forma que lo están en los casos humanos. Resumiendo: los daños directos, las invasiones y los daños secundarios no están permitidos desde este punto de vista, las intervenciones positivas sólo serán éticamente correctas si no afectan, o si favorecen, la soberanía. Pero, a diferencia de propuestas igualmente novedosas, el principio es la no intervención.

No es posible en un trabajo de esta extensión referir a la cantidad de necesarias observaciones, tanto teóricas como prácticas, que hacen los autores en relación con cuestiones como la determinación de territorios y fronteras, los casos de soberanía compartida, la cuestión de los denominados

“estados fallidos” y su paralelo en el caso animal, lo que implica en términos de respeto de la soberanía la imposibilidad de seguir expandiendo los asentamientos humanos y la necesidad de conocer mejor los ecosistemas para decidir cuándo y cómo intervenir. Sin embargo, la exposición breve deja planteada la cuestión de los animales salvajes iluminando cuestiones hasta ahora inexploradas en términos generales. Resta abordar el tercer grupo de animales, los liminales, que son tratados por último en el libro y que, por primera vez, logran una atención sistemática de autores que trabajan desde una perspectiva no especista.

Animales liminales: su derecho a la residencia legal

Se ha señalado ya que las categorías que utilizan Donaldson y Kymlicka están asentadas en el tipo de relaciones que tenemos con los demás animales. Así, los animales domesticados, por el mismo proceso histórico de domesticación, merecen ser considerados cociudadanos de nuestras sociedades mixtas humano-animales. Nosotros hemos traídos a estos animales al seno de nuestras comunidades, los hemos modificado a través de la cría selectiva para reforzar ciertas características como la sociabilidad, la confianza y la posibilidad de comunicarse y, por ende, ya no tienen a donde ir; además, por el momento, los animales domesticados dependen enteramente de nosotros

para su supervivencia. La cociudadanía de los domesticados es la respuesta justa en su caso. Por otro lado, los animales salvajes son aquellos que no pueden, ni quieren, vivir en nuestras comunidades. Si bien su contacto con nosotros se hace inevitable, sobre todo por la expansión humana y la consecuente pérdida de hábitat, para estos animales *-qua specie-* el contacto con los humanos es indeseable y peligroso, en muchos casos, en ambas direcciones. Hemos visto que la respuesta para ellos, en el marco de una teoría política, es considerarlos soberanos de sus propios territorios. Ahora bien, en *Zoopolis* los autores se dedican a un tercer grupo o categoría de animales que suele ser inadvertido por la TDA tradicional y por el público en general: los animales que conviven en nuestras sociedades -y espacios como campos cultivados- y que denominan “liminales”. Estos animales no encajan en las dos categorías anteriores sobre las que se ha escrito de manera abundante. Los animales liminales, esos que no son ni verdaderamente salvajes ni tampoco domésticos, han sido frecuentemente pasados por alto por los teóricos de los derechos de los animales.

Pero ¿quiénes son los animales liminales para los autores? En primer lugar, explican que los animales liminales no se superponen automáticamente con una categoría biológica rígida. Puede haber animales liminales que también tengan sus contrapartes salvaje y domesticada. Los animales liminales son ese grupo intermedio, que vive en nuestras

comunidades urbanas, incluso florecen debido a las oportunidades que éstas les brindan en términos de alimento y refugio, pero que no tienen las características de los domesticados en términos de sociabilidad, capacidad de colaboración, habilidad para el seguimiento de reglas y comunicación. La procedencia de los animales liminales es diversa y los autores distinguen entre animales salvajes oportunistas altamente adaptativos -como los coyotes o ciervos-, especialistas de nicho -una especie de lirón que vive en los setos ingleses, por ejemplo-, exóticos introducidos -como el caso de las cotorras introducidas en distintas ciudades del mundo- y ferales -palomas, perros y gatos, algunos animales de granja-. Este grupo, por lo tanto, está compuesto por un conjunto de animales diversos pero que comparten dos características: por un lado, ya no hay un lugar en la naturaleza al que puedan volver y, por el otro, no son aptos para ser ciudadanos con la carga de responsabilidades que esto significa. En este punto hay que aclarar que los autores señalan que sí podría ser apta la ciudadanía para animales del último sub-grupo o bien para animales liminales individuales que no sean aptos para sobrevivir como liminales.

Así como en los casos de los animales domesticados y salvajes se emplearon dos conceptos claves de la teoría política, ciudadanía y soberanía respectivamente, para los animales liminales los autores propondrán el de residencia. Este estatus implica una cantidad de derechos y obligaciones

reducidos tanto para los animales como para los humanos, pero, según la posición de Kymlicka y Donaldson, esto es apropiado por varias razones que articulan de forma más o menos sistemática a lo largo del capítulo. En primer lugar, y como vimos, los animales cociudadanos tendrán una serie de derechos, pero también algunas libertades recortadas. Así, se los protegerá de los depredadores, se garantizará su alimento y derecho a la salud, pero también deberán ser socializados en las reglas básicas de la convivencia y no serán completamente libres en cuanto a la reproducción y movilidad ni en términos de dieta. Esto es posible porque los animales domesticados viven no sólo en nuestras sociedades, sino que conviven bajo el cuidado y la vigilancia permanentes en distintos espacios -hogares e, idealmente cuando finalice el actual estado de injusticia generalizado, en santuarios- con los humanos que deberán satisfacer estos derechos. Los animales domesticados no sólo necesitan de los humanos, sino que, además, no huyen de su presencia. En cambio, para lograr que los animales liminales, que en general huyen de los humanos, sean cociudadanos, deberíamos restringir grandemente sus libertades en términos de reproducción, movilidad y dieta e intentar domesticarlos. Esto último es inaceptable en términos morales. A la vez, como segundo argumento, no es posible para nosotros garantizarles el derecho a la vida frente a los depredadores, como sí debemos y podemos hacerlo en el caso de los animales domesticados.

Los animales liminales que viven entre nosotros, pero sin lograr el grado de conexión y reciprocidad de los domesticados, deberían gozar del estatus de residentes. Recordemos que la teoría de la ciudadanía parte de la base de los derechos básicos inviolables para todos los animales no humanos y pretende arraigar políticamente esos derechos, a la vez que desarrollar derechos relacionales positivos. Por lo tanto, si bien la residencia genera un conjunto de derechos y deberes menos exigentes que los de la cociudadanía para los animales domesticados, los derechos básicos inalienables de los animales liminales no están en cuestión. Sí se reducirán nuestros deberes relacionales positivos como el de alimentación y salud, así como se abre también la posibilidad de impedir nuevos ingresos de animales liminales a nuestros territorios soberanos -sin afectar su derecho a la vida sino, como en el caso humano, desalentando el ingreso por medio de distintas barreras-. En suma, la residencia para los animales liminales significa que: tienen garantizados sus derechos básicos negativos -no podemos matarlos ni utilizarlos como instrumentos-; tienen derecho a estar entre nosotros -no podemos relocalizarlos-; hay un cierto grado de reciprocidad hacia ellos -debemos tomar en cuenta sus intereses al diseñar nuestros espacios, por ejemplo, pero no les debemos protección frente a los depredadores-; y debemos garantizarles medidas antiestigma, puesto que su situación los coloca en estado de vulnerabilidad -suelen ser considerados plagas y ajenos a nuestros espacios y víctimas de campañas de

exterminio-.

En *Zoopolis*, la residencia para los animales liminales es desarrollada a la luz de dos casos de residencia para humanos y bajo la consideración de que éstos han sido también poco explorados en la teoría política tradicional, que suele trabajar con dos categorías cerradas: ciudadanos o extranjeros. Los dos casos humanos de residencia que emplean son los de aquellas personas o grupos que optaron por rechazar la ciudadanía, pero negociando su permanencia en las sociedades a las que no quieren pertenecer políticamente -como los amish-, y el caso de los migrantes -legales o ilegales con todas las diferencias que explicitan- que siguen conectados con sus comunidades políticas de origen porque allí tienen su proyecto de vida. En ambas situaciones, la residencia garantiza a estas personas el derecho a permanecer en el estado de acogida, un esquema de reciprocidad reducido y guardas antiestigma por su especial vulnerabilidad social. Los animales liminales, a diferencia de los humanos residentes, no tienen posibilidad de explicitar si prefieren ser ciudadanos o residentes, pero eso no significa que no podamos interpretar sus comportamientos para intentar atribuirles el estatus más justo para ellos. Y, de la misma manera que en el caso de los domesticados una vez que sean considerados cociudadanos, la relación con los animales liminales estará en permanente cambio y evolución. Es muy posible que algunas especies, y por supuesto muchos individuos, terminen siendo cociudadanos por la forma en que

se relacionen o por su incapacidad de seguir viviendo de manera independiente de los humanos. Es interesante notar que la teoría de la residencia que presentan tiene la virtud de subrayar la presencia de una enorme cantidad de animales que han sido sistemáticamente olvidados por la TDA pero, a la vez, tiene algunas debilidades en cuanto a la forma de abordar nuestras obligaciones respecto de ellos producto, sobre todo, de la diversidad de casos comprendidos dentro del grupo de liminales. Especialmente, está poco desarrollado el esquema de derechos y deberes que tendríamos para con ellos y, en algunos casos sobre los que se detienen -como el de palomas, gatos y perros ferales- no queda claro por qué razón no deberían ser cociudadanos. No obstante, y siendo el primer intento de incluirlos de manera explícita y sistemática, es un buen punto de partida para avanzar en el futuro respecto de este grupo que, en términos del discurso público, suele ser el más vituperado y víctima de la total desconsideración al no ser siquiera reconocida su presencia como legítima.

4. Conclusiones: breves notas finales sobre la teoría del derecho y la práctica jurídica frente a los demás animales

Se ha ofrecido hasta aquí un recorrido, aunque no exhaustivo, del debate en el ámbito académico -que empezó dentro del campo de la ética y se está desarrollando ahora en el

marco de las teorías políticas- respecto de qué les debemos, individual y colectivamente, a los demás animales. Los argumentos de los teóricos antiespecistas han alcanzado una gran sofisticación y, lentamente, el tema va ocupando espacios académicos. Los esfuerzos por justificar que la especie es criterio válido para otorgar un trato desaventajado, o negar derechos, se hacen cada vez más difíciles de sostener. A la vez, los movimientos animalistas son cada vez más numerosos y su agenda toma estado público en numerosas oportunidades. Sin embargo, en el ámbito de la teoría/filosofía del derecho, en cuanto disciplina académica, el camino recién empieza. De hecho, es interesante notar que, a pesar de toda la bibliografía filosófica, los teóricos y filósofos del derecho no han hecho todavía publicaciones de notoriedad al respecto. No obstante, la cuestión de los animales ya ha llegado a tribunales locales, e internacionales, a través de las estrategias coordinadas de activistas y defensores de los derechos de los animales, apoyados por abogados interesados en el tema, que buscan logros a través de sentencias testigos. Además, activistas y abogados buscan influir sobre modificaciones legales, o en la aprobación de nuevas leyes, que impacten positivamente en grupos de animales puntuales como los de granja o zoológicos, por ejemplo. En este sentido, sería muy interesante lograr una articulación más fuerte entre los argumentos antiespecistas -y los desarrollos teóricos revisados- y algunos tópicos de la teoría/filosofía del derecho como la fundamentación de los derechos humanos, la igualdad, la interpretación y las teorías

de la justicia, por ejemplo.

Precisamente, es esperable que dentro del campo jurídico local, por ejemplo, al conocerse con más detalle la discusión sobre lo injustificado del especismo, los avances en la teorización acerca de los animales y su subjetividad, la relevancia moral de su sufrimiento a la hora de establecer, como mínimo, el derecho a la integridad física y a la autonomía de los animales, así como los novedosos aportes de Donaldson y Kymlicka sobre los animales como ciudadanos o residentes, entre muchísimos otros, algunos teóricos del derecho empiecen a aceptar el rechazo del especismo e intenten que esto se traduzca, eventualmente, en teorías que impacten en sentencias y legislación acordes. Seguramente, con el tiempo, esa aceptación se extenderá más y, entonces, habrá cada vez más consenso en torno a la necesidad de lograr una integración a la práctica jurídica de los nuevos ideales morales aquí revisados, que proponen la inclusión de los demás animales en la comunidad moral y política. Y esto será especialmente importante en los casos que se presenten en los tribunales, siguiendo los fallos de los casos Sandra y Cecilia³¹

³¹ Me refiero a los casos de la orangután Sandra, cautiva en el zoológico de Buenos Aires, Argentina, y a favor de quién AFADA, patrocinada por Gil Domínguez, interpusiera un Hábeas corpus con éxito. Cecilia, una chimpancé cautiva en el zoológico de la ciudad de Mendoza, Argentina, logró su libertad y posterior envío a un santuario en Brasil luego de que se aceptara un Hábeas corpus en su nombre. Sin embargo, se han rechazado otras acciones judiciales a favor de animales en cautiverio y están en trámite, al momento de la redacción de este artículo, algunos

que han marcado un punto de inflexión en la materia, y que serán seguramente muchos; sin contar, por supuesto, los múltiples proyectos de ley que abordan tímidamente la cuestión animal. En este sentido, entonces, tanto jueces, abogadas y teóricas deberán enfrentar la tarea de revisar lo que ahora, afortunadamente, se ha naturalizado para el caso humano: conceptos de igualdad cada vez más más expansivos y exigentes, una teoría de los derechos que busca ser respetuosa de las diversidades cognitivas y físicas³², teorías de la justicia que ayudan a evaluar el derecho vigente³³, así como ideales democráticos que sirven para revisar decisiones judiciales y leyes³⁴.

Así como hasta acá hemos visto el llamado fenómeno del “extensionalismo”, esto es, distintas corrientes éticas y políticas pensadas originalmente para las relaciones entre seres humanos aplicadas extensivamente a los animales no humanos, lo que falta construir en la teoría del derecho es, probablemente, una extensión de los debates teórico-jurídicos relevantes para los demás animales. En este sentido, lo que se

revisó hasta aquí tiene una enorme importancia porque tanto el utilitarismo y su énfasis en la sintiencia, su rechazo al énfasis en la razón para fundar la moralidad, así como las teorías de Regan y Rowlands, son discusiones y conclusiones que armonizan con los ideales y principios que guían nuestro derecho positivo y también con muchas de las intuiciones, creencias y posturas de los miembros de nuestro campo jurídico. Por ejemplo, si pensamos en términos de los objetivos del derecho, de los ideales de igualdad, autonomía, respeto de las minorías o de los más vulnerables, expansión de protecciones específicas para grupos desaventajados, vemos un lenguaje conceptual muy apto para los demás animales. Toda la argumentación de Regan sobre el valor inherente de los sujetos-de-una-vida, el rechazo de la agencia moral como requisito *sine qua non* para tener derechos básicos, así como la revisión más exigente de imparcialidad a la hora de establecer un contrato social justo a través de la modificación de la posición originaria de Rawls que hace Rowlands, son buenos elementos para repensar la teoría del derecho y cuestiones de justicia vinculadas con ella.

Por supuesto, los primeros obstáculos a enfrentar son sociales y culturales porque el especismo es un prejuicio que opera de manera inconsciente y, cuando es señalado, se sostiene con una serie de creencias arraigadas socialmente y

casos relacionados con animales del zoológico de La Plata y Buenos Aires.

³² Por ejemplo, todos los esfuerzos realizados por las personas con discapacidad que terminaron reconocidos en distintas leyes, así como en la última reforma del Código Civil argentino que incorpora un nuevo tratamiento, más respetuoso, de las personas con discapacidad mental.

³³ Por ejemplo, las discusiones propuestas desde teorías como la de Robert Alexy o John Rawls.

³⁴ Ver, en este sentido, los aportes de la teoría de la democracia deliberativa como los de Carlos Nino y sus discípulos.

fuertemente naturalizadas³⁵. A esto hay que agregar, como otra dificultad, la cantidad de usos que se hace de los animales³⁶ - que forman parte de una incontable cantidad de productos y prácticas de uso diario- y que, de aceptar el antiespecismo, deberían ser rechazados. Éstos operan muchas veces como un impedimento ligado a la creencia de que la inconsistencia en rechazar un tipo de explotación, como el zoológico, pero no otras, como el consumo de carne animal, generarían como conclusión lógica no hacer nada y mantener el *statu quo* -lo que sería más “deseable” puesto que se sostiene, implícitamente, que es mejor la consistencia que solucionar al menos algunos problemas de injusticias graves contra los demás animales³⁷-. Y, claramente, el arraigo de la idea de superioridad de la especie humana, de las creencias en características únicas que nos harían especiales y mejores, serán difíciles de erradicar en el campo jurídico que, en general, es bastante conservador, aunque, en las últimas décadas, se ha mostrado permeable a avances liberales y progresistas³⁸.

³⁵ Un trabajo muy importante en este sentido es el de Alexandra Navarro cuya tesis de doctorado se concentró en las representaciones sociales del consumo de carne, explicando las razones profundas de la naturalización de esta acción. Ver en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/52068>

³⁶ Ver la enumeración que hace Wise (2004).

³⁷ Este tipo de argumentos se sostuvieron, por ejemplo, para intentar impedir la aprobación de la penalización de las carreras de perros en Argentina y es frecuentemente escuchado como crítica frente a reclamos por los derechos de los animales que son siempre dirigidos a un caso o grupo particular.

³⁸ Sin dudas, el matrimonio igualitario y la ley género aprobados en Argentina recientemente son dos casos muy importantes de las formas en que el derecho

Ante este panorama, la teoría de la ciudadanía, al menos según la apuesta de los autores, debería hacer dos cosas: primero, expandir los derechos básicos para incluir derechos relacionales, que se basen, justamente, en el tipo de relaciones que tenemos con distintos animales y, segundo, ayudar a sacar del *impasse* político y teórico a la TDA por medio de una estrategia que subraye permanentemente que los animales están entre nosotros, que ya hay algunas formas interesantes y respetuosas de interrelaciones, y que es posible usar el enfoque de la ciudadanía -y sus categorías- para generar comunidades políticas más justas. Su tarea es iluminadora en relación con los animales domesticados, mucho más rica y consistente en relación con los animales salvajes y profundamente novedosa en cuanto a su categoría de animales liminales. Muchas de las dudas que generan las teorías animalistas, como el problema de la intervención en la naturaleza, la cuestión de los daños inadvertidos a los animales en situaciones como el desarrollo urbano o el transporte marítimo, así como la cuestión de los animales que suponen riesgos para nosotros, tienen solución en la teoría de la ciudadanía. Es posible que, desde el derecho, esta manera de abordar el tema genere una visión integral que, por ejemplo, morigere algunas discusiones que parecen centrarse en cuestiones metafísicas innecesarias como la “esencia” de la personalidad -y, por ende, quien merece ser sujeto de derecho-. Si en el ámbito ético, sumado el de la teoría

recoge estos avances sociales y prédicas de igualdad más robustas.

política, hay ya grandes avances y, como señalan Singer, Donaldson y Kymlicka, ahora les toca argumentar a quienes defienden la especie como criterio para otorgar un trato desaventajado, el derecho como práctica y como disciplina del conocimiento tiene todo por hacer. Y, en particular, deberá hacer algo más que denunciar y criticar lo que sucede: deberá dar argumentos, generar conceptos teóricos y fundamentar su postura jurídicamente para que los demás animales sean protegidos por ese instrumento que nunca debería haberles sido negados, el derecho.

Bibliografía

- Alegre, M., Montero, J., Monti, E. (2015). Igualdad. *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho Volumen dos*. Recuperado de <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/3796-enciclopedia-de-filosofia-y-teoria-del-derecho-volumen-dos>
- Bobbio, N. (1996). *Derecha y Izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.
- Cochrane, A. (2010). *An introduction to animals and political theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Dawkins, M. (1985). The scientific basis for assessing suffering in animals. En P. Singer (Ed.), *In defense of animals*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis. A political theory for animals* New York: Oxford University Press.
- Faria, C. (2016) La lucha por la igualdad y la justicia es necesariamente feminista y antiespecista. *Diagonal*. Recuperado de www.diagonalperiodico.net.
- Faria, C. (2016). *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.
- García Villegas, M. (2015), Montaigne, cinco siglos después. *Dejusticia*. Recuperado de www.dejusticia.org.
- Gargarella, R. (1999), *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Buenos Aires, Paidós.
- Horta, O. (2010). What is speciesism?. *Ética más allá de la especie*. Recuperado de www.masalladelaespecie.wordpress.com.

Horta, O. (2011). La cuestión de la personalidad legal más allá de la personalidad humana. *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*, (34), 55-83.

Horta, O. (2013). Desvalor en la naturaleza e intervención. *Ética Más Allá de la Especie*. Recuperado de www.masalladelaespecie.wordpress.com.

Horta, O. (2014). Cambio de paradigma: un análisis bibliográfico de la literatura reciente en ética animal. *Revista Internacional de Ética Aplicada*, (15), Recuperado de www.dilemata.net.

Mill, S. (2014). *El utilitarismo*. Alianza Editorial, p. 151 y ss.

Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza Editorial.

Mosterín, J., Reichman, J. (1995) *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa.

Paez, E. (2017). *Interests without desire. Badness without interests. The disvalue of death in Singer's hedonistic utilitarianism*. Recuperado de

https://www.academia.edu/31860706/Interests_Without_Desire_Badness_Without_Interests_The_Disvalue_of_Death_in_Singer's_Hedonistic_Utilitarianism

Regan, T. (1985). The case for animals. En P. Singer (Ed.), *In defense of animals*. New York: Basil Blackwell.

Regan, T. (1998). *The case for animal rights*. London: Routledge.

Rowlands, M. (2009). *Animal rights. Moral theory and practice*: Great Britain: Palgrave MacMillan.

Schaeffer, J-M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Wise, S. (2004). Animal rights: one step at a time. En C. Sunstein., M. Nussbaum (Eds.), *Animal rights: Current debates and New Directions*. New York: Oxford University Press.

"La constelación de artículos reunidos en este libro se inscriben en este fructífero campo de investigación de los Estudios Críticos Animales. A contramano de la herencia humanista, donde el "hombre" era ubicado en un lugar central (y por ello digno de ser cultivado y estudiado) con respecto al resto de lo viviente y los animales eran simples "máquinas" desprovistas de alma, el título de este libro: *Anima animalia*, supone un reconocimiento del alma animal, de un principio vital que acomuna a los vivientes [...].

Una introducción a la vida no especista, como nos permitimos leer *Anima Animalia*, supone en primer lugar desterrar la supremacía humana sobre el resto de lo viviente, esto implica un dislocamiento de los saberes y ordenamientos jerárquicos de las formas de vida. En segundo lugar, el reconocimiento de los animales como "otros inapropiados/bles", es decir, aceptar la diferencia entre lo viviente (no sólo animal sino también humana) sin asignarle una función valorativa y, al mismo tiempo, rechazar cualquier forma de dominación. Por último, el compromiso de crear una comunidad basada en relaciones respetuosas y afectivas interespecies. Se trata de abrirse a la posibilidad de imaginar y de explorar un mundo compartido, una común-unidad con los animales."

Andrea Torrano

ISBN 978-987-46680-3-5



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.