



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

DOSSIER:

**Debates en torno al
Movimiento por los Animales**

Año I Vol I
ISSN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

directorio@revistaleca.org

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Av. 7 nro 1865 depto B - Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita

<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año I - Vol I

Mayo 2014



Directora

Alexandra Navarro

Co-directora

Anahí Gabriela González

Comité Editorial

Cassiana Lopes Stephan
Eduardo Rincón Higuera
Fernando Bagiotto Botton
Iván Darío Ávila Gaitán
María Marta Andreatta
Silvina Pezzetta
Vittoria di Prizito

Comité de Redacción

Analía Rodríguez Bo
Ariadna Beiroz
Jésica Ortiz
Samuel León Martínez

Comité de Traducciones

Vittoria di Prizito
Iara Altkorn
Carmen María Carpena Ortega
Marco Cuccio
Juliana Horstmann Amorim
Marcela Poblete Muñoz

Diseño Editorial

Analuz Mattina

Consejo Asesor

Alejandro Kaufman
Álvaro Fernández Bravo
Ana Cristina Ramírez
Ana María Aboglio
Beatriz Podestá
Charles Patterson
Emmanuel Biset
Fabiola Leyton
Hernán Neira
Julieta Yelin
Kimberly Ann Socha
María Luisa Peiffer
Mónica B. Cragolini
Oscar Horta
Patrick Llored
Renzo Llorente
Richard Twine
Vanessa Lemm

AGRADECIMIENTO

Nuestro agradecimiento y reconocimiento al excelente trabajo de Roberto García, quien aportó esta maravillosa fotografía para la portada de este número, a la cual nos atrevimos a nombrarla como “El espejo no narcisístico de Narciso”

El espejo no narcístico de Narciso

Que podamos mirar en el espejo del desvío para transformarnos en aquello que nunca fuimos, ya que, hasta entonces, custodiábamos la sagrada intransponibilidad de los límites de la razón. Que seamos capaces de mirar en dirección al espejo para percibir el otro que nos entrecruza y no el otro que nos sustancializa a través de la reproducción infinita del mismo. Que este espejo refleje el animalismo y con él la heterotopía, la cual nos conduce en dirección a espacios que jamás fueron vistos y a tierras que jamás fueron habitadas. Que este espejo refleje el amor y su autarquía. Por la desconstrucción del antropocentrismo narcisista: el mirar que allí vemos incita el deseo de amar aquello que no somos y de experimentar la igualdad que paradójicamente nos aproxima en la distancia. Es tiempo de devenir animal.

O espelho não narcísico de Narciso

Que possamos olhar no espelho do desvio para nos transformarmos naquilo que nunca fomos, já que, até então, zelávamos pela sagrada intransponibilidade dos limites da razão. Que sejamos capazes de olhar em direção ao espelho para perceber o outro que nos entrecruza e não o outro que nos substancializa através da reprodução infinita do mesmo. Que este espelho reflita o animalismo e com ele a heterotopia, a qual nos conduz em direção a espaços que jamais foram vistos e a terras que jamais foram habitadas. Que este espelho reflita o amor e a sua autarquia. Pela desconstrução do antropocentrismo narcisista: o olhar que ali enxergamos incita o desejo de amar aquilo que não somos e de experimentar a igualdade que paradoxalmente nos aproxima na distância. É tempo de devir-animal.

EDITORIAL.....	9
----------------	---

DOSSIER: DEBATES EN TORNO AL MOVIMIENTO POR LOS ANIMALES

Dos movimientos y continuidad humana-animal: posiciones, suposiciones, contradicciones.....	15
---	----

Bárbara Noske

Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión.....	31
--	----

Anahí Gabriela González

Iván Darío Ávila Gaitán

Nuevas Arenas de disputa por el sentido: Discursos antagónicos en relación al habitus alimentario.....	73
--	----

[versión revisada 2016]

Alexandra Navarro

Activismo Abolicionista: La “otra mirada” como afección.....	93
--	----

[versión revisada 2016]

Ana María Aboglio

ARTÍCULOS

Pudor y secreto animal.....	107
-----------------------------	-----

Hernán Neira

Negarse a hablar: La ética del silencio animal y el sacrificio en Coetzee y Derrida.....	122
--	-----

Sundhya Walther

John Rawls, la posición original y la cuestión de los animales.....	148
---	-----

Hugo Tavera Villegas

Hacia la superación ética del especismo: Unidad y esencialidad de todos los seres en la voluntad de vivir schopenhaueriana.....	167
---	-----

María Jesús Saravia San Martín

Los bosques y jardines del *fine amour*. El hombre y la naturaleza en el imaginario medieval.....202

Federico J. Asiss González

ARTE

Una lucha artística contra la esclavitud animal.220

Roberto García

Crítica de Arte: El ayuno y la voluntad de comer.....223

Cassiana Lopes Stephan

[Versión en Portugués]

Uma luta artística contra a escravidão animal.233

Roberto García

Crítica de Arte: O jejum e a vontade de comer.....236

Cassiana Lopes Stephan

EDITORIAL

Nuestra primera edición de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* constituye el producto de un gran esfuerzo en pro de abrir espacios académicos para la publicación de artículos enmarcados en el campo emergente de los *Animal studies*. En esta ocasión, por representar el contacto inicial con nuestros lectorxs, hemos decidido extender la publicación a múltiples tópicos y abordajes. La diversidad de perspectivas que los *Estudios Críticos Animales* involucran ha permitido ampliar diferentes discusiones a intereses heterogéneos, preocupados por y situados en las invisibilidades/subordinaciones de nuestro presente. Así, reunimos en esta primera edición trabajos desarrollados en torno a la cuestión de los animales desde distintos campos de estudio: Filosofía, Comunicación, Historia, Ciencias Políticas, Fotografía, entre otros. A partir de posicionamientos y enfoques tan heterogéneos como el post-humanismo, la deconstrucción, el contractualismo y el abolicionismo, los trabajos ofrecen en conjunto un primer acercamiento necesariamente complejo a la cuestión animalista compuesto a su vez por diferentes conceptos que conforman una parte relevante del léxico político intelectual contemporáneo: veganismo, especismo/antiespecismo, sacrificio, subjetividad, alteridad, justicia, alimentación, compasión, entre otros.

El Dossier titulado **Debates en torno al movimiento por los animales** se inicia con el artículo de **Bárbara Noske**, “Dos movimientos y continuidad humana-animal: posiciones, suposiciones, contradicciones”, lectura obligatoria para quienes desean adentrarse en el terreno de las discusiones que se dan en el ámbito de la defensa de los

animales. La autora desarrolla los ejes claves de las propuestas del movimiento por los derechos de los animales por un lado, y por otro, del movimiento *deep green*. Es sumamente crítica con ambos, señalando sus aciertos pero también aquellos puntos que considera mal abordados o, incluso, defendidos sin considerar aristas importantes del estado de la cuestión. Sin defender a ninguno de los dos en particular, sino explorando los argumentos inconsistentes en cada uno, ofrece líneas de discusión que deberían darse en cada uno de estos movimientos.

Anahí González e Iván Ávila Gaitán proponen en su artículo “Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión”, empleando la figura del “manifiesto”, una (auto)crítica al Movimiento Abolicionista de Liberación Animal, específicamente a ciertos planteamientos que se han vuelto dominantes y que caracterizarían un supuesto “animalismo radical”. De este modo, y en contraste con las filosofías del progreso, el universalismo, el sensocentrismo y las políticas identitarias, los autores esbozan una visión del especismo en tensión con las teorías morales en boga, más cercana al campo de los Estudios Críticos Animales, y una consideración del veganismo, inspirada en la crítica nietzscheana y neonietzscheana de la subjetividad, en la cual éste tendría que ver con prácticas multilocalizadas que posibilitan dar lugar a formas de vida variopintas; las cuales, se argumenta, ponen en duda el especismo antropocéntrico y el régimen carnofalogocéntrico occidental.

El artículo de **Alexandra Navarro**, “Nuevas Arenas de disputa por el sentido: Discursos antagónicos en relación al habitus alimentario”, se ocupa de hacer visible que la resistencia al veganismo está anclada en parte en el habitus alimentario, aprendido y no cuestionado en relación a comer animales no humanos. A partir del análisis de cuatro entrevistas, y sin pretensión de universalizar, recupera igualmente diversos discursos que circulan subyacentemente en la sociedad argentina, y que dejan al descubierto diversos imaginarios ligados a la alimentación y al lugar de los animales en relación con los seres humanos. Haciendo una lectura crítica de los dichos recuperados en las entrevistas, desnuda cómo a partir de aseveraciones comunes y aparentemente inocentes, se sostiene la explotación animal y la idea de que el uso de los animales como comida es totalmente válido.

Por su parte, el artículo “Activismo abolicionista. La ‘otra mirada’ como afección” de **Ana María Aboglio** se introduce la idea de la “otra mirada”, que podría reescribirse

como esa OtraMirada que lleva a crear lo aun no pensado al denunciar lo que el antropocentrismo oculta, disolviendo las opacidades morales que nublan la realidad a la que conduce la discriminación arbitraria soportada por los otros animales. Señala la importancia de mirar atentamente para entender *el sentido* en las voces no humanas, para testimoniar el ser mirado por los animales y para observar sus particulares miradas sobre el mundo. Mirada (des) apropiante, que reconoce en los animales no humanos el rostro que la tradición filosófica occidental les ha negado, para devolverles la dignidad que los humanos les hemos quitado.

El texto “Pudor y secreto animal” de **Hernán Neira**, parte de una lectura de “L’animal que donc je suis” de Derrida para desarrollar una discusión ensayística permeada por dos ejes, evidenciados ya en el título: el pudor y el secreto. Partiendo de la vergüenza derridiana al verse desnudo frente al gato el artículo interpreta este acto como una clave de lectura para que se investigue los orígenes de la propia relación humano-animal por medio del vestido, sea por vías bíblicas sea por vías evolucionistas/paleontológicas. Según su percepción, el vestido es el acto de creación de la diferencia animal-humano, de la misma manera que instituye una moral como distinción entre bien y mal. De la misma manera, el secreto animal es un elemento tratado como margen relacional histórico-epistemológica que estipula los nexos de comprensión de los animales, siendo ora interpretados como demasiado hondos, hora leídos como muy superficiales, de las dos maneras sacándoles su animalidad y su potencia de ser el fin: límite y finalidad del humano. De esa manera pudor y secreto serían elementos complementarios que permitirían, por medio de las reflexiones derridianas, comprender los bordes de aquello que separa animalidad-humanidad y, consecuentemente, definiendo los dos polos de la dicotomía.

El artículo “Negarse a hablar: La ética del silencio animal y el sacrificio en Coetzee y Derrida” de **Sundhya Walther**, un maravilloso trabajo en el que se presenta un análisis de las potenciales formas de resistencias de los animales no humanos. En particular, Walther pone en relación el silencio como forma de resistencia, según lo entiende el personaje de Coetzee, Elizabeth Costello, con la negación que representa la posición de Derrida respecto de la falta de lenguaje como el límite entre lo animal y lo humano, y aquello que permite su sacrificio en aras de la construcción de la distinción entre ambos. Además, un tercer personaje de Coetzee, David Lurie de “Desgracia”, forma parte del

análisis de este trabajo para mostrar cómo su relación con los animales, antes que la evolución ética que se ha querido ver usualmente en ésta, puede entenderse a la luz del concepto de sacrificio animal que resulta constituyente de lo humano.

Hugo Tavera Villegas en “John Rawls, la posición original y la cuestión de los animales” discute con el tratamiento que Mark Rowlands realiza sobre el problema de si es posible pensar, a partir del pensamiento de John Rawls, un marco adecuado para abordar la cuestión de la justicia entre especies. El argumento del citado autor consiste, básicamente, en considerar la racionalidad como una de las contingencias que, desde el punto de vista moral, no debiesen influir sobre las consideraciones de justicia de los agentes. Hugo Tavera considera que esta hipótesis conlleva serias dificultades teóricas, las que son descritas antes de pasar a la elaboración de su propia propuesta. Esta consiste en apelar a la distinción entre representante y representado en la descripción de la posición original, así como en distinguir dos momentos o situaciones de elección. En el primero, al que denomina pre-posición original, lo que es materia de elección es la identidad de los beneficiarios de los principios de justicia. En esta instancia lo que se decide no son los principios de la justicia sino el tipo de entidades que deben ser beneficiarios de las garantías de la justicia. Su hipótesis es que la capacidad para experimentar bienestar, compartida con los animales, es el criterio que los representantes elegirían en la pre-posición original.

Federico Asiss González en “Los bosques y jardines del fine amour. El hombre y la naturaleza en el imaginario medieval” analiza la particular percepción medieval sobre la naturaleza, como un espacio de posibilidad de determinadas acciones caballerescas y amorosas, desdoblado en dos lugares que muestran la faceta domeñada y cortés, el jardín, y la faceta indómita y hostil, el bosque. Herederos de una tradición que aún representa representaciones germánicas, célticas y grecorromanas, su análisis posibilita recuperar los supuestos que subyacen en las descripciones y personajes que el discurso medieval ubica en sitios y situaciones determinadas. En suma, el discurso literario cortes cristaliza, en las historias que narra y los lugares que describe, representaciones que circularon en la Edad Media y que aun operan en nuestras maneras de interpretar y pararnos frente al Mundo.

Cerrando el número presentamos algunas fotografías de **Roberto García**, fotógrafo reconocido en el campo animalista por su trabajo de denuncia de la esclavitud

en zoológicos y otros modos de esclavitud y cautiverio, a partir de retratar el encierro y la explotación. Roberto posee un trabajo extenso en la materia, y esta presentación es sólo un detalle para acercar la obra a quienes deseen conocerla, explorando toda su obra en www.faunalibre.com.ar

Acompañando su arte, **Cassiana Lopes Stephan** se anima a acompañar cada fotografía de un epígrafe que abra nuevos modos de analizar la imagen. Sin ninguna pretensión de clausura a la interpretación, ofrece algunos modos posibles de acercarse al arte. Es obra de ella también la breve apertura de la imagen de tapa, debajo de los agradecimientos a Roberto por ceder de manera generosa y desinteresada, una fotografía para el primer número de nuestra Revista.

Lxs invitamos a conocernxs, a encontrarse con distintos pensamientos y abordajes de la cuestión animal, y a abrir nuevas discusiones en temas que están prestándose al debate en estos tiempos.

La Dirección y el Comité Editorial

DOSSIER

DEBATES EN TORNO AL MOVIMIENTO POR LOS ANIMALES

DOS MOVIMIENTOS Y CONTINUIDAD HUMANA-ANIMAL: POSICIONES, SUPOSICIONES, CONTRADICCIONES¹

Barbara Noske²

Traducción: María Cristina Area³

Este artículo trata sobre las imágenes, representaciones, y tratamiento de los animales en dos movimientos: el movimiento de bienestar / derechos / liberación animal -el movimiento por los animales, para abreviar- y el movimiento deep green / ecología profunda. Más específicamente, se quiere observar la forma en que cada uno de estos movimientos llega a un acuerdo con -o se abstiene de llegar a un acuerdo con- la continuidad natural existente entre los animales y los seres humanos.

¹ Traducción del artículo original: Noske, Barbara. "Two Movements and Human-Animal Continuity: Positions, Assumptions, Contradictions". Journal for Critical Animal Studies 2.4. (2004): 15-26. Recuperado de <http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2012/09/ICAS-Vol-2-Issue-1-2004.pdf> Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

² Research Fellow for the Research Center for Humanities and Social Sciences, University of Sydney, Australia.. Email: rihss@arts.usyd.edu.au

³ Ingeniera Química, egresada de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Bs.As., Argentina, (1979). Master en Ciencias Aplicadas de Pulpa y Papel (M.Sc.A., 1992) y Doctora en Ingeniería Papelera (PhD, 2000) de la Université du Québec à Trois-Rivières, Québec, Canadá. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) desde 2005. Docente-Investigador Categoría I (uno) desde 1998 (Consejo Interuniversitario Nacional). Email: cristinaarea@gmail.com

Sin importar cómo se tipifique cada movimiento, cualquier definición contendrá algún tipo de generalización. Esto es inevitable, ya que hay personas, entre ellos ecofeministas (Warren, 1994), que se definirían a sí mismos como defensores de los animales, así como deep green.

Esse artigo trata sobre as imagens, representações e tratamento dos animais em dois movimentos: o movimento de bem estar/direitos/liberação animal - o movimento pelos animais, para resumir- e o movimento deep green/ecologia profunda. Mais especificamente, se quer observar a forma em que cada um desses movimentos chega a um acordo com - ou se abstém de chegar a um acordo com - a comunidade natural existente entre os animais e os seres humanos.

Sem importar como se tipifica cada movimentos, qualquer definição portará algum tipo de generalização. Isso é inevitável, já que há pessoas, entre elas ecofeministas (Warren, 1994), que se autodefiniriam como defensores dos animais, assim como o deep green.

This article is about the images, representations, and treatment of animals in two movements: the animal welfare/rights/liberation movement - the animal movement for short - and the deep green/deep ecology movement. More specifically it wants to look at the way in which each of these movements comes to terms with - or fails to come to terms with - the natural continuity existing between animals and humans.

No matter how each movement is typified, any definition will contain some form of generalization. This is inevitable since there are people, among them ecofeminists (Warren 1994), who would define themselves as animal advocates as well as deep green.

Reduccionismo individualista

Los miembros del movimiento por los animales tienden a centrarse en los individuos animales como seres sensibles y en nuestra ética con relación a estos seres. El dominio de los defensores de los animales es que su naturaleza, que ha evolucionado individual y sensible, puede sentir dolor, placer y miedo (Singer 1990).

Debido a que muchos defensores de los animales (abreviatura de: los miembros del movimiento por los derechos animales) viven en áreas urbanas y son habitantes de las ciudades (Francione 1996, Montgomery, 2000), los animales que encuentran tienden a ser aquellos que hemos incorporado en nuestro trabajo y áreas residenciales, tales como animales de producción en las granjas industriales, animales utilizados como instrumentos orgánicos en laboratorios y animales de compañía. Es decir: los individuos urbanos se encuentran con los animales que domesticamos o destinamos a vivir (y morir) en hábitats fabricados por humanos (Sabloff 2001). Habiendo dicho esto, los defensores de los animales no se centran en los animales de caza, más relacionados con animales salvajes que con animales domesticados. La caza recreativa tiene una larga historia, especialmente en América del Norte (Cartmill 1993, Flynn 2002).

El enfoque en el movimiento de los derechos animales se sustenta en el entendimiento de que existe una continuidad entre la condición humana y animal. La sensibilidad humana tiene significado ético. Es la raíz de la condena a la opresión, la tortura, el genocidio. La continuidad humano-animal implica el reconocimiento de que muchos animales tienen órganos y sistemas nerviosos que se asemejan a los nuestros. Si el bienestar es importante para el ser humano, no puede dejar de serlo también para los animales.

No sólo muchos animales tienen cuerpos similares a los nuestros, su subjetividad -su mente y sus emociones- es semejante a la nuestra. Al igual que nosotros, los animales son, en términos de Tom Regan "sujeto-de-una-vida" (Regan 1983). La continuidad entre humanos y animales en cuerpo y mente exige la continuidad paralela en la ética, es decir que las obligaciones éticas hacia los animales no pueden ser radicalmente diferentes que hacia los humanos.

Mucha gente en el movimiento por los animales tiende a ser casi indiferente a toda naturaleza distinta de la naturaleza animal. La naturaleza viva supuestamente no sensible, tal como plantas y árboles, generalmente no se toma en consideración. Tampoco lo son las entidades naturales inorgánicas no vivas, tales como rocas, ríos

o incluso ecosistemas. En sí mismas, estas partes de la naturaleza no son sensibles e individualmente no pueden sufrir por lo que el movimiento por los animales a menudo las pasa por alto o las descarta (Hay 2002).

El movimiento por los animales es muy crítico con la noción cartesiana tradicional de "animal-máquina" y constituye el grupo más importante en todo el mundo para condenar la ganadería intensiva. Pero parece que no tiene objeción en contra de cosas similares realizadas a las plantas (Dunayer 2001). Un concepto como "planta-máquina" y el cultivo intensivo de vegetales y plantas que está teniendo lugar actualmente, no les produce la misma preocupación. La crítica del movimiento a la objetivación y la explotación parece basarse únicamente en la idea antes mencionada de la capacidad de sentir. La objetivación incluyendo cosas como manipulación genética- del resto de la naturaleza pasa desapercibida o es desestimada.

Al concentrarse en los seres sensibles, los abogados de los animales abstraen la existencia animal del contexto ambiental. Muchos activistas por los animales no tienen ninguna concepción de cómo los animales, así como los individuos, se integran en cualquier otro orden. A veces se encuentra un cierto malestar entre los

miembros de este movimiento sobre los animales carnívoros de la naturaleza, como si el que animales coman otros animales fuera algo que, idealmente, no debiera existir. Algunos defensores de los derechos animales y liberacionistas me dicen que, si fuera posible, que les gustaría 'eliminar' las relaciones depredador-presa o al menos liberar (salvar) a la presa de la ecuación (comunicación personal en varios países).

Otro ejemplo de la negación a aceptar a los animales carnívoros como una necesidad zoológica es la tendencia entre los defensores de los animales vegetarianos / veganos para convertir sus animales de compañía carnívoros en vegetarianos, así como de darles de comer alimentos de origen vegetal a menudo acompañados de suplementos dietéticos especiales. Es cierto que en América del Norte la típica comida de mascotas casi nunca es fresca y tiende a comercializarse en paquetes o latas, a diferencia de Europa donde se puede obtener carne fresca de corral y cada vez más orgánica en la carnicería local para los animales de compañía. Si bien muchas de estas personas no reconocen que el cuerpo de su animal no puede "construirse" por comida vegetariana o vegana, aparentemente no tienen ningún inconveniente en que la ingesta diaria necesaria de suplementos haga que ese animal sea totalmente dependiente de la

industria de la salud. Sin darse cuenta, esta gente está convirtiendo a los animales en duplicados de sí mismos: los consumidores modernos de productos fabricados de la era industrial. La vida de los animales se humaniza y coloniza, su alienación es llevada al otro extremo. ¿Se trata de proteger a los animales de compañía de los alimentos no éticos o de imponer la ética humana de un animal a otro? Por cierto, gran parte de los alimentos basados en plantas y procesados resultan ser el producto final de monocultivos insostenibles - a los que muchos hábitats de los animales han tenido que dar paso- y han sido puestos en el mercado por parte del mismo complejo agroindustrial globalizado y diversificado que también produce alimentos estándar para mascotas (Noske 1997).

Así pues, muchos defensores de los animales parecen tener problemas para aceptar la naturaleza como un sistema interdependiente en el que todo tiene su lugar, la función y organización física apropiada. Los seres orgánicos difieren mucho en el tiempo de evolución entre sí y en relación a la naturaleza inorgánica no-viva. La naturaleza es una comunidad donde todo ser vivo vive de todo lo demás (alimentos, incluso comida vegetariana, es naturaleza viva en estado muerto), y en el reino animal esto significa que tanto los

herbívoros como los carnívoros tienen su respectiva razón de ser. La depredación no es ni una anomalía insignificante ni una deficiencia ética en el ecosistema (Plumwood 1999).

A riesgo de generalizar demasiado veo una falta de conciencia ambiental y crítica ambiental entre muchos defensores de los animales. La urbanización, el optimismo tecnológico, la mentalidad urbano céntrica moderna (Lemaire 2002) a menudo se dan por sentados. He conocido derechistas animales, viviendo en bloques de gran altura en una ciudad de América del Norte, que sienten que deben convencer a la gente inuit en el norte del continente a moverse hacia el sur. El argumento que se ofrece es que al abandonar las tierras congeladas donde sus antepasados vivieron durante tantas generaciones estos inuit podrían tomar hasta un estilo de vida más moral respecto de los animales y convertirse en vegetarianos (cosa que en la actualidad no pueden ser por la sencilla razón de que donde viven no crece casi nada).

También he atravesado refugios de animales cuyos administradores en principio no dan los animales de compañía a las personas con jardín, por temor a que al salir al aire libre tales animales pudieran escapar y llegar a hacerse daño. La muerte accidental en el tráfico se ve como

infinitamente más horrible que una existencia de toda la vida en el interior.

Muchos miembros del movimiento por los animales parecen moverse rodeados de máquinas en un mundo electrónico y tecnológico totalmente humanizado, y tienden a tratar esta circunstancia simplemente como un hecho. La hegemonía del coche en la sociedad moderna, por ejemplo, no parece ser motivo de preocupación para ellos. Sin embargo, incluso aparte de todo lo demás que el coche representa, este tipo de transporte privado da lugar a numerosas muertes de animales. De acuerdo con Wildcare, un centro de rehabilitación de fauna silvestre en Toronto, la mayor parte de los animales traídos heridos y huérfanos son víctimas de transporte de automóviles y en menor medida los ataques de los gatos (comunicación personal con el rehabilitador de vida silvestre Csilla Darvasi, ver Braunstein 1998, para los EE.UU.). Mientras que los autos causan la muerte o lesión directa, la destrucción del hábitat conectado con la automovilidad y la construcción de carreteras y causa una extensa muerte indirecta e incluso la extinción. Los miembros del movimiento por los animales a menudo no muestran conciencia de la violencia involucrada en demoler un acre de tierra o construir una carretera. No se ve mucha sangre pero hace

que comunidades enteras de animales y plantas perezcan (Livingston, 1994).

En resumen: el movimiento por los animales tiende a retratar a los animales como aislados, ciudadanos y consumidores, viviendo completamente fuera de cualquier contexto ecológico. Tal punto de vista equivale a una forma de reduccionismo: el reduccionismo individualista.

Reduccionismo ecosistémico

Los animales para la gente en el movimiento *deep green* / ecología profunda son ante todo animales salvajes, es decir, la fauna que vive en estado salvaje. Las cuestiones centrales no son la capacidad de sentir o la crueldad: es la naturaleza, la naturalidad, y el medio ambiente (Baird Callicott 1989). Por cierto, la palabra medio ambiente en sí es un término muy problemático: significa literalmente lo que nos rodea. Por definición, no es "nosotros mismos". En el término medio ambiente, la separación entre nosotros y la naturaleza es definitiva (Noske 1997).

Los *deep green* tienden a subestimar todo lo que no es considerado como "medio ambiente", lo que ya no es virgen o que contribuye positivamente al ecosistema. Los animales salvajes y domésticos no son populares en estos círculos. Los conceptos centrales son la

naturaleza, las especies y la biodiversidad (Low 2001). Sólo los animales que forman parte de un ecosistema dado cuentan realmente para este movimiento. Los animales son abordados como representantes de su especie. Se equiparan con su especie o con el ecosistema del que forman parte. El animal como individuo es con frecuencia menospreciado.

Los animales salvajes parecen estar recibiendo lo peor de ambos mundos: no son ni una especie interesante, ni individuos dignos de preocupación moral (Rolls 1969, Soulé / Lease 1995, Reads 2003). En todo caso, son vistos como bichos. No hace falta decir que como especies no suponen una amenaza para los ecosistemas naturales. Ratas, gatos, conejos, perros, zorros, caballos, burros, cerdos, cabras, búfalos de agua -animales introducidos intencionalmente o no en el continente australiano o americano (por el hombre)- están amenazando la biodiversidad local. Estos animales salvajes pueden destruir y de hecho lo hacen, el equilibrio en las comunidades nativas. Los depredadores entre ellos a veces acaban totalmente con las especies indígenas cuyos miembros no tienen ninguna defensa natural contra estos animales "extranjeros". Los herbívoros salvajes pueden devastar totalmente los hábitats de los cuales dependen los animales nativos (Reads

2003). (Por desgracia, este tipo de riesgos ecológicos a veces es subestimado o minimizado por el movimiento por los animales.)

La personas Deep green perciben a los animales salvajes como miembros de especies no deseadas y abogan por su destrucción, a menudo por medios inhumanos. Hasta hace poco los Parques Nacionales y Servicios de Vida Silvestre de Australia tenían el hábito de disparar desde el aire a los caballos salvajes, matando de manera indiscriminada a las manadas e interrumpiendo sociedades enteras y familias de caballos. En el norte del continente los búfalos de agua están siendo eliminados mediante los 4WDs equipados con enormes "barras roo". Los conejos son blanco de enfermedades mortales introducidas a propósito, a menudo por medio de pulgas especialmente infectadas, que son liberadas en sus madrigueras (Reads 2003). Los zorros, perros y gatos salvajes son asesinados por medio de cebos envenenados. A partir de la literatura sobre la intoxicación humana (Bell 2001) y de casos muy recientes de intoxicación alimentaria en China (informes de periódicos de septiembre de 2002) sabemos el horrendo sufrimiento que involucra la muerte por envenenamiento. No puede ser muy diferente para los animales. Sin embargo, el sufrimiento de los animales

salvajes y de granja apenas cuenta para los Deep green.

Algunos deep green / ecologistas profundos, como Aldo Leopold, Gary Snyder, Paul Shepard, (cf. Leopold 1949, Shepard 1996) avalan la caza recreativa moderna como una manera de estar en contacto con la naturaleza. Pocos deep green están tomando una posición crítica con la caza, excepto cuando se trata de especies en peligro de extinción. El problema tiende a girar en torno a los números, en lugar de lo precioso de la vida de los individuos. Los deep green tampoco tienden a adoptar una postura crítica con la experimentación animal. Incluso, a menudo los ecologistas profesionales y biólogos de la conservación realizan experimentos.

En su mayoría, los experimentadores están utilizando individuos de especies numéricamente fuertes o especies criadas especialmente para ese propósito, tales como ratones y ratas blancas. A los ojos de los deep green y los ecologistas profundos estos ya no son "naturaleza" por lo que su bienestar está abajo en su lista de prioridades.

Los deep green/ ecologistas profundos han sido conocidos por argumentar que la caza es parte de la naturaleza humana cuando todavía estaba en sintonía con otra naturaleza. Por lo

general apuntan hacia las sociedades de cazadores / recolectores. Dicen que la caza es natural. En los círculos deep green, se siente que la caza de animales es más natural que tener animales como compañeros, lo que se percibe como degeneración. Sin embargo, las raíces del fenómeno de los animales de compañía van tan lejos como la caza. Todas las sociedades de la época del Paleolítico en adelante han tenido animales como mascotas o acompañantes. Se da en todas las sociedades, en todos los periodos de la historia y en todas las clases económicas (Serpell 1986). Puede que no sea exactamente "naturaleza humana", pero al parecer muchas personas han sentido la necesidad de una estrecha relación de contacto con individuos de otra especie (Lévi-Strauss 1973, Tuan 1984). Esto en cuanto a la "no-naturalidad" de los animales de compañía.

Debido a que los deep green no tienen mucho tiempo para la naturaleza animal domesticada, tienden a estar bastante desinformados y despreocupados por lo que sucede a los animales en las granjas industriales y laboratorios. Durante varios ecotours en el interior de Australia se me ocurre una y otra vez cómo no se hace ningún esfuerzo para evitar servir carne de granjas de cría a los participantes en tal recorrido. Cuando se preguntó sobre

el tema, los guías de turismo ecológico a menudo astutos tienden a demostrar una actitud totalmente neutra y libre de valores sobre el origen de la comida. Los deep green / ecologistas profundos podrían desaprobador la cría intensiva debido a su falta de sostenibilidad y su efecto contaminante sobre la naturaleza, pero no a causa de las cosas hechas a los seres naturales dentro de ella. Los animales de producción y compañía simplemente no son considerados como "verdes" (Noske 1994).

En suma: el movimiento deep green / ecología profunda tiende a equiparar los animales con sus especies. La equiparación de los animales con sus especies o ecosistemas con sus cantidades es otra forma de reduccionismo: el reduccionismo ecosistémico.

La empatía incorpórea frente a la antipatía encarnada

Ambos movimientos están potencialmente unidos en su lucha contra el antropocentrismo: la idea de la humanidad como la medida de todas las cosas. Pero aparte de esto parece que hay pocas plataformas donde los dos grupos coinciden en realidad: sólo durante algunas campañas internacionales, como aquellas contra la caza de focas y ballenas. La

primera vez que un grupo como Greenpeace mostró alguna preocupación por el bienestar animal individual fue cuando hace muchos años en Canadá tres ballenas quedaron atrapadas en el hielo. El Fondo Internacional para el Bienestar Animal, aunque es esencialmente una organización de bienestar animal, expuso de vez en cuando argumentos vinculados con la destrucción del hábitat y el daño a especies en peligro de extinción.

Por extraño que parezca - porque uno esperaría que sea al revés- es el movimiento por los animales en lugar del movimiento de ecología profunda el que invoca la continuidad entre humanos y animales como hilo conductor para considerar a los animales como individuos. Por otra parte, muchos defensores de los animales son en sí mismos la causa de discontinuidad entre humanos y animales. Como se ha mencionado, en este movimiento difícilmente se critica la forma en que la tecnología de hoy en día está alienando a los humanos de su "animalidad". Este problema es abordado por el movimiento deep green / ecología profunda, en lugar de serlo por los animalistas. Una vez más, hay que considerar la cuestión del automóvil. Para todas las demás especies, el movimiento corporal es ante todo movimiento orgánico: se trata de fuerza muscular, fatiga

o sudor. Pero para los seres humanos modernos el movimiento corporal es cada vez más reemplazado por la mecanización y la informatización.

Dejaron que las máquinas hagan el movimiento por ellos y como resultado se están volviendo más y más diferentes a los animales. Casi nadie en los círculos de defensa de los animales ve esto como algo problemático que podría interponerse en el camino de la condición natural del ser humano, es decir, nuestra animalidad física. Para ellos, este problema parece no tener nada que ver con la continuidad entre humanos y animales. Sin embargo, la continuidad no es sólo acerca del 'parecido a la humanidad' de los animales, sino también acerca de la "semejanza a la animalidad" de los seres humanos. Hay una conexión existencial y crucial entre los dos. En los círculos animalistas, sin embargo, la continuidad entre humanos y animales sigue siendo en gran medida un principio moral abstracto que es casi 'vivido' en la realidad. Tal vez se podría decir que esta actitud se caracteriza por la empatía sin cuerpo: la empatía es real, pero olvida su base material.

El movimiento deep green/ecología profunda, por el contrario, hace apreciar las maravillas de la naturaleza, es consciente de la continuidad entre humanos y animales, y denuncia diversas

tecnologías (incluyendo el coche) como alienante y perjudicial para la naturaleza. Sin embargo, existe una extraña contradicción aquí también. Aunque en los círculos deep green se reconoce que las prácticas humanas modernas han explotado extremadamente la naturaleza y el medio natural, esto no parece haber inducido mucha simpatía por los animales explotados. Las víctimas animales, ya sean domésticas o salvajes, son en algunos casos culpables de su propia situación, por plantear una amenaza activa a lo que se percibe como la naturaleza real.

Aunque los deep green, a diferencia de sus contrapartes basadas en la ciudad en el movimiento por los animales, son más propensos a optar por un estilo de vida natural y ser más conscientes de un pasado animal-humano compartida, esto no se traduce en simpatía por los animales que han quedado en el camino. Esta actitud podría caracterizarse como la antipatía encarnada. La continuidad entre humanos y animales se vive y "percibe", pero en lugar de empatía suele ir acompañada de desdén por aquellos seres que ya no lleven vidas naturales en el ecosistema apropiado. Aun cuando tales seres sean desnaturalizados, están todavía lo suficientemente cerca de la naturaleza para poseer la capacidad natural de sufrir ya sea el dolor, el aburrimiento, la

apatía, la privación social y ecológica o la muerte agonizante.

Otra contradicción es también evidente aquí. En regiones como América del Norte y Australia el enfoque ecosistémico es fuerte y como ya se ha mencionado, se expresa a menudo mediante la promoción de medidas severas contra lo exótico y lo salvaje (Aslin / Bennett de 2000, Reads 2003). Uno se pregunta qué imagen propia subyace en tales actitudes. ¿Es este un caso curioso de humanos extranjeros (en el sentido ecológico) que condenan a los animales extranjeros? ¿Abogarían esas personas por la erradicación de sí mismos, los miembros de un grupo de invasores blancos exóticos cuyo impacto negativo sobre el ecosistema local ha sido bien documentado? ¿Estarían a favor de poner freno a todo -vidas humanas y nacimientos- no aborígen por no hablar de medidas más drásticas? Si la respuesta es negativa, ¿cómo se pueden justificar tales medidas respecto a los animales? Minimizan la sensibilidad animal y los problemas de crueldad animal, mientras que al mismo tiempo defienden los argumentos de sentimiento humano que respaldan la discontinuidad ética entre los seres humanos y los animales, aunque tal vez sin intención.

Los recientes desarrollos en biotecnología animal van a ser un caso de

prueba para ambos movimientos. Algunos bienestarristas han afirmado que la ingeniería genética podría permitirnos diseñar especies animales totalmente adaptadas a las condiciones de la cría intensiva (Rollin, 1995). Otros, entre ellos veterinarios, están jugando con las posibilidades de la clonación y la ingeniería de animales de compañía transgénicos "más adecuados" y "hechos a medida" (Quain, 2002). Para los deep green, el tema de los puntos destacados de ingeniería genética resalta acuciantes dilemas con respecto a la integridad de las especies (Birke / Michael 1998).

¿Cómo reaccionará el movimiento por los animales? ¿Abordará el problema el movimiento de ecología profunda? Es cierto que los deep green/ecología profunda se ocupan de las especies, pero sólo de especies en la naturaleza. Los deep green pueden estar preocupados por lo que sucederá si las poblaciones transgénicas entran en contacto con los salvajes que evolucionan de forma natural. ¿Cómo afectará eso a la comunidad de especies? La mayor parte de la ingeniería genética se realiza en las especies ya domesticadas, aquellas en que los del movimiento verde no están interesados. Sin embargo, recientemente ha habido peticiones por parte de científicos de tendencia verde para traer de vuelta las especies silvestres

extintas, como el tigre de Tasmania (tilacino) mediante la ingeniería genética.

¿Terreno común?

¿Cómo vamos a navegar entre la ética individualizada y el reduccionismo ecosistémico?

El lobby animal otorga a la naturaleza sensitiva un estatus de humanidad individual: se pregunta de qué forma los animales son parte de la sociedad humana y la ética. El movimiento quizá podría salvar la distancia que lo separa de la ecología profunda mediante la superación de su enfoque exclusivo en la capacidad de sentir. Se podría extender su ética compasiva a fin de incluir lo no-sensitivo e incluso a lo inorgánico. La parte difícil sería la forma de incluir a toda la tierra sin humanizarla y colonizarla simultáneamente. Por otra parte, siempre habrá conflictos de intereses entre animales y animales, animales y plantas, individuos y especies, lo orgánico y lo inorgánico.

Si la sociedad compasiva trata de extender la ética tan lejos como se pueda, la ecología profunda, no. Trata de obedecer a la medida de la naturaleza, al ritmo de la naturaleza, a las limitaciones de la naturaleza (Livingston, 1994). Se refiere a la conformidad con una naturaleza que incluye cosas como la mortalidad, la

relación depredador-presa, la “previosidad” de las especies, los cuerpos imperfectos, nuestra propia finitud. En lugar de preguntar cómo los animales son parte de la ética, la ecología profunda se pregunta cómo los animales y los seres humanos son parte de la naturaleza.

Consideremos las reflexiones de Val Plumwood sobre 'Ser presa'. En 1985 esta ecofilósofa vegetariana apenas sobrevivió al ataque de un cocodrilo en el Parque Nacional de Kakadu, en el Territorio del Norte de Australia. De esta manera se encontró cara a cara con su propia calidad de comestible. Esto hizo que se diera cuenta no sólo de que tenía un cuerpo, al igual que todos los animales, sino que era un cuerpo: ella era la carne (potencial) para ser devorada por otro animal. La experiencia la obligó a replantear el dualismo ética / ecología. Es bueno centrarse en los grandes depredadores tales como cocodrilos, osos, tiburones - aquellos que pueden tomar una vida humana - establece Plumwood, ya que estos animales presentan una prueba para nosotros (también para los dos movimientos, añadiría yo). ¿Estamos preparados para compartir y coexistir con la libre, salvaje y peligrosamente mortal alteridad de la tierra, sin colonizarla en una forma que elimine toda fricción, desafío o consecuencia? Las poblaciones de

depredadores prueban nuestro reconocimiento de nuestra existencia humana en términos mutuos, ecológicos, viéndonos como parte de la cadena alimentaria: comida además de comensal (Plumwood 1999).

Los dos puntos de vista -el sometimiento a la naturaleza y la sociedad ética- a veces parecen incompatibles. Es un dilema difícil. Maria Midgley (1983) y Baird Callicott (en Hargrove 1992) trataron de resolverlo con el argumento de que los animales salvajes merecen nuestra protección como parte del ecosistema y que los animales domésticos tienen derecho a nuestro cuidado, porque son parte de una comunidad humano-animal mixta y que tenemos obligaciones éticas hacia todos los individuos de esa comunidad. El problema es: este arreglo no cubriría a todos los animales. Los animales salvajes y exóticos no pertenecen ni al primer grupo (el ecosistema original) ni al segundo (la comunidad doméstica mixta). La razón usualmente brindada por la cual se persiguen y erradican estos animales es precisamente que no parecen pertenecer a ninguna comunidad". Se siente que las plagas no son ni interesantes como especies ni como individuos y esto las convierte en proscriptas.

Sin embargo, todos nosotros, tanto animales como humanos, de alguna

manera existimos en la naturaleza y también en la sociedad (o al menos en un estado-nación definido por el humano). Todos y cada uno de nosotros es un individuo sensible, un miembro de una especie, así como un "lugar" en el mundo. En este mundo, se cruzan naturaleza y sociedad. Es todo lo que hay, nadie ni nada existe por fuera de uno u otro.

El lobby animal necesita para darse cuenta de la importancia de lo salvaje, de la relativa alteridad de los no humanos y lo que Livingston ha llamado la "previosidad" de las especies. Se debe evitar una colonización ética y la humanización de la naturaleza. El movimiento de ecología profunda tendrá que prestar más atención a las cuestiones de la sensibilidad, la crueldad y el sufrimiento en la forma en que se concibe y trata a los seres animales individuales, incluyendo los que objetivamente hacen daño a otra naturaleza. Muchas especies salvajes no escogieron vivir donde viven ahora. La humanidad los llevó allí.

Para hacer justicia realmente a la continuidad entre animales y humanos debemos preguntarnos qué es lo que hacemos (debemos hacer) con la naturaleza, pero también la forma en que nosotros mismos somos "de la naturaleza". De acuerdo con Plumwood (1999) no podemos dividir de una manera neo-

cartesiana al mundo en dos dominios separados: un reino ético humano y un ámbito ecológico animal. Todos y todo existe en ambos. Toda la comida es alma, dice ella - y en última instancia todas las almas son alimento.

BÁRBARA NOSKE

Es holandesa, antropóloga cultural y filósofa. Obtuvo un Master en Antropología Social y un Doctorado en Filosofía en la Universidad de Amsterdam. Trabaja en el Instituto de Investigación de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Sydney. Su área de interés es principalmente la relación entre humanos y animales, e intenta determinar si hay (y dónde hay) líneas divisorias entre ellos, desde una perspectiva científica, ética e histórica.

En la década de los noventa realizó investigaciones y enseñó sobre medio ambiente, ética, ecología y ecofeminismo, en la Universidad de York en Toronto.

Bibliografía

- Aslin, H.J. & Bennett, D.H. (2000) 'Wildlife and world views: Australian attitudes toward wildlife'. *Human Dimensions of Wildlife*. 5 (2) 15-35.
- Baird Callicott, J.(1989). *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Baird Callicott, J. *Animal liberation and environmental ethics: back together again*. in Hargrove, E.C. editor. (1992). *The animal rights/environmental ethics debate: The Environmental perspective*. Albany: State University of New York Press, 249-261.
- Bell, G. (2001). *The poison principle*: Sydney: Picador Pan MacMillan Australia.
- Birke, L & Michael, M. (1998). 'The heart of the matter: Animal bodies, ethics and species boundaries'. *Society & Animals*. 6 (3) 245- 262.
- Braunstein, M. M. (1998). 'Roadkill: Driving animals to their graves'. *Animal Issues*, 29 (3).
- Cartmill, M. (1993). *A view to a death in the morning: Hunting and nature through history*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dunayer, J. (2001). *Animal equality: Language and liberation*. Derwood: Ryce Publishing.
- Flynn, C.P. (2002). 'Hunting and illegal violence against humans and other animals: exploring the relationship'. *Society & Animals*. 10 (2) 137-154.
- Francione, G.L. (1996) *Rain without thunder: the ideology of the animal rights movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hay, P. (2002) *Main currents in western environmental thought*. Sydney: University of New South Wales Press.
- Lemaire, T. (2002). *Met open zinnen: Natuur, landschap, aarde*. Amsterdam: Ambo.
- Leopold, A. (1949). *A sand county almanac*. New York: Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Tristes tropiques*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Livingston, J.A.(1994). *Rogue primate: An exploration of human domestication*. Toronto: Key Porter.
- Low, T. (1999). *Feral future*. Ringwood: Penguin Books Australia.
- Midgley, M. (1983). *Animals and why they matter*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Montgomery, C. (2000). *Blood relations: Animals, humans, and politics*. Toronto: Between the Lines.
- Noske, B. (1994). 'Animals and the green movement: A view from the Netherlands'. *Capitalism, Nature, Socialism, A Journal of Socialist Ecology*. 5 (4) 85-94.
- Noske, B. (1997). *Beyond boundaries: Humans and animals*. Montreal: Black Rose Books.
- Plumwood, V. *Being prey*. in Rothenberg, D & Ulvaeus M. editors. (1999) . *The New Earth Reader: The best of Terra Nova*. Cambridge: MIT Press. 76-92.
- Quain, A. (2002). 'Improving their bodies, improving our bodies'. *Artlink, Contemporary Art Quarterly*, theme issue The improved body: animals & humans. 22 (1) 33-37.
- Reads, J.L. (2003) *Red sand, green heart: Ecological adventures in the outback*. South Melbourne: Lothian Books.
- Regan, T. (1983) *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rollin, B. (1995). *The Frankenstein syndrome: Ethical and social issues in the genetic engineering of animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rolls, E.. (1969). *They all ran wild*. Sydney: Angus & Robertson.
- Sabloff, A. (2001). *Reordering the natural world: Humans and animals in the city*. Toronto: University of Toronto Press.
- Serpell, J. (1986). *In the company of animals: A study in human-animal relationships*. Oxford: Basil Blackwell.
- Shepard, P. (1996). *The others: How animals made us human*. Washington DC: Island Press.
- Singer, P. (1990 second edition). *Animal liberation*. London: Jonathan Cape.
- Soulé, M.E & Lease, G. editors. (1995). *Reinventing nature? Responses to postmodern deconstruction*. Washington DC: Island Press.
- Tuan, Y. (1984). *Dominance and affection: The making of pets*. New Haven and London: Yale University Press.
- Warren, K. editor. (1994). *Ecological feminism*. London and New York: Routledge.

RESISTENCIA ANIMAL: ÉTICA, PERSPECTIVISMO Y POLÍTICAS DE SUBVERSIÓN

Anahí Gabriela González¹

Iván Darío Ávila Galtán²

El presente texto constituye una suerte de micro-manifiesto autocrítico cuyo objetivo es revisar varios elementos compartidos por los/as activistas del “Movimiento abolicionista de liberación animal”. Así pues, señalamos diversos aspectos problemáticos de algunos de los supuestos que entrañan sus discursos, al tiempo que proponemos derroteros alternativos. Alejados/as de relatos a-históricos y universalistas, consideramos que es necesario plantear lugares situados y múltiples de enunciación, que resistan tanto al especismo antropocéntrico, como al dogmatismo y fanatismo de cierto veganismo. Siguiendo con la herencia de autores como Deleuze, Nietzsche y Derrida, mostraremos cómo la resistencia animal exige la deconstrucción de la lógica jerárquica, dual e identitaria (que ha opuesto el ser al devenir, la verdad a la ficción, el hombre a la mujer y al animal, etc.), privilegiando así la pluralidad y la multiplicidad para abordar otros modos de pensarnos a nosotros/as y nuestros modos de vincularnos con lo(s) animal(es). Desde este enfoque, re/constituimos las prácticas veganas como estrategias

¹Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes. Universidad Nacional de San Juan (Argentina).
Correo electrónico: gonzalezgabriela@outlook.com

²Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia.
Correo electrónico: idavilag@unal.edu.co

ético-políticas que buscan desnaturalizar y “hacer temblar” el régimen sacrificial y el orden carnofalogocéntrico dominante. Tres son los quiebres que deseamos plantear: el tránsito de la moral a la ética, el paso del universalismo al perspectivismo y, por último, la metamorfosis de la identidad vegana a los veganismos como prácticas estético-ético-políticas.

Palabras clave: perspectivismo, animalismo, veganismo, especismo, sensocentrismo, subjetividad

O presente texto se constitui como uma espécie de micro-manifesto autocrítico, cujo objetivo é analisar vários elementos compartilhados entre os ativistas do “movimento abolicionista pela libertação animal”. Assim, mostramos vários aspectos problemáticos de alguns dos pressupostos derivados de seus discursos, enquanto propomos rotas alternativas. Distantes de relatos históricos e universalistas, consideramos que é necessário alargar os lugares situados e múltiplos da enunciação que podem resistir tanto ao especismo antropocêntrico quanto ao dogmatismo e ao fanatismo de certo veganismo. De acordo com a herança de autores como Nietzsche, Deleuze, Derrida, nós mostraremos como a resistência animal requer a desconstrução da lógica hierárquica, dual (que opõe o ser ao devir, a verdade à ficção, o homem à mulher e ao animal, etc.), privilegiando assim pluralidades e multiplicidades no que tange a outras maneiras de pensarmos a nós mesmos e a outras maneiras de nos vincularmos aos animais. Nesta perspectiva, re/constituímos as práticas vegan como estratégias ético-políticas que procuram desnaturalizar e “agitar” o sistema sacrificial e a ordem carnofalogocêntrica. Existem três aspectos que desejamos investigar: o trânsito da moral à ética, a mudança do universalismo para o perspectivismo e, finalmente, a metamorfose da identidade vegan para os veganismos como práticas estético-ético-políticas.

Palavras-chave: perspectivismo, animalidade, veganismo, especismo, senciocentrismo e subjetividade.

The current text comprises a sort of auto-critic micro-manifest whose goal is to revise various elements shared by the activists in “the abolitionist movement for animal liberation”. Thus, we point out several problematic aspects of some of assumptions

listed in the discourses, at the same time that we propose alternative paths. Far from historic and Universalist interpretations, we consider that it is necessary to set out various and multiple places of expression that will resist not only the anthropocentric speciesism, but also to the dogmatism and fanaticism of certain kinds of veganism. Following with the heritage of authors such as Deleuze, Nietzsche, and Derrida, we will show how the animal resistance demands the deconstruction of the hierarchical, dual, and identitarian logic (which has contrasted the being with the becoming, reality against fiction, man against woman and animal, etc.) favoring this way a plural and multiple view to face other ways to conceive us and our ways to connect with other animals. From this viewpoint, we reconstruct vegan practices as ethical-political strategies that intend to denaturalize and shake a sacrificial regime and the dominant carnofalocentric order. We are looking to pose three fractures: the transfer from moral to ethical order, the allocation from the universalism to perspectivism, and last the metamorphosis to the vegan identity to the veganism as a political esthetic-ethic practice.

Key words: perspectivism, animalism, veganism, speciesism, sensocentrism, and subjectivity

Empecé a relacionarme con la comunidad vegana local. Me invitaron a una reunión en la que, inmediatamente, me sentí fuera de lugar. La comunidad vegana de Denver tenía una diversidad similar a la de un congreso del Ku Klux Klan (Bond,³ 2013).

Yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades. [...] Sea cual sea lo que yo crea y el modo como lo ame, pronto tengo que ser adversario de ello y de mi amor: así lo quiere mi voluntad. (Nietzsche, 1994, p. 171).

El presente texto constituye una suerte de micro-manifiesto autocrítico cuyo objetivo es revisar varios elementos compartidos por los/as activistas del “Movimiento abolicionista de liberación animal”. Según Judith Butler (2007), resulta útil *“distinguir entre la autocrítica que promete una vida más democrática para el movimiento y la crítica que se propone minarlo por completo”* (p. 9), de ahí que, en adelante, no sólo señalaremos aspectos problemáticos de los supuestos que entrañan los discursos abolicionistas existentes, sino que esbozaremos derroteros alternativos a fin de pensar otro modo de enfrentar la cuestión de los animales. Nuestro deseo, pues, es ejercer

la autocrítica como arte de lo (im)posible, a modo de ejercicio reflexivo, que cuestiona y desafía los límites de la legibilidad y decibilidad presentes para expandir el campo de posibilidades e intentar establecer conexiones que contribuyan a potenciarnos cada vez más. Teniendo esto en cuenta, son básicamente tres los quiebres que deseamos plantear: el tránsito de la moral a la ética, el paso del universalismo al perspectivismo y, por último, la metamorfosis de la identidad vegana a los veganismos como prácticas estético-ético-políticas.

Antes de proseguir quisiéramos advertir que somos plenamente conscientes de la complejidad que para algunos/as puede implicar el texto. Esto se debe a que, en primer lugar, intentamos realizar diferentes “transposiciones”⁴ acudiendo tanto al lenguaje “propio del movimiento” como a otros lenguajes, y a que, en segundo lugar, *“ni la gramática ni el estilo son políticamente neutrales. Aprender las reglas que rigen el discurso inteligible es inculcarse el lenguaje normalizado, y el precio de no conformarse*

³ Activista anarco-vegano.

⁴ El término “transposiciones” tiene una doble fuente de inspiración: la de la música y la de la genética. Indica una transferencia intertextual que atraviesa fronteras, transversal, en el sentido de un salto desde un código, un campo o un eje a otro, no meramente en el modo cuantitativo de multiplicaciones plurales sino, antes bien, en el sentido cualitativo de multiplicidades complejas” (Braidotti, 2009, p. 20).

a él es la pérdida de inteligibilidad. (...) Sería un error pensar que la gramática aceptada es el mejor vehículo para expresar puntos de vista radicales, dadas las limitaciones que la gramática misma impone al pensamiento; de hecho, a lo pensable” (Butler, 2007, p. 19). Siendo el conocimiento un escenario de lucha, asumimos el pensar como constante peligro abierto a lo imposible e impensable por la propia coyuntura histórica, un pensar que traza puentes sobre lo abisal en una permanente puesta en abismo donde siempre se está al borde. En el borde, buscamos abrir conceptos/prácticas por venir, abrir las posibilidades a nuevos órdenes (im)posibles.

Consideramos que es necesario plantear lugares de enunciación alternativos, frente a los discursos que se presentan como ahistóricos y universales. Voces que resistan tanto al especismo antropocéntrico, como al dogmatismo y fanatismo de cierto veganismo. Quizás al deconstruir la lógica dualista, identitaria y jerárquica (que ha opuesto el ser al devenir, la verdad a la ficción, el hombre a al animal), sea posible concebir políticas de subversión y resistencia animal, privilegiando así la pluralidad, lo singular y lo múltiple. La cuestión de lo animal

demanda otros modos de hablar, pensar y vincularnos con los vivientes.

Adiós a la moral

En una moral tenemos la siguiente operación: hacen algo, dicen algo, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del juicio. Del doble juicio: se juzgan ustedes mismos y son juzgados. Aquellos que gustan de la moral son aquellos que gustan del juicio. Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser. El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es lo Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser, por tanto los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. Ustedes se refieren siempre a esta instancia superior al ser para juzgar.

En una ética es completamente diferente, no juzgan. De cierta manera ustedes dicen: “Haga lo que haga, no tendrá nunca más de lo que merece”. Alguien dice o hace algo y ustedes no lo relacionan con valores. Se preguntan: ¿Cómo es posible? ¿Cómo es posible de manera interna. En otros términos, relacionan la cosa o el decir al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo.

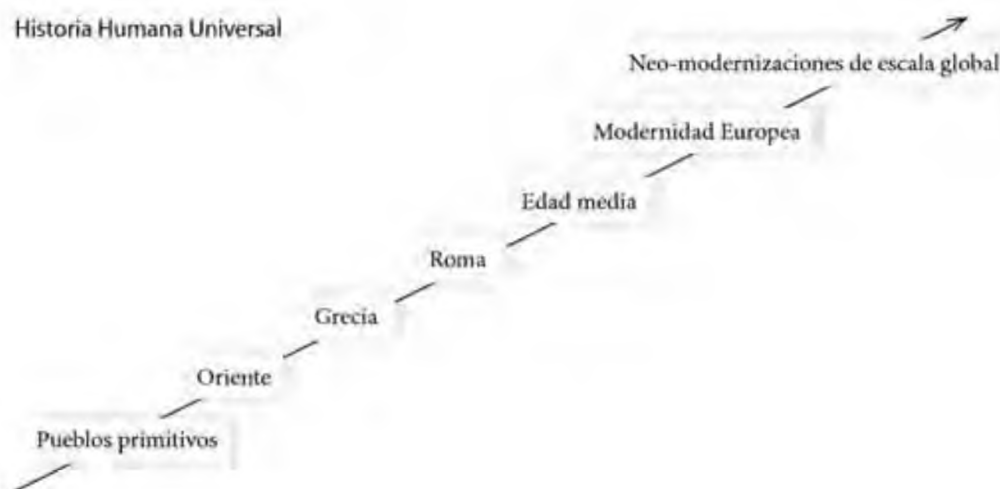
¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes. Es la

operación de la inmanencia (Deleuze, 2008, p. 73)

Existe un léxico básico medianamente compartido por el animalismo radical. Conceptos como “abolición/ismo”, “especismo”, “liberación animal”, “sensocentrismo” y “veganismo”, se deslizan, cruzan y articulan en los discursos re/producidos por activistas a nivel mundial. Cada concepto arrastra consigo bastante carga histórica, configura sensibilidades, despierta diversas pasiones y, en suma, transforma múltiples realidades; allí radica su importancia. Sin embargo, en ocasiones, tal potencia resulta menoscabada debido al reduccionismo moral, una tendencia a generar prácticas legitimadas por filosofías morales que se precian de ser perfectamente “lógicas” y “objetivas”, se amparan en la racionalidad científica dominante, emiten juicios universales y apelan al Progreso humano. Como sucede con cualquier moral fundamentalista, aquellas filosofías pretenden solucionarlo “todo”, en la medida en que la referencia a un centro permite organizar la totalidad de los pensamientos y de las acciones, y juzgar estas últimas a partir de la referencia al mismo. No tienen en cuenta las situaciones históricas y concretas, y el “obrar” se convierte en un eterno conformar las acciones a un principio

trascendente asegurado. El enunciado básico que resume dicha tendencia podría ser el siguiente:

Quienes poseen facultades que les permiten constituirse como agentes morales deben decidir cuál será su relación con los/as demás, o, en otros términos, responder a la pregunta: ¿cómo alguien puede ser sujeto de consideración moral? La respuesta más pertinente radica en la sintiencia, esto es, quien pueda sentir no deberá ser discriminado/a por su pertenencia a categoría alguna (edad, género, raza, especie, etc.). El especismo (antropocéntrico) constituiría una forma de discriminación en cuanto consiste en excluir de consideración moral a individuos concretos por pertenecer a especies diferentes a la humana. El anterior razonamiento, avalado por estudios científicos que afirman la capacidad de sentir en no-humanos, implica, como mínimo, que los agentes morales deben optar por llevar una vida vegana, modificar la legislación y esparcir la buena nueva alrededor del mundo para hacerlo más “civilizado”, como ha sucedido con progresos morales asociados a la situación de las mujeres, los/as esclavos/as, etc.



Tal enunciado no sólo incurre en errores que otros movimientos, como el feminista, han enfrentado, sino que, al convertirse en hegemónico, limita el potencial estético, ético y político de los conceptos que emplea, además de reproducir el especismo y el antropocentrismo. El hombre “como el eco infinitamente repetido de un sonido original (...); como la imagen multiplicada de un arquetipo...”, (Nietzsche, 1990, p. 28) se presenta, en este planteo, como el sujeto capaz de accionar moralmente, que puede decidir soberanamente sobre quiénes hacen parte de la comunidad moral. A modo del rostro amable del soberano que, desde su altura, decide dejar vivir al otro.⁵ Esto se debe a que el

animalismo radical, como otros movimientos, posee aún una vasta carga eurocéntrica y occidentalista, heredando así una ontología e historia política nada inocente, que reproduce la “violencia epistémica” del pensamiento europeo. A continuación, intentaremos esclarecer esta tesis, lo cual es indisociable de una pesquisa epistemológica general, para luego volver a las flaquezas y posibles potencialidades/resignificaciones ligadas al enunciado.

En primer lugar, cabe aclarar que el eurocentrismo guarda relación con una lectura específica de la historia y su relación con el poder. No tiene que ver, por ende, con cuestiones superficiales como reclamar el valor de las “tradiciones” intelectuales, políticas, culturales, económicas, etc., propias de naciones y pueblos no europeos; no se

⁵ Véase: Borradori, Giovanna. *La Filosofía en una Época de Terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004, p. 185.

trata, pues, de enfrentar “lo nuestro” a “lo europeo”, como si tal dicotomía fuera transparente y en realidad existieran dos totalidades diferenciadas puras. Tampoco debemos equiparar el término a la centralidad económica, intelectual, política y militar de ciertos Estados europeos; de ser así, tendríamos que buscar conceptos más pertinentes para un mundo multipolar, donde descuellan Estados como Estados Unidos, Brasil y China. El eurocentrismo se define, antes bien, como una tendencia a considerar a la modernidad (con sus procesos técnicos, biológicos, sociales y simbólicos) como el culmen de un desarrollo, sobre todo interno a Europa, lineal, ascendente, de progreso de la “humanidad entera”. Así, Europa, casi por características inherentes, habría alcanzado la modernidad en tanto estadio supremo del desarrollo humano universal, una modernidad hoy global y, para muchos/as, en crisis.⁶ La modernidad europea constituiría, entonces, el punto final de una historia que se remite a los “pueblos primitivos” (nómades y

primeros sedentarios), “Oriente”, Grecia, Roma y la Edad Media, y tiene su quid actual en los procesos neomodernizantes a escala global. Eurocentrismo es sinónimo de Historia, con mayúscula, es la religión de los profetas del fin de la historia y del Progreso humano universal. Credo que sólo puede considerar a poblaciones pertenecientes a comunidades racializadas (“indígenas”, “afrodescendientes”, “orientales”, etc.) como parte del “pasado”, inevitablemente subordinadas y superadas por el “grandioso” desenvolvimiento de la Historia. Así, la principal consecuencia del eurocentrismo consiste en asumir apriorísticamente que existen comunidades/hechos/procesos más contemporáneos que otros y que, por ende, el neo/modernización resulta ineludible (“neo/modernización” puede sustituirse, conservando el sentido, por desarrollismo, proceso civilizatorio, colonización, etc.).

El eurocentrismo ha permeado todo tipo de perspectivas que se precian de ser críticas, incluyendo varias corrientes anarquistas y marxistas, las dos grandes tradiciones antiparlamentarias. Aunque muchas de éstas pretenden superar la modernidad europea y las neo-modernizaciones de escala global (asociadas al neoliberalismo, la tecnociencia y la ineluctable aceptación de la

⁶Algunos de nuestros planteamientos son retomados de los trabajos desarrollados por el Grupo Modernidad/Colonialidad, una red transdisciplinaria de investigadores/as latinoamericanos/as. Ver: Escobar, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”. En: Tabula Rasa (1), pp. 51-86. Bogotá: Enero – Diciembre, 2003.

“democracia” liberal como mejor régimen, perfectible pero no superable), conservan casi intacta la estructura general esbozada en el gráfico anterior. En contraste, podríamos asumir que la historia, esta vez con minúscula, no se limita a tan odioso esquema lineal ascendente.

No hay hechos/prácticas del pasado que pervivan en el presente ni hechos/prácticas verdaderamente presentes que tengan un valor inherente elevado, por el contrario, absolutamente todo es contemporáneo. La llamada “modernidad europea”, y luego mundial, hace parte de un gran entramado de relaciones que constituyen el mundo, relaciones con, por ejemplo, la esclavitud y el colonialismo, procesos que comúnmente se consideran “anteriores” o “externos” a la modernidad. Haciendo eco del principio de conservación de la energía, preferimos afirmar que ningún hecho/práctica se crea ni se destruye, sólo se transforma, lo cual nos posibilita colegir que defender algo por su carácter tradicional o vanguardista carece de sentido, sólo queda buscar nuevas armas, hacer nuestra historia-siempre-presente con elementos bio-físico- sociales heterogéneos. Sí, bio-físico-sociales, la historia no es “humana” per se.

No obstante lo expresado, el esquema de la Historia humana universal no colma absolutamente la linealidad ascendente, ésta se levanta sobre la “prehistoria”, sobre el tiempo donde el “humano” era aún un “animal” o “cuasi-animal”. Si “orientales”, “afro-descendientes”, “indígenas” y otros/as “no-(neo)modernos/as” pertenecen al pasado en el presente; plantas, animales y elementos físicos carecen de historia, constituyen materiales pasivos a ser arrasados/empleados por el Progreso Humano Universal. Pues bien, ¿cómo ha de ser admisible luchar por los “animales” apelando a la Historia que los desprecia, tal como lo hace el enunciado: “esparcir la buena nueva alrededor del mundo para hacerlo más “civilizado”, como ha sucedido con progresos morales asociados a la situación de las mujeres, los/as esclavos/as, etc.”. Narrar una historia de progreso lineal y universal socava las disputas, silencios, vulnerabilidades y diferencias que supone la diversidad de lo viviente.

Sucede algo similar cuando ciertas prácticas de “crueldad animal” se tachan de bárbaras, primitivas, salvajes, atrasadas, feudales, en suma, no-contemporáneas y no basadas en la “todopoderosa” Razón moderna. Que no se malentienda, no pretendemos defender la crueldad sino

todo lo contrario, evitar que para enfrentar ciertas prácticas se apele a una estructura que las produce continuamente. Algo similar sucede cuando, en ocasiones, se legitima la xenofobia y el racismo al buscar “defender a las mujeres” del supuestamente “bárbaro” Islam.

Cuando te juzguen por “irracional”, “salvaje”, “bárbaro”, “animal” o te pretendan “civilizar” o “modernizar”, empieza a dudar, porque “poder” y “razón” no se oponen, la “razón” genera sus propias exclusiones y está atravesada por innumerables relaciones de poder. La Verdad, la Lógica, la Ciencia, no iluminan nuestro camino para que andemos seguros/as, son sólo, escritas con minúscula, otro tipo de dispositivos, insuficientes por sí mismos, que nos permiten caminar en múltiples direcciones. Es decir, no son neutrales, tampoco se encuentran del lado de lo Justo, se sitúan en espacios de fuerza concretos.

Ahora bien, la moral asumida por la mayoría del animalismo radical se basa en la sintiencia, a saber, en la capacidad de sentir asociada al cerebro y el sistema nervioso y avalada por estudios científicos constantemente, además busca, por esa vía, el perfeccionamiento del accionar de los agentes morales (se afirma también

que no todo humano es, necesariamente, agente moral). Pese a que lo anterior constituye una apuesta profundamente materialista, ignora aportes sustanciales de las llamadas ciencias sociales, la filosofía y otros campos de saber (algunos de ellos alternativos), pasa por alto que varios de sus elementos (científicos) son construcciones históricas relacionadas con exclusiones y vejaciones, algo que una apuesta materialista más amplia debe contemplar. En este sentido, el animalismo radical se caracteriza por respuestas absolutizadoras, que suponen una “filosofía de la enfermedad”, eludiendo el riesgo de la incertidumbre y el devenir, opacando la vida.

Por otra parte, el animalismo opera, al igual que la tradición que busca cuestionar, según una lógica oposicional (lo animal y lo no-animal, respuesta y reacción, sintiente y no-sintiente, etc.) e identitaria. Nociones que transforma en fundamentos al convertirlas en principios determinantes del pensamiento y de la acción, a modo de imperativo, de *télos* del obrar. Pero, como ha puesto de relieve la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, toda dicotomía da cuenta de una violenta jerarquía, donde uno de los polos ocupa una posición superior y el otro es marginado. Cuando se elige uno de los términos se elige un centro, una

forma de ordenamiento, una forma de jerarquización. En el caso del animalismo radical, la sintiencia se presenta como el *arkhé*, la naturaleza esencial a partir de la cual se busca legitimar y asegurar determinadas prácticas ético-políticas. El establecimiento de un límite absoluto, único y sin fisuras se realiza siempre en función de determinados intereses políticos. Lo “sintiente” emerge, de este modo, como jerarquía ontológica y normativa.

El establecimiento de una objetividad fuera del tiempo opaca las diversidades e invisibiliza las alteridades no totalizables ni homogeneizables. De ahí el surgimiento de los estudios feministas, culturales, ambientales, pacifistas, *queer*, etc., enfocados en resolver asuntos contruidos como problemáticos para “sujetos” específicos. Si los conceptos de Hombre/animal y Sujeto/objeto han probado ser absolutamente opresores en la práctica ¿cómo el movimiento de liberación animal puede seguir apelando a dichas ideas? El animalismo deberá poner en tela de juicio la concepción ilustrada y colonial del pensamiento y basar su accionar en una ética articulada con los Estudios Críticos Animales (ECA) y otros campos/saberes heterodoxos, no en una moral universal con características

eurocéntricas. El primer grito del presente micro-manifiesto autocrítico es ¡ética, jamás moral!, pero, ¿dónde radica la diferencia entre una y otra?

Mientras los/as moralistas buscan el elemento sustancial sobre el cual edificar el sistema moral universal (sintiencia) y juzgar a los/as demás, quienes propendemos por una perspectiva estético-ético-política hacemos énfasis en la sensibilidad y la creación (estética), en los modos de actuar y dirigirnos (ética) y en los distintos órdenes y relaciones de fuerza que componen el mundo (política). Afirmamos que la subordinación y la explotación “animal” constituyen relaciones históricas, que existen diferentes dispositivos para perpetuarla (mataderos, zoológicos, formas de hablar y sentir, comportamientos, etc.), pero que no son eternos. No apelamos a ningún elemento sustancial para legitimar nuestra actividad política, como tampoco le pedimos al obrero/a o al/la transgénero que anuncien ser “sintientes” para que acudamos a su defensa o se afirmen por sí mismos/as. La sintiencia importa, es cierto, en parte debido a tal reconocimiento nuestra perspectiva también es estética, aunque no es el corazón de nuestra actividad, pues no poseemos centro, sustancia o corazón.

Recordemos el epígrafe que inaugura este apartado:

En una moral tenemos la siguiente operación: hacen algo, dicen algo, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio, la moral es el sistema del juicio (...). Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, algo superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser. El Bien que hace ser y que hace actuar es el Bien superior al ser, es lo Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser, por tanto los valores son el elemento fundamental del sistema del juicio. En una ética es completamente diferente, no juzgan (...) Se preguntan: ¿Cómo es posible? Cómo es posible de manera interna. En otros términos, relacionan la cosa o el decir al modo de existencia que implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica? Buscan los modos de existencia involucrados y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia (Deleuze, 2008, p. 73).

Liberémonos de aquel elemento trascendente llamado sintiencia para definir nuestras relaciones y decidir quién tiene “derechos” y quién no. Tampoco caigamos en la trampa de aseverar que tal o cual ser posee tal o cual

derecho por naturaleza. Ni corramos el riesgo de basar nuestras responsabilidades con respecto a otros animales en las similitudes con los seres humanos. Antes bien, preguntémonos por qué se ha llegado a afirmar que esto o aquello tiene dignidad inherente y esto o aquello no, cómo podría ser diferente, de qué manera se configuró una sensibilidad y un comportamiento o movimiento y cómo transformarlo, he ahí la ética (he ahí, igualmente, la importancia de los Estudios Críticos Animales).

Seguramente la sintiencia estará presente en el proceso, pero nuestra actividad no se encontrará atada a ella indefectiblemente. No demos un paso adelante presionados/as por las fuerzas autoritarias que nos obligan a definir el punto exacto que demarca la comunidad de iguales (quiénes deben tener consideración y quiénes no), y sobre el cual debemos levantar nuestro edificio del juicio; respondamos con un vigoroso: “¡tu llamado corresponde a tus estructuras mentales históricas, no me pidas que te dé valores ni mucho menos que delimite límites claros y fundamentos imperecederos!, ¡abajo los dispositivos de subordinación “animal”!, ¡abajo el especismo antropocéntrico!”. Por cierto, después de todo esto ¿en qué consiste el

especismo antropocéntrico? ¿Qué termina siendo el veganismo?

Sobre el especismo: del universalismo al perspectivismo

Según la situación histórica, hay que inventar la solución menos mala. La dificultad de la responsabilidad ética es que la respuesta jamás se formula por un sí o por un no, sería demasiado simple. Hay que dar una respuesta singular, en un contexto determinado, y asumir el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble (Derrida y Roudinesco, 2009).

La configuración de nuestra ontología heredada se caracteriza por una articulación fundamental entre la postulación de un principio supremo (lógos) como guía del obrar y el pensar, y el sacrificio del otro animal y del animal que somos. Así, el dualismo entre cuerpo-espíritu, cuerpo-razón, pasión-razón, es decir, animalidad-racionalidad, ha sido una de las maneras en que las interpretaciones monoteístas (Nietzsche, 1987) han despreciado, desvalorizado, relegado y domesticado todo lo relacionado con lo animal, lo corporal y lo sensible. Los deseos e inclinaciones de los cuerpos quedan invisibilizados en la ley abstracta

de la razón, que desplaza las singularidades, diferencias y disputas en favor de la monotonía de un fundamento imperecedero y totalitario. Así, por ejemplo, en la modernidad el “esquema cartesiano” postuló que lo dominante en el hombre es la mente, el cogito, la ipseidad y que lo dominado es el cuerpo. Pero ser “yo” no sólo supone sujetar el propio cuerpo sino también dominar al/lo Otro. El Otro animal es concebido en términos de un autómatas que se rige por ciertas reglas dadas por naturaleza. Desde este punto de vista, el animal se encuentra sometido al poder-saber del sujeto humano.

Dicho esquema dualista del pensar occidental, que desvaloriza lo animal, lo femenino, el cuerpo, lo material y sensible, frente a lo masculino, lo racional, lo anímico o lo espiritual, define los hilos de nuestra configuración comunitaria en el derecho, la ética y la política. En este sentido el dualismo del pensar occidental justifica en términos metafísicos las relaciones de poder que se establecen entre los seres: entre el “hombre” y la “mujer”, el “hombre” y el “animal”, etc. La multiplicidad, fugacidad y contingencia propia de lo corporal (animal) se constituye en el peligro que debe ser conjurado y sacrificado.

De ahí la terrible inconsecuencia que significa apelar a la “razón”, a la “ciencia” o a la idea de “civilización” para articular un discurso de defensa de los animales. La racionalidad siempre ha sido, para la tradición occidentalista, una atribución que otorga cierto rasgo de superioridad sobre el animal en tanto corporalidad. Lo propio de la racionalidad y la ciencia moderna ha sido la “guerra sacrificial” (Derrida, 2008, p. 122) contra el animal y el sometimiento de la vida. Así pues, consideramos que la lógica sacrificial que determina nuestras relaciones con los vivientes, no será resistida de modo radical si no nos interrogamos por los límites de nuestra inteligibilidad presente: para socavar la violencia del especismo antropocéntrico es necesaria una desconstrucción de los cimientos de nuestra ontología y un cuestionamiento radical de los presupuestos de la ética, el derecho y la política tal como han sido pensados históricamente.

Como dice Nietzsche (1997), *“temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”* (p. 49). El término “Dios” en la filosofía nietzscheana tiene el lugar de lo que se constituye como fundamento; dicha expresión indica que nuestra estructura gramatical responde a una

ontología de la sustancia, donde el sujeto se impone en la lengua como aquel que puede apropiarse de las cosas; es decir, la estructura de sujeto-objeto presupone que hay cosas y hay quienes pueden dominarlas. En este sentido, no dejaremos de ser carnofalogocentristas mientras sigamos creyendo en la gramática. De ahí la importancia de superar la lógica dual que opone la razón al cuerpo, el ser al devenir, la ficción a la verdad, el hombre al animal, el animal al vegetal, para pensar la reconfiguración de nuestras perspectivas. Ello abre la posibilidad de crear otros modos de pensar/vivir, de imaginar nuestras propias coordenadas de pensamiento y de (des)ordenar de nuestra existencia.

A lo largo del pensar occidental los límites de lo humano han parecido estar asegurados, lo que permitió elevar lo humano por encima de todo lo viviente. Pero todos aquellos rasgos que se pretendían exclusivos del Hombre han mostrado no ser tales, incluso en el corazón del cientificismo contemporáneo: bastantes investigaciones han señalado la existencia de lenguaje, herramientas, moralidad, cultura, organización política, etc., en distintas especies de animales no humanos. La definición de “Hombre” o “Sujeto” no sólo se muestra opresora para “lo humano” (aquellos/as que quedan

excluidos/as de su definición universal donde predomina el esquema hetero-viril-carnívoro-blanco-occidental), sino también para el resto de la comunidad de lo viviente. La cuestión de “quién” se considera propiamente ser humano permanece siempre abierta a discusión.

En este sentido, si el especismo antropocéntrico ha descansado en una dicotomía injustificada, es lamentable que el animalismo radical vuelva a caer en tal esquema buscando separar radicalmente lo que considera como susceptible de consideración moral y lo que no. Si bien aquello que nos ha conformado como tales es pensar el carácter oposicional de la realidad (luz-oscuridad, cuerpo-alma, mujer-hombre, etc.), no por eso podemos considerar que lo oposicional es el fundamento de la realidad, son sólo categorías para logicizar e interpretar la vida. En realidad, nunca es fácil establecer el corte. Las fronteras entre lo humano y lo animal, lo viviente y lo no-viviente y entre los modos de vida vegetal y animal son borrosas.⁷ Las líneas divisorias se hacen más tenues, menos tajantes, menos claras. El umbral siempre es más contaminado de lo que se pretende.

No buscamos tranquilidad en la estabilidad de los conceptos, de un límite

indivisible entre el hombre y el animal, el animal y el vegetal, la reacción y la respuesta. Y, si no podemos encontrar seguridad en un límite oposicional y simple, no podemos establecer un punto arquimédico para el establecimiento un planteo ético-político asegurado, fundado en una frontera clara que nos permita decidir qué (o a ¿quién?) podemos sacrificar. Sin límite entendido como fundamento parecemos quedar abismados/as, en el borde del abismo.

Así como tiene que ser deconstruido el carnocentrismo o el especismo antropocéntrico, consideramos que también tiene que ser deconstruido el lugar del veganismo, pero no para promover su abandono, sino para resignificarlo y entornarlo desde otro lugar. Al respecto, Nietzsche ha cuestionado tanto la postura humanista que ve en el animal un mismo del hombre y por eso se abstiene de comerlo, como la otra posición, que es la de muchos/as veg(etari)anos/as, que plantean no querer comer seres vivos. Aquel que predica el veg(etari)anismo señalando como condición del mismo que no quiere comer seres vivos, en realidad, no podría comer nada, pues para vivir hay que matar. La protección de una vida supone la destrucción de otra; el mero existir implica la muerte o el sacrificio de

⁷Véase: Marder, Michael, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, 2013.

otros/as en alguna medida. Así, la defensa de toda vida pueda llevar a una economía sacrificial donde se establezca qué vidas son más valiosas que otras. Por ejemplo, si lo propio de las religiones ha sido defender la vida, en dicha defensa se termina por establecer qué vida es más valiosa que otra, lo que lleva a la desvalorización de unas vidas determinadas frente a otras que se consideran superiores. Incluso aquellos discursos que se oponen al racismo, al especismo, al clasismo, etc., terminan por caer en la misma axiomática dogmática que demarca claramente qué vida debe defenderse, arrojando a otras a la oscuridad de lo que debe ser olvidado. Como señala Derrida (2005):

Si ahora el límite entre el viviente y el no- viviente parece tan poco seguro, al menos como límite oposicional, como aquel del “hombre” y del “animal,” y si en la experiencia (simbólica o real) del “comer-hablar-interiorizar”, la frontera ética no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo) y el “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación, del otro entonces, en cuanto al “Bien” de todas las

morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo. Para todo esto que sucede al borde de los orificios (de la oralidad, pero también de la oreja, del ojo –y de todos los “sentidos” en general) la metonimia del “bien comer” será siempre la regla (p. 166).

La diversificación y las multiplicaciones de los límites supone que la frontera ética pasa por modos infinitamente diferentes de ingerir, introyectar y apropiarnos de los/as otros/as y lo otro. La cuestión ética, según plantea Derrida, no es si hay que comer o qué hay que comer (porque siempre sacrificamos real o simbólicamente), sino cómo hay que comer bien, es decir, en un sopesamiento constante de los niveles de apropiación, asimilación e imposición que supone la afirmación de ser viviente. La pregunta ético-política se transforma, entonces, en un modo de regular la lógica sacrificial (simbólica, real).

Hay que comer, pero hay que comer bien. En este sentido, si bien en tanto vivientes siempre vamos a tener que matar para conservar nuestra vida, hay que tener en cuenta que el especismo

señala situaciones históricas específicas de relaciones de poder y explotación sistemáticas de los animales que, en tanto históricas, son modificables. Al respecto, Derrida ha mostrado la especificidad moderna de la violencia contra los animales (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 75), permitiendo introducir un enfoque histórico y genealógico de su sometimiento. La modernidad supuso el despliegue de la tecnociencia sobre la vida con una escala de sometimiento sin precedentes, a la vez que desarrolló un discurso legitimador que permitió colocar los cuerpos de los animales a disposición de la explotación, maltrato y exterminio más cruento. La violencia industrial, mecánica, química, hormonal y genética supone modos de gestión y sometimiento del cuerpo y la carne de los animales, que incrementan el control sobre su vida y muerte y los reducen a vivir a la duración más breve bajo diversas manipulaciones sistemáticas. De ahí que Nicole Shukin habló de “capital animal” para dar cuenta de la producción, administración y circulación de la vida de los animales en la sociedad capitalista (Shukin, 2009).

Teniendo en cuenta lo anterior, reiteramos, si bien “hay que comer”, ello no vuelve legítimo el proceso de explotación, subordinación y sujeción al que son sometidos “los animales” en

nuestra coexistencia política y economía actual. Frente a ello, las prácticas veganas se han delineado como modos más respetuosos y donantes de relacionarnos con los otros animales, a diferencia de lo que suponen otros modos del comer (consumo de carne, huevos, etc.). El veganismo emerge como una postura estético-ético-política que intenta crear modos posibles de ser-con los animales, alternativos a su subordinación, sujeción y explotación. Como una práctica que busca aprender a comer con otros y a otros del modo menos perjudicial posible. Porque si no negociamos o no asumimos “*el riesgo de una decisión en la resistencia de lo irresoluble*” (Derrida y Roudinesco, 2009, p. 78), no podemos encarar ningún tipo de apuesta ético-política que luche contra la injusticia.

La metonimia del “bien comer” no es un precepto que busque fundar una ética universal y abstracta. Al contrario, comer-bien es una propuesta ética que apunta a buscar una medida preferible en cada contexto. En cada momento, en cada coyuntura, es preciso dar una respuesta particular, inventar la mejor solución posible. Según Paco Vidarte (2007): “la fundación o proclamación de una Ética siempre es una operación de poder, de opresión, de control social. Salvo quizás en el caso de que dicha Ética obedezca a

los intereses de una minoría oprimida (no oligárquica), en cuyo caso, su propuesta ética será una ética de emancipación, una ética revolucionaria, una ética libertaria, una ética de lucha contra una situación de marginación” (p. 25). Una ética revolucionaria es, como afirma Vidarte, una ética minoritaria, insólita, extraña, que busca desbaratar situaciones artificiales de injusticia y subordinación e intenta construir órdenes posibles sabiendo que dichas construcciones se asientan sobre el abismo, habida cuenta de que no es posible ni deseable alcanzar “fundamentos últimos”. Una ética que lucha contra la explotación necesita de discursos éticos o políticos minoritarios para poder enfrentar los conflictos reales y concretos de la explotación animal.

La puesta en evidencia de la inestabilidad de los límites éticos, jurídicos y políticos en que se ha pensado, desde el especismo antropocéntrico, la comunidad humana, no puede llevar al establecimiento de nuevos límites esenciales para encarar la lucha contra la subordinación animal. Más bien hay que emprender una reinterpretación de los fundamentos del derecho, la política y la ética tal como han sido calculados y delimitados, sin caer en el riesgo de fundamentar una nueva ontología dualista y jerárquica. No podemos dejar de perder

de vista lo que excluye la afirmación de cualquier identidad que se presente sin contaminación.

La búsqueda de otros modos de pensar nuestras relaciones con los vivientes animales no puede obliterar el carácter arbitrario de toda construcción de lo común, que jamás podrá asentarse sobre un fondo sustancial. Es desde el fondo abismal de toda configuración del ser-en-común y desde la aceptación del carácter provisorio inherente al mismo, que es posible pensar nuevas configuraciones hospitalarias con los animales. Se trata de pensar una idea de comunidad que se aleje de la lógica identitaria de la “participación en común” a partir de algún tipo de propiedad, identidad o pertenencia que acomune, porque toda propiedad supone exclusiones. Los discursos que fundan la acción ética hacia el otro en términos de la semejanza y el reconocimiento, suponen una idea de comunidad (excluyente) en términos de lo mismo y lo familiar. Por el contrario, es preciso apostar por una (im)posible comunidad hospitalaria construida sobre una heterogeneidad radical.

Ello no supone una renuncia a la invención de órdenes posibles, sino que coloca de relieve el carácter derivado, ficcional y provisorio de cualquier

configuración imaginada que apele a algún tipo de aproximación desde la igualdad y la identidad. Afirmar el carácter ficticio de la construcción de cualquier identidad abre la comunidad a cualquier otro. Como señala Derrida, para que la hospitalidad tenga espacio y efectividad ha de ser condicionada (Derrida, 2004), pero ello supone un acto de selección y exclusión, que por su contingencia e historicidad, permanecerá abierto hacia el porvenir y a todo otro, quienquiera que sea.

Finalmente queremos recalcar que, como corolario de nuestra argumentación, el concepto de especismo deberá dejar de atender a la moral abstracta para pasar a denominar un orden bio-físico-social de escala global (aunque heterogéneo en sí mismo), fundamentado en la dicotomía humano/animal y encargado de reproducir la constante superioridad del primer polo sobre el segundo. Lo anterior involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, entre otros elementos.

No somos veganos/as, practicamos los veganismos

Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado (Nietzsche, 1994, p. 36).

¡Yo os digo! es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: tenéis todavía caos dentro de vosotros (Nietzsche, 1994, p. 39).

Si las multiplicidades y las diferencias han sido invisibilizadas en el establecimiento de una totalizante verdad absoluta, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros/as y a los/as otros/as, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. De allí que, para pensar el desplazamiento del especismo antropocéntrico, haya que desmontar el lugar fundacional y normalizador que posee la razón en la tradición occidental. Es necesario rescatar la pluralidad, frente a la hegemonía de la Razón y la concepción ilustrada y colonial del pensamiento. Plantear su finitud, contingencia y temporalidad, frente a un conocimiento que se piensa como

objetivo e inmunizado del devenir. Hay que dar lugar a las diversidades y alteridades que han sido marginadas y encubiertas en nombre de un fundamento último.

Nietzsche, Derrida, Deleuze, Anzaldúa, Fanon, Mohanty, Butler, Escobar, entre muchos/as otros/as, se han dedicado a criticar cierto modo sustancialista de comprender el sujeto para proponer una manera histórica y deviniente de pensar su constitución, emprendiendo un desmontaje de las definiciones tradicionales de lo humano y lo animal. Siguiendo con sus herencias, es posible deconstruir la lógica jerárquica, identitaria y oposicional, privilegiando así la pluralidad y la multiplicidad, para abordar otros modos de pensarnos a nos-otros/as y nuestros modos de vincularnos con lo viviente. El punto no es plantear el lugar de la animalidad como el lugar privilegiado frente a la racionalidad, o colocar en lugar de lo racional a lo animal, porque eso sería hacer simplemente una inversión de la historia del pensar occidental. No es posible dejar intactas las estructuras jerárquicas planteándolas desde otro rostro (animal-vegetal; reacción-respuesta), porque toda dualidad se convierte en jerarquía política. Se trata, por lo menos, de habitar el “entre”

incierto de los binarismos, afirmar la tensión y el devenir sin privilegiar uno de ellos frente al otro.

Es posible recuperar la crítica a la metafísica de la sustancia y de la subjetividad, así como el perspectivismo de la filosofía nietzscheana, y reinterpretarlos a la luz de la cuestión de la animalidad. El descentramiento de la subjetividad, de su pretensión apropiadora, es pensado en *Así habló Zaratustra* bajo la figura del *übermensch*, abriendo un lugar para lo que el humanismo antropocéntrico ha sometido: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado” (Nietzsche, 1994, p. 36). La figura de “irse al ocaso” abandona toda presencia de la subjetividad apropiadora, la búsqueda de todo sentido asegurado e implosiona la idea de identidad para pensar la multiplicidad que somos. Si el sujeto moderno es la figura del propietario-poseedor, lo propio del *übermensch* es el no-dominio, es decir, enfrentarse a lo que acontece sin intentos de apropiación. El sujeto aparece como el entre provisorio que se sostiene en la trama del devenir, desbaratando toda dicotomía asegurada. Nos constituimos en la tensión y el devenir, transitando umbrales.

El pensamiento animal supone el quiebre de la concepción del sujeto autotransparente, racional y consciente de sí. Señala Nietzsche: “No se puede preguntar ¿quién interpreta? Sino que el interpretar mismo tiene existencia como forma de la voluntad de poder (pero no como un ser, sino como un proceso, como un devenir)” (citado por Sánchez Meca, 1989, p. 133), cuestionando, de este modo, la idea de sujeto agente productor de la modernidad. Si la ipseidad se funda sobre la conciencia y sobre el dominio de todo lo demás, la corporalidad está vinculada a aquello que se llama “ello”, el inconsciente, o lo que Nietzsche también llama “voluntad de poder”.

La voluntad de poder aparece como un reservorio de fuerzas que va desde lo inorgánico hasta lo orgánico, donde las diferencias ya no pueden pensarse como cualitativas, sino que en cada pasaje hay contaminación. La idea del ser vivo nietzscheano supone una ontología ficcional donde todo lo viviente es una pluralidad de fuerzas en constante tensión, en donde cualquier término que defina esas fuerzas puede estar de un lado o del otro y ese lugar depende de la organización de las fuerzas del momento. Como señala Derrida (2010): “No hay ser vivo finito –ahumano o humano– que no esté estructurado por ese diferencial de

fuerzas entre las cuales una tensión, sino una contradicción, no puede no localizar – o localizarse en– instancias diferentes, algunas de las cuales resisten a las otras, oprimen o reprimen a las otras” (p. 220).

Como observamos, queda desplazado entonces el lugar dominante del sujeto: la idea de voluntad de poder supone que las fuerzas son las que lo producen. Es decir, no hay una entidad que genera fuerzas, no hay un centro del cual emergen. Hay fuerzas y esas fuerzas se “aglutinan” en aquello que llamamos sujeto.⁸ El “hombre” deja de aparecer como el lugar de determinación de la existencia, y se muestra como un resultado. Ubicarse en el lugar de producto deconstruye la actitud tradicional del “hombre” como dominador del mundo. Si el sujeto moderno es aquel que se pensó como dominador de la tierra, Nietzsche se abre a otra forma de pensar, hablar y vincularnos con lo que acontece, a otras posibilidades de ser-en-el-mundo-con-lo-viviente. Por tanto, frente a las concepciones que siguen basándose en la

⁸ Para la interpretación de la idea de voluntad de poder en términos de un constante movimiento de aglutinación (estructuración) y dispersión (desestructuración) véase: Cragnolini, Mónica, “Filosofía nietzscheana de la tensión. La resistencia del pensar” en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. 5 (2000), Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, pp. 225-240.

distinción entre respuesta y reacción, conciencia y no-conciencia, sintiencia y no-sintiencia, etc., para establecer un planteo ético, en Nietzsche encontramos una ontología ficcional que afirma la multiplicidad, la diferencia de fuerzas en un ser viviente, cualquiera que este sea.

Asimismo, si el discurso moderno se ha caracterizado por aprisionar la vida en el cálculo monótonoteísta que menosprecia el devenir, la mutabilidad y la caducidad propia de la multiplicidad de lo viviente, el perspectivismo nietzscheano apuesta por *“un placer y una fuerza de autodeterminación, una libertad de la voluntad, en la que un espíritu dice adiós a toda creencia, a todo deseo por la certeza, ejercitado, como está, para poder sostenerse sobre cuerdas flojas y débiles posibilidades, y a bailar incluso al borde de los abismos”* (Nietzsche, 1985, p. 211). El perspectivismo a lo que apunta es a no generar una realidad última desde la cual ordenar todo lo que es, sino precisamente a asumir las distintas perspectivas que supone el mismo devenir de la vida, para dar lugar a un pensamiento de mayor complejidad que mine las soluciones axiomáticas y simples que dan tranquilidad y aseguramiento. Desde este enfoque, nuestras concepciones y racionalidades, sólo pueden pensarse en términos de

perspectivas temporales y situadas, y por ello, como susceptibles de revisión y modificación. Tal vez así sea posible la creación de perspectivas y ficciones útiles que, en lugar de silenciar e invisibilizar la diversidad y la contingencia, afirmen la pluralidad y las diferencias de la multiplicidad de lo viviente.

A partir de dicha perspectiva se muestra la necesidad de problematizar los discursos y categorías totalizantes y totalitarias que han caracterizado a buena parte del movimiento abolicionista de liberación animal. El veganismo ha tomado a priori una categorización definitoria de una identidad, concibiéndose propietario de algo así como una mismidad (veganismidad). Pero si la objetividad se cuestiona, la idea de identidad se desvela como un mero producto, un error útil que sirve para la vida. Desde un enfoque perspectivista, podemos pensar a las prácticas veganas como estrategias ético-políticas que buscan desnaturalizar y hacer temblar el régimen sacrificial y el orden carnofalogocéntrico dominante. Sólo en estas coordenadas, y lejos de afirmar un planteo dual y normativo, podemos afirmar la diferencia animal en el escenario de lo múltiple a partir de la creación de modos de existencia que

resistan a la subordinación, explotación y sujeción animal.

Resulta vital transitar del Vegano, entendido como sujeto moral que tras una reflexión consciente decide qué “productos” y acciones aceptar/rechazar e intenta exportar su nueva “cultura” al resto del mundo, hacia el “veganismo” como práctica situada, polivalente y multifacética. No planteamos, pues, ni siquiera un modelo que se actualiza según el contexto, deseamos conjurar desde ya tal interpretación; lo que tenemos es, antes bien, diferentes prácticas que, desde los márgenes, se des/conectan y erigen como alternativas a las formas de vida dominantes, carnofalogocéntricas y especistas. A esas prácticas, posturas, sentires y haceres las llamamos “veganismos”. Si el “sujeto” es tan solo un nudo de fuerzas, un amasijo bio-físico-social contradictorio, multiestratificado, sin límites diáfanos y estáticos, se vislumbran peligros indiscutibles cuando osamos definir, fijar, lo que es un Vegano, cuando intentamos generar alrededor de él toda una “cultura” para asegurarlo, a saber, un conjunto extenso de himnos, hitos, mitos, ritos, grandes activistas e interminables listas de productos que puede o no consumir. Los peligros van desde la fácil identificación, funcionalización, captura y

mercantilización de la identidad y la cultura producidas, como ya se ha visto con el establecimiento de incipientes segmentos de mercado para veganos/as y su consecuente acomodación al interior del capitalismo global (el cual se encuentra indudablemente articulado con el especismo y lo impulsa), hasta el inmediato sojuzgamiento autoritario de activistas que no se adapten a las caracterizaciones hegemónicas o, incluso, de formas de vida con trayectorias diferentes (aunque no puras) a las de “Occidente”.

Por otra parte, vale aclarar, si bien no hay una línea esencial y definitiva que nos permita establecer de modo taxativo quiénes deben tener consideración ética y quiénes no, y quiénes son veganos/as y quiénes no, como suele pretenderlo el animalismo radical dominante, ello no supone abandonar el veganismo como un intento de luchar contra la subordinación, explotación y sujeción animal. No hace falta dicha línea para practicarlo. Las prácticas veganas son actos concretos y condicionados, que en este mundo que nos toca vivir se hacen cargo de la opresión de esos seres extraños y singulares que son los animales.

Dice Derrida (2004):

*Hay lo imposible, y lo imposible sigue
siendo imposible en razón de la*

aporía del demos, éste es a la vez, de una parte, la singularidad incalculable de cualquiera (...) más allá de toda ciudadanía y de todo «Estado», incluso de todo «pueblo», y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente «humano»; y, de otra parte, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc.

Si nos tentaran a definir a los veganismos (siempre plurales), diríamos que, simplemente, constituyen prácticas de re-existencia heterogéneas, imposibles de describir y caracterizar de antemano, que con su fuerza misma proyectan alternativas radicales al especismo. Concebimos, pues, políticas subversivas multisituadas que tratan de impulsar variadas prácticas virulentas de des-identificación y resingularización, en todo lugar, aunque con previo y profundo conocimiento del contexto y sus (im)posibilidades; sin fórmulas, sin comités centrales ni nuevas grandes tradiciones a respetar. Ampliar y abrir nuestras condiciones éticas y políticas de legitimidad, como lo buscan las prácticas veganas, supone ubicarse en las invisibilidades y opresiones de la actualidad. Una práctica cuestionadora

tiene que abrirse al horizonte de lo inimaginable y lo impensable por la propia circunstancia histórica, no al aseguramiento en esencias inmutables. Sólo de ese modo dicha crítica será afirmadora de lo que vendrá, atenta a lo que todo acto de “hospitalidad” puede también excluir.

IVÁN DARÍO ÁVILA GALTÁN

Estudió ciencia política en la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de sus principales campos e intereses de investigación se encuentran los estudios culturales, la biopolítica, los estudios sociales de la ciencia, la teoría queer y la teoría política contemporánea. Actualmente, como becario de la Universidad de los Andes, lleva a cabo un proyecto cuyo propósito central consiste en analizar críticamente las producciones discursivas de los animales durante la consolidación y el desarrollo de la zootecnia en Colombia. Es autor del libro “De la Isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humana/animal como problema

ANAHÍ GABRIELA GONZÁLEZ

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (Diploma de Honor). Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (2012) y Becaria del CICITCA, Categoría Alumnos Avanzados (2011). Miembro del Instituto de estudios críticos animales (ICAS). Desde el 2009 se desempeña como Ayudante de Segunda categoría y Adscripta alumna en proyectos de investigación del Instituto de Filosofía de la FFHA de la Universidad Nacional de San Juan. Ha participado como expositora en Jornadas, Cursos de Extensión y Congresos de nivel Nacional e Internacional sobre temáticas relativas a la cuestión de la animalidad en el pensamiento de

Bibliografía

- Bond, Walter, "Yo soy el "Lobo Solitario" del Frente de Liberación Animal", recuperado el 1 de mayo de 2013 de: <http://lacizallaacrata.nuevaradio.org/?p=317>
- Braidotti, Rosi, *Transposiciones Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Butler, Judith, *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós, 2007.
- Cragolini, Mónica, "Filosofía nietzscheana de la tensión. La resistencia del pensar" en *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, Vol. 5 (2000), Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, pp. 225-240.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Derrida Jacques, Roudinesco Élisabeth, "Violencias contra los animales" en: *Y mañana, qué...* trad. V. Goldstein, F.C.E., Buenos Aires, 2009.
- Derrida, Jacques, "Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos" en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004.
- Derrida, Jacques, "Hay que comer, o el cálculo del sujeto" (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005, p. 166.
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y y C. Rodríguez Marciel, Trotta, Madrid, 2008.
- Derrida, Jacques, *Seminario La bestia y el soberano, Vol I*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, anantial, Buenos Aires, 2010.
- Escobar, Arturo. "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano". En: *Tabula Rasa* (1), pp. 51-86. Bogotá: Enero – Diciembre, 2003.
- Marder, Michael, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, 2013.
- Nietzsche, Friedrich; Vaihinger, Hans, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, España, Tecno, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial. La gaya scienza*, Caracas, Monte Ávila., 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1994.

- Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1997.
- Sánchez Meca Diego, *En torno al superhombre*, Ed. Anthropos, Madrid, 1989.
- Shukin, Nicole, *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*, Minneapolis-London, University of Minnesota, 2009.
- Vidarte, Paco. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Madrid: Egales, 2007.

NUEVAS ARENAS DE DISPUTA POR EL SENTIDO: DISCURSOS ANTAGÓNICOS EN RELACIÓN AL HABITUS ALIMENTARIO

Alexandra X. C. Navarro¹

En Argentina, los discursos antiespecistas ponen en jaque toda una construcción cultural basada en el consumo de carne vacuna. Este artículo pretende analizar desde un abordaje en clave de Comunicación/ Cultura, algunas entrevistas que, en su singularidad, recuperan parte de la universalidad más patente de la argumentación desde el sentido común que sostiene todo un andamiaje de sentidos resistente al veganismo, a partir de un habitus aprendido y no cuestionado en relación con la comida. A partir de la reflexión y deconstrucción del contenido de estas entrevistas, se analizan los relatos que giran alrededor de la carne vacuna y su construcción como carne/alimento.

Palabras clave: animal – resistencia – hegemonía – especismo/antiespecismo – habitus -alimentación

¹ Prof. Dra. en Comunicación. Universidad Nacional de La Plata. CESAL – CONICET (Centro de Estudios Sociales de América Latina). aleximca@gmail.com

Na Argentina, os discursos antiespecistas colocaram em xeque toda uma construção cultural baseada no consumo da carne de vacas. Este artigo pretende analisar, sob a chave da Comunicação/ Cultura, algumas entrevistas que, em sua singularidade, recuperam parte da universalidade mais patente da argumentação desde o senso comum que sustenta um armazón de sentidos resistentes ao veganismo, a partir de um hábitus aprendido e não questionado em relação à comida. Com base na reflexão e desconstrução do conteúdo dessas entrevistas, analisam-se as histórias que giram em torno da carne bovina e sua construção como carne-alimento.

Palavras-chave: animal, resistência, hegemonia, especismo/antiespecismo, hábitus, alimentação.

Antispeciesist discourses jeopardize a whole cultural construction based on the consumption of beef in Argentina. This article intends to analyze some interviews from a communication/culture point of view. These interviews, in their distinctiveness, recoup part of the most patent universality of the argument using common sense that sustains a whole framework of logics resistant to veganism are based off a learned habit and not questioned in relation to the food. Starting from the reflection and deconstruction of the content of these interviews, the discourses related to beef and its construction as meat/meal are analyzed.

Key words: Animal, resistance, hegemony, speciesism, antispeciesism, habit, food

Introducción

El trabajo que sigue a continuación fue un primer borrador, un acercamiento a lo que sería más adelante mi trabajo de Tesis Doctoral. Se trata de un abordaje comunicacional a la cuestión de los sentidos que atraviesan “el comer carne”, con cierta pretensión crítica y analítica.

La primera cuestión que movilizó el desarrollo de mi investigación fue el reconocimiento de que las discusiones en torno al especismo antropocéntrico y sus consecuencias en la vida animal no humana tienen lugar especialmente entre grupos de personas formadas académicamente, que manejan el tópico, y pueden debatir y argumentar (ante todo) desde el campo de la Filosofía. Sin embargo, desde la óptica de una posible transformación de la relación entre seres humanos y animales no humanos, (donde ésta sea más respetuosa de esa vida “otra”, de esa alteridad tan diferente a la humana), aparece la pregunta: ¿es sólo desde este campo que se pueden explorar respuestas sobre esta cuestión? ¿No están perdiéndose múltiples voces que quedan excluidas, al no tener una necesaria transversalidad en los debates?

Entre estas múltiples voces, considero que se encuentran aquellas que pertenecen al mundo del sentido común de las personas: aquél que está atravesado por sus costumbres, creencias, identidades, representaciones e imaginarios. Un sentido común que *no necesariamente está atravesado por el saber académico*, pero que influye y de manera sustancial en las relaciones que se construyen con los animales no humanos, y que se constituye como un saber que está siendo excluido en las discusiones.

Releyendo este artículo mi primer impulso fue descartarlo, dado que mi trabajo doctoral ha complejizado profundamente el debate que se pretende instalar aquí. De hecho, hay modos de nominar con las que, luego de mi investigación, ni siquiera acuerdo: por ejemplo, la contraposición “vegano-omnívoro”, ya que leer a Melanie Joy ha hecho comprender que esta dicotomía es errónea, a partir de su propuesta sobre el *carnismo*. Hay análisis que también encuentro algo superficiales. De hecho no pude evitar suprimir algunos párrafos y editar otros. Sin embargo, he decidido conservar la estructura original debido a que este trabajo nace de cuatro primeras entrevistas, y mi crítica evaluación nace luego de una investigación que requirió la

realización y análisis de más de cuatrocientas, y de analizar las publicaciones de los principales medios de comunicación en Argentina a lo largo de diez años. Por ende, creo que es muy dura la evaluación a la que lo estoy sometiendo. Por eso he optado, por ejemplo, por encomillar “omnívoro”, y no suprimirlo o editar absolutamente todo el artículo.

Dadas estas cuestiones, he decidido conservarlo y republicarlo a modo de recordatorio de cuáles son los hilos, los primeros indicios que pueden llevar a desarrollar y concretar una investigación. Tramas subyacentes que logran ser vislumbradas en algunas entrevistas puntuales, y que permiten formular las primeras preguntas que luego abrirán caminos, construirán puentes, comprenderán y situarán sentidos, y permitirán planificar estrategias de transformación.

Vuelvo entonces a republicarlo con esta introducción, haciendo la salvedad de que es un texto muy sencillo, sin pretensión de traer a colación grandes discusiones filosóficas, pero sí de desnudar procesos comunicacionales que suelen velarse en las conversaciones, y que contienen sentidos mucho más complejos de los que pueden asirse a simple vista, y

que hablan de construcciones cristalizadas de significaciones que reproducen sentidos y experiencias vinculados a los animales no humanos, ubicándolos siempre en un lugar de inferioridad en relación a nuestra especie.

El presente artículo es un primer trabajo analítico y reflexivo realizado a partir de un ejercicio metodológico propuesto en el marco del Doctorado en Comunicación. La propuesta de mi investigación consiste en trabajar sobre el discurso especista hegemónico y su antagonismo con el antiespecismo en Argentina durante el período 2000-2012, apoyado en categorías como representaciones, imaginario e identidad cultural. En Argentina los discursos veganos datan de hace algo más de diez años, pero obtienen gran visibilidad a partir de 2009 con el auge de las redes sociales. Aunque en varios aspectos de la vida cotidiana su propuesta es bien recibida, el cambio de conducta alimentario es una de las aristas que se vive con mayor resistencia, debido al atravesamiento cultural de esta práctica, signada por la identidad y las representaciones que rodean a cada animal no humano en Argentina.

Se pretende en este trabajo poder analizar y deconstruir analíticamente en clave de comunicación/cultura algunos discursos expuestos por veganos y “omnívoros” en el marco de cuatro entrevistas vinculadas a la defensa animal². Interesa especialmente que todos ellos recuperan elementos del sentido común para plantear sus posiciones, manifestando así que los cuestionamientos teóricos al “omnivorismo” son los más complejos de interiorizar por el común de las personas. Son justamente las argumentaciones del sentido común las que suelen sostener el *habitus*³ (Bourdieu (2010, p. 86) en las comunidades. Aunque las entrevistas brindaron material suficiente como para analizar distintos nudos críticos, la alimentación fue el eje transversal que atravesó a todas y que posibilitó diversas

reflexiones en esa relación que distintos grupos mantienen con la comida y las decisiones que subyacen a su elección. Por esta razón, se analizará el discurso construido y las prácticas que sostiene y resiste, específicamente, en relación con la *carne vacuna*⁴, debido a que culturalmente es la que más se consume en Argentina, y sobre la que existen construcciones sociales de sentido muy fuertes, que edifican un discurso identitario en relación a la pertenencia territorial (“la carne argentina”, “el país del asado”, “el asado tiene que ver con lo gauchesco”, etc). En nuestro país, toda una concepción cultural, un sistema económico y una producción social de sentidos, todo un *habitus*, defiende la carne vacuna (y sus derivados) como alimento saludable, anclando en dos ejes: primero el de la nutrición, donde no sólo se aprueba su consumo, sino que se sostiene además que es vital por los nutrientes y proteínas que contiene. La segunda es la que sostiene que es imposible repensar este consumo por ser el pilar del sistema económico que sustenta al país.

Cuando se habla de animales no humanos, sintientes, y de “carne” los

² Las entrevistas fueron realizadas a una persona vegetariana, a una vegana y a dos ex vegetarianas ahora “omnívoras”. Los nombres fueron cambiados para proteger su identidad.

³ “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos”

⁴ Aunque en alguna ocasión se mencione el pollo, por ejemplo, en el análisis se hará más hincapié en la carne vacuna.

términos aparecen desconectados en el discurso “omnívoro” general. Muchas personas se consideran proteccionistas “de animales” siendo “omnívoras”, aislando absolutamente el animal no humano “vaca” del resto de los animales a proteger. Así, mientras se horrorizan de que en China consumen perros, cargan de una connotación positiva el consumo de carne de vaca, sin poder comprender que se está poniendo en juego únicamente una percepción cultural de la carne *que puede o no comerse*, pero que no se está discutiendo la trama de fondo que es *la producción de sentidos que construye como admisible que los animales no humanos sean percibidos como comida*. En algún momento específico de la historia, al menos en *nuestro país*⁵ se logró desplazar el significado de “vaca” a “carne/alimento”. En relación con esto, Bourdieu (2010, p. 88) señala:

“Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las

experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo”

Historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal, el habitus es la presencia actuante de todo el pasado del cual es producto (Bourdieu, 2010, p. 92). Siguiendo esta lógica, en Argentina se sostiene una visión hegemónica donde las vacas, “el ganado vacuno”, han sido convertidas en un significante homogéneo que invisibiliza la individualidad de los *seres sintientes que sufren* dentro de ese grupo. Así, una ex vegetariana que pudo concebir alguna vez que la carne en su plato había sido un ser vivo, elige no verlo más. Rosario⁶, en su entrevista, plantea:

“...Y después pasar a comprar la bola de lomo para hacer las milanesas, tuve un flash cuando empecé a prepararlas. Pero ¿sabés que hacés? Seguí para adelante. No te queda otra, ponés mente fría y seguí para adelante. (...) pero después

⁵ Se subraya “nuestro país” porque las cantidades de carne vacuna que se consumen en Argentina son incomparables con las de otros países latinoamericanos, así como también Europa y Asia.

⁶ Entrevista a “Rosario”, ciudad de La Plata, Buenos Aires, 20 de junio de 2011.

te acostumbrás. Porque hay una diferencia entre tocarlo como carne y tocarlo con la conciencia de que es un animal”

La distancia radica en que cuando logró tocarlo otra vez como “omnívora”, dándole el sentido de *carne*, otra vez se puso a funcionar el habitus, es decir, pudo desplazar semánticamente, con el mecanismo aprendido desde niña, el significado “vaca” a “carne”, y el de “ser sintiente” a “alimento”. Otras carnes, como la de conejo, la de llama, la de cordero, incluso la de cerdo -que se consumen pero no son tan habituales-, son ingeridas pero las personas piensan en algún momento en el animal no humano que fue. Saben, por ejemplo (y hasta un dicho popular lo sustenta) que un cerdo grita mucho al ser asesinado en el matadero, y que sus gritos no son sólo de dolor sino también de miedo. A los conejos, por hacer las veces también de mascotas, muchas personas no los consumen. Las llamas no son una carne habitual de consumo pero en el norte de nuestro país se la utiliza habitualmente para su consumo, y produce cierto estupor a quien no está familiarizado con ello. Es decir, se consumen con algún nivel de conciencia de lo que fueron antes de estar en el plato. En cambio la vaca no

es cualquier carne. Es esa carne que un trabajo representacional, un habitus, ha logrado que no pueda anclarse en un ser que sufre, y que puede ser consumida sin culpas, dudas o preguntas de ningún tipo.

Esto no es casual. Toda una producción social de sentidos apoya este trabajo de representación simbólica, que nos acompaña desde que nacemos y es repetido hasta el cansancio a lo largo de nuestras vidas por quienes nos rodean y por los medios masivos de comunicación que construyen lo bueno y lo malo, lo deseable y lo no deseable, lo pensable y lo no pensable en torno a la alimentación. Las entrevistas realizadas a Rosario y Julia⁷ dejaron traslucir dos cuestiones en relación con su decisión de ser vegetarianas: primero, que no estaban cómodas con su elección. Rosario en distintos momentos de la entrevista relata cómo las reuniones se habían convertido en un padecimiento al olvidarse todos que ella no consumía carne, y al ella desear en el fondo consumirla y estar pensando todo el tiempo que no debía hacerlo. Julia, a su vez, cuenta una versión similar: “Yo sufría mucho siendo vegetariana, ya sea en ámbitos sociales, donde siempre quedaba

⁷ Entrevista realizada a Julia, viernes 10 de junio de 2011, Ingeniero Mauschwitz, Buenos Aires. Entrevista realizada por vía electrónica.

expuesta al no comer como todos”. En cambio, ni Carolina⁸ ni Verónica⁹ mencionan la sensación de quedar expuestas: su voluntad de ser vegetariana y vegana respectivamente forma parte de lo ellas son; al contrario de Rosario y Julia, quienes lo sufren porque siguen atravesadas por la estructura omnívora que las ha moldeado.

Aunque ambas hacen mención a que con la anterior alimentación se sentían más livianas y mejor con su conciencia, el embarazo se convierte en un contexto donde las anteriores certezas dejan lugar a todas las inquietudes e inseguridades que afloran por el *habitus*. La pregunta principal se relaciona con la decisión de apoyar el consumo de carne desde niños y que “después”, de grandes, elijan hacer “la opción”, criándolos de esta manera dentro de lo conocido y “seguro” para el discurso hegemónico imperante; o si apostar a las ideas que venían sosteniendo. Esto sin embargo, sucede porque las elecciones vegetarianas o veganas son construidas socialmente como un renunciamiento, y no como otra iniciativa posible, más respetuosa de los

demás seres y también del planeta. En la entrevista a Rosario, ella pregunta “¿Qué hago? ¿Lo hago vegetariano a él?”, refiriéndose a su hijo. Es decir, lo significa como la opción desviante, equivocada, dudosa, aún ella habiendo sido vegetariana. Todos los mecanismos simbólicos operaron calibradamente, y ella, al tener un hijo, no logra visualizar que de la misma forma podría preguntarse “¿Qué hago, lo hago omnívoro a él?”. Siendo que de cualquier manera hay que tomar una decisión por el niño porque él solo no podrá tomarla, y que lo que se elija marcará su vida y sus gustos para siempre, podría elegirse **responsablemente**¹⁰ hacerlo vegetariano o vegano, con los cuidados necesarios para su crecimiento. En caso de tener temor de no poder alimentarlo adecuadamente por

¹⁰ Inserto esta nota luego de tres años de publicado este artículo. Y es para hacer referencia que el “responsablemente” no es sólo una palabra, sino que realmente, iniciar a los niños en una dieta vegana requiere de compromiso, conocimiento, y orientación de un profesional de la salud que esté capacitado para ello. Justo en estos días (abril de 2016) fueron reconocidos varios casos de bebés y niños pequeños de padres veganos que sufren de anemia megaloblástica por carencia de vitamina B12. Esto pone en riesgo su vida y permite vislumbrar que hay quienes deciden que sus hijos sean veganos sin ningún conocimiento, poniendo en riesgo su salud y su vida. Las consecuencias nefastas de la carencia de vitamina B12 en el organismo son reales, están documentadas, y es necesario prevenirlas.

⁸ Entrevista a “Carolina”, Capital Federal, Buenos Aires, 26 de junio de 2011.

⁹ Entrevista a “Verónica”, Capital Federal, Buenos Aires, 28 de junio de 2011.

desconocimiento, se podría realizar un seguimiento de su dieta con un especialista no cerrado en la dieta omnívora. De adultos, podrán elegir incluir esos alimentos, así como podrán elegir fumar, beber alcohol, etc. En realidad, detrás de la pregunta de Rosario (“¿Lo hago vegetariano a él?”) se visualiza el sentido común que está encubriendo que *el comer carne es, entre otras, una opción posible*. Siguiendo la lógica de Bourdieu (2010, p. 87) “... las regularidades inherentes a una condición arbitraria (...) tienden a aparecer como necesarias, incluso como naturales, por el hecho de que están en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cuales son aprehendidas”. Así, “comer carne” empieza a operar como lo obvio, lo lógico, sobre lo que no hay que preguntarse; y lo raro, lo excéntrico, lo *desviado*, es la opción opuesta a la que elige el común de la sociedad.

El entorno social apoya el señalamiento del “desviado” a través de sanciones individuales y colectivas que refuerzan constantemente el *habitus* socialmente constituido (Bourdieu, 2010, p. 89), es decir, intenta remarcar su *equivocación* desde distintas prácticas cotidianas que atraviesan al sujeto todo el

tiempo: desde el uso coloquial del sustantivo “animal” como adjetivación de una persona torpe, ignorante o grosera, o el señalamiento del veganismo como una patología alimentaria ligada a la anorexia, pasando por el asado como la opción de comida en reuniones con amigos, restaurantes donde una opción libre de carne y derivados animales es prácticamente inexistente, hasta la cantidad de alimentos procesados para su venta que utilizan huevos y/o leche para su preparación. Todo el señalamiento pretende demostrar que la opción del veganismo es una opción muy difícil de mantener en la sociedad que lo rodea, para así agotar a la persona, y devolverla a la “normalidad”. Incluso las opciones veganas y vegetarianas para comprar alimentos o para salir a comer suelen ser exóticas y más caras, siendo que el proceso de cultivo y cosechado de vegetales y semillas es de por sí (si son de estación) es más económico que la cría de ganado. Así, esta opción de vida también se sostiene socialmente como destinada “a quienes puedan pagarla”, y no como una opción accesible para cualquier sector de la sociedad, incluso más aún para quienes viven en condiciones de pobreza pero tienen un espacio donde sembrar una huerta y luego cosechar vegetales, por ejemplo. Además, los médicos

nutricionistas occidentales (no así orientales), bombardean constantemente con el óvalo nutricional y con todas las vitaminas de las que está adoleciendo la dieta vegana al no consumir lácteos, o proteínas animales.

El problema de las tramas de sentido de algunos relatos (en momentos específicos de la entrevista a Carolina, por ejemplo, y en la de Rosario; no así en la de Verónica) es que la decisión de optar por el vegetarianismo toma matices de carácter metafísico, lo que hace que la discusión no pueda apoyarse en argumentos de base más sólida, para dar la sensación de estar discutiendo cuestiones que parecen altamente improbables, del orden de lo puramente subjetivo o de lo místico. Así, las discusiones mal encauzadas pueden dar la falsa impresión de que todo se reduce a una dualidad de “lo racional” vs “lo emocional”, donde lo primero sería consumir carne y lo segundo, consumir vegetales. Es decir, pensando equivocadamente lo racional como endurecerse, comer sin indagar en más cosas porque desde el discurso “omnívoro” es innecesario. Y es erróneo pensarlo como esa dualidad porque nada ha sido más reflexionado, escrito, y trabajado intelectualmente que el dolor;

dolor que en esta discusión suele ponerse del lado de lo “emocional”, del “le dan lástima los animalitos” (utilizando la frase desde su sentido más peyorativo, de “poco importante”) sin poder, o sin querer hacer la adecuada conexión entre *racionalidad*, *comprensión de la explotación animal no humana* y *militancia de resistencia desde la elección alimentaria*.

El veganismo, como filosofía y como Nuevo Movimiento Social, plantea reconocer una realidad donde otros sufren (sin importar su especie), comprender el lugar que uno ocupa en esa realidad con sus decisiones cotidianas, y decidir *no volver a ser parte de ese círculo*. Esa decisión y las consecuentes acciones para lograrlo, podrían enmarcarse en la concepción de militancia definida por José Pablo Feinmann (2007) :

“Un militante es alguien que ha encontrado una verdad que lo trasciende. (...) Simplemente no se conforma con aceptar que otros han decidido ya su vida (...) El militante, es necesario repetirlo, cree en una verdad que lo trasciende y da sentido a su vida. Esta verdad es su ideología, la ideología que comparte con sus compañeros y expresa su lucidez. La ideología que hace de él un sujeto y no un objeto de la historia. La ha amasado, a esta

ideología, durante años, la ha padecido, la ha cuestionado, la ha asumido cotidianamente. Porque cotidianamente intentan quitársela, se la oscurecen y deforman desde las pantallas de la TV o desde las radios. Aparecen allí, frente a él, en su hogar, hombres cultivados, con buenos modales, racionales hasta el asombro y vértigo, implacables, que le dicen que no, que está equivocado, que todo está bien, o que todo está mal, pero que, en todo caso, nada está como él cree. ¿Cómo lucha contra toda esa insidiosa verborragia? Hablando con sus compañeros. Buscando la verdad donde está: en el grupo. Porque cuando los militantes son esto, militantes, y están unidos por sus intereses comunes, la verdad es una tenaz corriente eléctrica que los recorre y los une aniquilando el discurso del enemigo. (...) El militante es un hombre que tiene una razón para vivir. (...)”

Esta definición, acerca del militante y su acción, permite pensar en la elección alimentaria enmarcada en el veganismo como una forma de militancia, ya que las decisiones que se toman diariamente están sólidamente basadas en una concepción integral y ética sobre la vida, y la importancia de difundirla y hacerla conocer como primer paso a un sistema

social más justo. También, porque elegir una alimentación que sale de los parámetros “normales” instaurados en una sociedad implica estar luchando contra una mirada opuesta que intenta derribar todo el tiempo las concepciones que van contra lo instaurado; algo que podríamos pensarlo en términos de estrategia “omnívora” y táctica vegana según De Certeau (2000).

Otras prácticas que atraviesan a diario la vida cotidiana son las construcciones publicitarias alrededor de la carne/alimento. Vacas felices sonríen en los carteles de las carnicerías y productos hechos de carne, y otras bailan contentas queriendo tomarse un helado. Pollos bebés asoman tiernamente de su cascarón en pollajerías, y una caricatura de un cerdito bebé con pañuelito, cuchillito y tenedor es la marca de unas patitas de cerdo rebozadas. Este discurso aparentemente contradictorio tiene toda una intencionalidad subyacente: separar la visión del sufrimiento del animal no humano en cuestión con la carne que espera ser consumida desde la bandeja cerrada al vacío; separar en la construcción del alimento al animal no humano que está invisibilizado allí. Así, una persona puede acercarse a una granja y acariciar tiernamente un ternero a la

mañana y a la noche comer un asado con sus amigos sin sufrir ningún tipo de contradicción. Toda una maquinaria de sentidos ha trabajado para que no pueda ver en su asado al ternero que acarició por la mañana. Simplemente, aunque parezca absurdo, no hace la conexión, no lo ve. Para esta maquinaria de sentidos que separa al animal no humano sufriente de la carne que espera en el plato para ser comida, Carol Adams introduce el concepto de “referente ausente” (*absent referent*): “Detrás de cada plato de carne hay una ausencia: la muerte del animal. La función del referente ausente es mantener nuestra “carne” separada de la idea de que ella o él en nuestro plato fueron una vez un individuo que quería vivir. Es mantener lejos la idea de que esa carne era un alguien y no un algo”. En “The Sexual Politics of Meat” (2010), explica con mayor detalle ese proceso:

“El nombre y el cuerpo de los animales se hacen ausentes en la medida en que son animales que existen por su carne. Si los animales están vivos no pueden ser carne. Así un cuerpo muerto reemplaza al animal vivo y los animales se vuelven referentes ausentes. Sin los animales no habría carne que comer, sin embargo, están ausentes en el acto de comer carne porque han sido transformados en comida. Los animales se hacen ausentes

a través del lenguaje que renombra los cuerpos muertos antes de que los consumidores participen comiéndoselos. El referente ausente nos permite olvidarnos del animal como una entidad independiente. La carne asada en el plato es desencarnada del cerdo o cerda que fueron una vez. El referente ausente también nos permite resistir los esfuerzos para hacer a los animales presentes, perpetuando una jerarquía de medios y fines. El referente ausente tiene como resultado y refuerza el confinamiento ideológico: la ideología del patriarcado establece los conjuntos culturales de humano/animal, crea criterios que postulan la diferencia de las especies cuya importancia es la consideración de quién es un medio y quién puede ser un fin y luego nos adoctrina en la creencia de que comer animales es necesario. Simultáneamente la estructura del referente ausente mantiene a los animales ausentes de nuestra comprensión de la ideología patriarcal y nos hace resistentes a tener a los animales presentes. Esto significa que continuamos interpretando a los animales desde la perspectiva de las necesidades e intereses humanos: les vemos como utilizables y consumibles. Mucho del discurso feminista participa de esta estructura cuando no hace a los animales visibles.”

Entonces, si esa es una de las operaciones por las cuales se invisibiliza al animal no humano en la carne: *¿qué otras cuestiones son las que están operando que, aunque muchas personas puedan “querer” a los animales u horrorizarse con los relatos del matadero, no piensan en el vegetarianismo o en el veganismo como opción posible y real de vida?* En primer lugar, puede ser la sujeción al discurso especista hegemónico que atraviesa gran parte de la sociedad en la que se han criado. Discurso que cumple la operación de cosificar a los animales no humanos y concebir su existencia de manera instrumental en relación con lo humano¹¹. Discurso fuera del que no pueden o no quieren concebirse, ya que asumirlo implica, como se planteó al principio, la militancia de resistir con acciones concretas una realidad de explotación y sufrimiento animal no humano a través de distintas acciones, una de las cuales, y muy importante, es la alimentación. En este punto sería interesante retomar dos discursos para ejemplificar la aseveración anterior: el primero es uno que, aunque no forma parte del discurso especista en general (fue toda una novedad en la entrevista de Rosario), da la pauta de una

búsqueda de justificaciones que siguen poniendo al animal no humano en el lugar instrumental que beneficie al ser humano, aún mintiendo acerca de sus necesidades, deseos y dolor:

“...Entonces él [un amigo reikista] me explicaba que los animales venían a este mundo a vestarnos o a ser nuestra comida y que ellos eran una ofrenda, entonces se sacrificaban por nosotros, y a ellos les hacía bien porque después se reencarnaban en personas. Y a mí me cerró. Entonces dije ‘es un karma de los animales’”

Construcciones de sentido como ésta siguen buscando justificaciones para explotar y utilizar a los animales desde un lugar discursivamente mucho más perverso todavía: haciendo creer que ‘a ellos les hace bien’ servirnos. Imaginarios que remiten a las miradas racistas y sexistas sobre la vida, que antaño eran utilizadas para someter a poblaciones enteras de raza negra al amo blanco, o a las mujeres al varón: “no tienen alma”, “somos superiores y por eso ellos deben servirnos”, “no sienten dolor”... “*son como animales*”.

El segundo discurso es el de Julia, no ligado a la alimentación específicamente, pero sí a la utilización de

¹¹ En el discurso del Derecho, por ejemplo, los animales son nominados literalmente como “cosas”.

animales no humanos en zooterapia. En toda la entrevista convive el discurso contradictorio del amor por los animales no humanos y los delfines en particular, pero sin separarlo de su valor en relación con los seres humanos. Así, ella menciona que *“El animal es un estímulo multisensorial y colabora principalmente desde el área emocional y psicológica, complementando con la parte física, motora e intelectual. Pensemos que los animales ayudan a que podamos exteriorizar los sentimientos, canalizando y catalizando las emociones”*. Aunque la mirada intenta ser positiva en esta aseveración y en muchas otras que menciona en su entrevista, siempre el animal no humano termina bajo una concepción contractualista, siendo, tal como lo plantea Peter Carruthers (1995) a lo largo de su obra, un *instrumento* (un buen, *hermoso* instrumento) a beneficio del bienestar de los seres humanos. Sin embargo, el animal no humano nunca es construido como un *prójimo* en el relato de Julia. Cuando se le pregunta, en relación al vegetarianismo y el veganismo: *“¿Qué pensás acerca de estas elecciones en la alimentación o en el modo de vivir?”*, ella responde: *“Creo que somos libres de elegir lo que creemos y necesitamos para nuestras vidas, siempre y cuando no dañemos nuestro ser ni al prójimo.”* Al

comerlo o consumir sus derivados está siendo dañado, por lo que no es *prójimo*. Al utilizarlo como instrumento para una terapia, como es el caso de los delfines, durante horas y horas, tampoco lo es. Incluso en la entrevista, salvo cuando se le hizo específicamente la pregunta acerca del sufrimiento que los delfines pueden padecer a causa del cautiverio, no mencionó el tema en ningún momento, todo giraba alrededor de los beneficios para los seres humanos. *Porque el prójimo en realidad, está siendo construido como necesariamente humano.*

Estos discursos remiten a la segunda posible razón acerca de lo que está operando subyacentemente para sostener el discurso “omnívoro”: defender una visión antiespecista requiere en cierta forma renunciar a la comodidad. Todo lo conocido hay que reaprenderlo: cocinar, vestirse... El mundo como lo conocemos se apoya en un sistema de esclavitud animal que hace nuestra vida más sencilla, y la ignorancia acerca de sus dispositivos de dolor y muerte permiten seguir sosteniéndolo sin problemas de conciencia. Rosario dice en un momento de su entrevista: *“...creo que en este mundo no se puede vivir sin maltrato, sin tortura y sin angustia.”* La posición es clara. Y afrontemos que está íntimamente

ligada a una mirada más integral del problema: la postura omnívora, es decir, la de la mayor parte de la sociedad, se apoya en la opresión a los más débiles, los animales no humanos, construyéndolo como algo *natural*, de la que, “tristemente”, *no se puede prescindir*. Y si alguien tiene que sufrir, que sean *ellos*. El discurso de Rosario remite a los oscuros lugares del imaginario colectivo de, por ejemplo, “pobreza hubo siempre”, por lo cual ¿para qué esforzarse en cambiar algo? Lo más lamentable del planteo es que, en realidad, *no es que no puede* prescindirse de la explotación animal, sino que, simplemente, *no se desea hacerlo*. Abrigarse y se calzarse con cuero, comer carne prácticamente a diario, comprar alimentos por lo general elaborados con derivados –lácteos, huevos-, usar marcas de productos testeados en animales, aceptar el uso de animales no humanos en espectáculos o entretenimientos suelen ser situaciones naturalizadas. De hecho, la variable “animal que sufre para mi comodidad” ni siquiera suele ser tomada como variable: se las plantean como cuestiones que al suceder sin ser vistas, y al aplicarse a seres sobre los que jamás se hicieron una pregunta, no son consideraciones que estén disponibles para ser puestas en discusión, cuando el sólo saber que sienten dolor y que desean

preservar la vida (Singer, 1999, pp. 37-60) debería ser razón suficiente para no entrar en esa clase de razonamientos. De hecho las controversias sólo surgen cuando alguien pone en debate estos temas, ya no suelen ser conversaciones habituales en la mesa de los “omnívoros”. Y cuando se dan, por lo general los argumentos son escuchados con atención, quizás con algún comentario de apoyo o comprensión hacia la postura sostenida por el comensal que se niega a incluir animales o derivados en su comida, pero todo sigue sin mayores tropiezos. Asimismo, la comodidad también surge en la posición de visualizar como muy ardua la lucha para generar un cambio, porque asumir otra conducta alimentaria (entre muchas otras, sin embargo, es este hecho el que genera mayores resistencias en Argentina) implica necesariamente una dimensión de *militancia* porque ese solo cambio traerá modificaciones al estilo de vida y no muchos tienen ganas de reaprender todo lo que conocen. Será un recorrido de conocer otras formas de cocinar, qué alimentos combinar, cómo efectuar reemplazos, de dónde obtener el hierro, proteínas y minerales que la alimentación de toda la vida se las brindaba sin mayores esfuerzos. Y además porque la militancia, para ser justamente activismo, necesita tener una dimensión

pública y política. Debe compartirse el hecho de ser vegano, compartir recetas, experiencias, temores, gustos, felicidades. El que es vegano encerrado en su casa ayuda en solitario, pero la verdadera posibilidad de generar un cambio radica en la unión de voluntades y esfuerzos.

También, quizás, podría ser temor. La última parte de la entrevista con Verónica abre esta posibilidad: temor a ser rechazado, a no encajar, a ser mirado como “el desviado” que hay que normalizar. El miedo podría llevar a negarse a conocer lo que se esconde detrás de la comodidad. La gente que consume carne se niega a desentrañar el sistema de opresión, esclavitud y crueldad de la que es parte; porque al conocerlo, consumir carne deja de ser una decisión inocente. El saber hace que la persona sea conciente de su complicidad. Y esta posición nunca es cómoda. Mientras existe ignorancia (no negligencia) muchas situaciones pueden ser toleradas, y el asado puede ser significado sinceramente como “reunión con amigos”.

Y entonces llegamos al final del análisis, aunque sin ninguna pretensión de clausura: el desconocimiento, que es uno de los posibles pilares de la defensa de la vida omnívora como está planteada en

la sociedad, sólo puede combatirse con información y educación. La *desinformación* es lo principal que atenta contra el cambio. Una transformación radical que no sólo daría una vida más digna a millones de animales no humanos, sino una vida más saludable (e incluso acceso al alimento) a millones de personas. Y sin embargo, a través de las creencias erróneas se fomenta un círculo vicioso y pernicioso: se invisibiliza al ganado vacuno como *animal no humano* y se lo construye como *carne/alimento*, se fomenta toda una gran cantidad de hábitos alrededor de los alimentos de origen animal, se señala a quien no forma parte de los consumidores como el “desviado”, y muchas veces es excluido – física o simbólicamente de las prácticas sociales típicas de Argentina, que incluyen carne (asados, reuniones, etc.).

Hay que señalar que sobra información detallada sobre lo que implica para el planeta, para los animales no humanos y para nosotros mismos seguir sosteniendo una conducta alimentaria y de vida omnívora. Sólo que no circula en medios como la televisión, radio o periódicos (salvo una que otra nota aislada); circula en Internet, en libros especializados y en círculos cerrados, lo que no facilita su llegada a la mayoría de

las personas, aunque también hay que reconocer que no muchas personas están interesadas en que esa información les llegue. Así lo explica Bourdieu (2010, p. 99):

“... el habitus tiende a ponerse a cubierto de las crisis y de los cuestionamientos críticos asegurándose un medio al que está tan adaptado como es posible (...) Y una vez más es en la propiedad más paradójica del habitus, principio no elegido de todas las ‘opciones’, donde reside la solución de la paradoja de la información necesaria para evitar la información: los esquemas de percepción y de apreciación del habitus que se hallan en el principio de todas las estrategias de evitación son en gran medida el producto de una evitación no consciente y no buscada, ya sea que ella resulte automáticamente de las condiciones de existencia (...), o bien que haya sido producida por una intención estratégica (...) pero cuya responsabilidad incumbe a unos adultos modelados ellos mismos en las mismas condiciones.”

La militancia desde la opción alimentaria, además de constituirse en un esfuerzo personal, debería incluir el ayudar a que los demás puedan visualizar como posible ese cambio. Muchas veces la necesidad del cambio puede ser

comprendida, pero es sobredimensionada en su dificultad, por lo que los veganos pasan a ocupar el lugar de “lo admirable” en vez de “lo imitable”. Otro corrimiento de sentidos contra el que hay que luchar, ya que tal como Bourdieu (2010: 88) plantea, “...las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen, a título de lo impensable, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable”.

Me permito cerrar el análisis con una reflexión acerca de un texto, un cuento leído hace muchos años de Ursula Le Guin que se llama “Los que se alejan de Omelas”. Pueden hacerse de él diversas interpretaciones, e invito a recorrerlo en una clave nueva.

Omelas es una ciudad perfecta donde todos son felices, la gente es hermosa, se lleva bien, tiene trabajo... todo parece maravilloso, pero sus habitantes comparten un secreto: saben que todo lo “hermoso” que tienen es a costa de la infelicidad de un niño retrasado mental al que tienen encerrado en una habitación y maltratan constantemente, sin dirigirle jamás una palabra amable y dándole de comer

siempre lo mismo. Que hacer algo por este ser que vive en las sombras, implicaría renunciar a todo lo bello de la ciudad, y a las relaciones como las conocen hasta el momento. Todas las personas de Omelas saben de su existencia, pero prefieren hacer como que lo ignoran. Muy pocas veces alguien decide hacerle frente a la realidad e ir a ver lo que sucede en esa habitación. Cuando lo hacen, el dolor y la impotencia los sobrecogen, pero por lo general, siempre terminan consolándose con que así son las cosas, y que liberarlo no haría que nada cambie en realidad para él porque es un retrasado, pero sí cambiaría todo para los demás... por lo que es hasta “necesario” que ese ser sufra para que los demás sean felices. Sin embargo, cada tanto, un hombre o una mujer, luego de contemplar la escena no vuelven a su casa simplemente para llorar o quejarse. No vuelven, deciden abandonar Omelas y su despiadada e insoportable felicidad... quizás las cosas no serán más fáciles para ellos, pero deciden no ser parte de ese sistema que es capaz de mantener en la más horrenda de las situaciones a un ser inocente para que otros tengan una vida más cómoda... En nuestra sociedad, y pensándolo desde una militancia antiespecista, son los veganos los que se van de Omelas. Eligieron ver la escena

completa, hacerse carne con ella, hacer caso omiso de los que insisten en que el sufrimiento de algunos es necesario para la comodidad de muchos, y renunciaron a todo lo que ese acto de injusticia para un ser sintiente les podría brindar. Y si la vida será menos cómoda o desconocida en relación a los parámetros con los que vivían, será cuestión de adaptarse. Y es que llega un momento específico en la vida de cualquier persona, cuando se conecta con lo que sucede en el ámbito de lo invisible pero que no por eso puede ser ignorado, en que debe decidir si abandonará Omelas.

ALEXANDRA X. C. NAVARRO

Doctora en Comunicación (UNLP-CONICET) con su trabajo de investigación “Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012)”. Profesora y Licenciada en Comunicación Social (UNLP). Actualmente es becaria Posdoctoral de CONICET y Profesora Adjunta Ordinaria en la Cátedra Prácticas de la Enseñanza de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS) de la UNLP. Fue Becaria de Investigación en FLACSO, donde trabajó sobre Juventudes, y luego fue Becaria de Investigación de la UNLP con incumbencia en organizaciones con fines sociales. Es representante del IECA (Instituto de Estudios Críticos Animales) en Argentina, y Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, la primera en su género editada en español y portugués, considerada una de las revistas más interesantes y productivas del medio académico. Expositora en diversos congresos de la especialidad, tanto nacionales como internacionales, ha publicado capítulos de libros y artículos en diversas revistas, y expuesto trabajos artísticos sobre su labor de investigación a lo largo de los últimos seis años. Fue Co-directora de Proyectos de Extensión y Voluntariado Universitario en la misma línea de trabajo de su Doctorado.

Bibliografía

- Adams, Carol. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory. Twentieth Anniversary Edition*. The Continuum International Publishing Group Inc. New York. 2010. Disponible en <http://biblioteca-alternativa.noblogs.org/files/2011/02/sexual-politics-ofmeat.pdf>
- Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Siglo Veintiuno Editores. Buenos Aires, 2010.
- Carruthers, Peter. *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Editorial de la Universidad de Cambridge. Gran Bretaña, 1995.
- De Certeau, Michel. *El oficio de la historia. La invención de lo cotidiano: 1 Formas de hacer*. Traducción de Alejandro Pescador. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Edición Cultura Libre. México, 2000.
- Donovan, Josephine. *Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. Columbia University Press. 2007
- Feinmann, José Pablo. “¿Qué es la militancia?” Mimeo. Año 2007. Disponible en <http://www.areaformacion.com.ar/2007/07/qu-es-un-militante-por-jos-pablo.html>
- Le Guin, Ursula. “Los que se alejan de Omelas” en *Las doce moradas del viento*. Colección Nebulae. 1986. Singer, Peter. *Liberación Animal*. Editorial Trotta. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid, 1999. Pp 37-60.

ACTIVISMO ABOLICIONISTA. LA 'OTRA MIRADA' COMO AFECCIÓN

Ana María Aboglio¹

Este artículo proyecta un foco central sobre la teoría abolicionista: si el punto de partida de un defensor de la animalidad no humana debe comenzar por la práctica del veganismo, su obrar como activista transformador requiere de una perspectiva bastante más compleja que la que surgiría de una mera divulgación intelectual, o de un hacer fragmentado o imitador de acciones ajenas al espacio-tiempo en el que actúa o pensado desde el enfrentamiento. Su decir y hacer debería interpelar a la 'otra mirada' que propongo como estrategia movilizadora tendiente a disolver el asedio sistemático –y a veces cuasi invisible– del egoísmo especista que, enraizado en una normosis, subyace como un concepto previo, como un modelo con determinados códigos culturales, aprendizajes y prejuicios imbricados todos en la llamada “carga teórica de la percepción”: esas ideas subyacentes, invisibles pero fuertemente determinantes del paradigma vigente. Esta mirada sería capaz de revelar lo que el antropocentrismo oculta, disolviendo las opacidades morales que nublan la realidad a la que conduce la discriminación arbitraria soportada por los otros animales. El objetivo debería siempre abogar por restituirles a ellos y a ellas la dignidad que merecen y que les hemos quitado.

Palabras clave: otra mirada, abolicionismo, antropocentrismo.

Este artigo tem como foco central a teoria abolicionista: se o ponto de partida de um defensor dos animais não-humanos deve começar pela prática do veganismo, então seu

¹ Universidad de Buenos Aires. Email: otramirada@anyaboglio.com

trabalho como um ativista transformador requer uma perspectiva um pouco mais complexa do que aquela que resultaria apenas da divulgação intelectual, de um fazer fragmentado ou imitador de ações alheias ao espaço-tempo em que atua ou pensa desde o confronto. Seu dizer e fazer deveriam se vincular *aum outro olhar*, o qual proponho como estratégia de mobilização que tende a dissolver o cerco sistemático – e às vezes quase invisível – do egoísmo especista que enraizado numa normose subjaz como um conceito prévio, como um modelo com determinados códigos culturais, aprendizados e preconceitos totalmente imbricados naquilo que se designa como a “carga teórica da percepção”: ideias subjacentes, invisíveis mas fortemente determinantes do paradigma atual. Este olhar seria capaz de revelar o que o antropocentrismo oculta, dissolvendo a opacidade moral que ofusca a realidade e que conduz à discriminação arbitrária suportada por outros animais. O objetivo deveria sempre advogar em virtude da restauração da dignidade que os animais merecem e que temos tirado deles.

Palavras-chave: outro olhar, abolicionismo, antropocentrismo

This article projects a central focus on the abolitionist view: if the starting point of an activist of the non-human animality must begin with a vegan practice, their actions as a transformative activist requires a much more complex perspective than what would come from a mere intellectual outreach or a fragmented action or from an imitator of actions that do not pertain to their time and space or are conceived from an confrontational view. Their words and actions should consider the other points of view that I propose as a trailblazing strategy with the goal to dissolve the systematic provocation which is sometimes invisible, from the speciesist selfishness that is rooted in the normosis, which lays as a previous concept, as a model with certain overlapping cultural codes, teachings, and preconceptions in the so called theoretical load of our perception: these underlying ideas, which are invisible but are determinant of the current paradigm. This view would be able to reveal what the anthropocentrism is hiding, dissolving the moral imperviousness that cloud the reality to which the arbitrary discrimination undergone by other animals leads to. The goal would always be to advocate in order to restore them the dignity which they have been deprived of.

Key words: other view, abolicionism, anthropocentrism.

La consideración moral de los animales no humanos es tratada desde diferentes posturas éticas. Varían las ideas concebidas y, por consiguiente, las implicaciones prácticas que se derivan, incluso dentro de líneas semejantes. A título de ejemplo, mencionaré los planteamientos de algunos de los principales autores contemporáneos.

La sintiencia, principalmente la capacidad de sufrir, fue el criterio para la consideración moral propuesto desde el utilitarismo por Jeremy Bentham –y reformulado por Peter Singer–, estableciendo la necesidad de tener en cuenta el interés en no sufrir de todos los seres sintientes, sin importar su especie. Pero no todos los seres sintientes cuentan de igual forma. Por ejemplo, cuando Singer considera que solo los individuos que demuestran tener autoconsciencia y una idea de futuro –como los humanos y los pertenecientes a ciertas especies–, pueden tener interés en seguir viviendo, admite el uso como medios para fines humanos del resto de los seres que, supuestamente, no tendrían tal interés por carecer de esa particularidad (1999, p. 278 y 279). En tal caso serían intercambiables entre sí, siendo requisito que se los mate de manera relativamente indolora (1995, p. 136 y ss.). Principio de reemplazabilidad que Singer aplica, desde

su utilitarismo preferencial, a quienes “no son racionales ni conscientes de sí mismos” (1995, p. 164).

Desde el deontologismo, representado por autores como Tom Regan, Evelyn Pluhar y Julian Franklin, el valor inherente otorgado al individuo animal no humano obliga a extraerlos de su estatus de ente con simple valor instrumental. Regan, por ejemplo, establece que ser *sujeto de una vida* es condición suficiente –aunque no necesaria– para asignarle valor inherente, sea un agente o un paciente moral. Pero la jerarquía antropocéntrica reaparece a la hora de redimir conflictos de intereses entre humanos y no humanos (1983). Lo mismo ocurre en el ámbito de las perspectivas de éticas ecológicas no antropocéntricas –como el biocentrismo–, donde en muchos casos ni siquiera se considera el sufrimiento de los animales domesticados que son usados para diversos fines humanos.

El énfasis que el contractualismo ha puesto en excluir a los otros animales de su círculo de consideración moral le ha llevado a ganar enemigos en las filas de los defensores de los animales. Así, en la teoría de la justicia rawlsiana, los firmantes de su contrato hipotético solo pueden ser los ciudadanos libres e iguales, quienes acordarán los principios de la

justicia emplazados en ciertas condiciones ideales. Rawls entendió que para con los animales no humanos no tenemos deberes de justicia sino “*deberes de compasión y de humanidad*”, habida cuenta de que son seres “*con capacidad de sentimientos de placer y de dolor*” (1995, p. 463). Sin embargo, podría diferenciarse entre aquellos que diseñan los principios rectores del acuerdo y aquellos para los cuales este acuerdo es diseñado. Es lo que propone Martha Nussbaum aportando su idea –extraída selectivamente de Aristóteles– de *floreCIMIENTO*, y del deber de respetar las capacidades que un ser necesita para alcanzarlo, las cuales difieren según la especie. Esto implicaría obligaciones de justicia directas hacia los animales (2007).

Mientras desde la ética normativa se discute acaloradamente el estatus de los no humanos y de la naturaleza, los interventores activos que buscan rescatar al animal de las redes de su cosificación se encuentran en una sociedad donde imperan las reglas de una esclavitud animal institucionalizada.

En efecto, la condición de los no humanos adscribe hoy a una *violencia institucionalizada* que se ejerce por el orden establecido, el cual no se identifica con el Estado –ni menos con el gobierno de turno– sino con las instituciones

políticas, económicas, jurídicas, culturales y sociales en general. Es entonces una violencia de las estructuras, las cuales se convierten en estructuras injustas: hacen al sistema en su integridad. Un sistema de dominio y de poder legalizado, de control moralmente legitimado sobre los no humanos en forma directa y paralelamente a través de la domesticación de la mente humana, lo que hace a una microfísica del poder. Las biopolíticas –entendido el término con el alcance foucaultiano²– especialmente las relacionadas con los modelos de alimentación y de salud, consolidan la barrera humano/animal.

Cobra aquí importancia el aporte del profesor de Derecho en la Universidad Rutgers, Gary L. Francione, quien argumenta que para asegurar la igual consideración de intereses es necesario abolir el estatus jurídico de cosa que hoy ostentan los animales, estructurado con esmero desde las ideas de Locke. Estatus, agregó, reflejo y consecuencia de la apropiación y sometimiento que comenzó históricamente con la domesticación. Defiende una postura deontologista que otorga un único derecho moral a todo ser

2 Biopolítica como técnica no-disciplinaria, dirigida al cuerpo de la especie, y no al cuerpo individual, que es el objetivo del poder disciplinario.

sentiente y únicamente a ellos: el derecho a no ser una propiedad. Este enfoque reclama un movimiento muy diferente al del llamado “bienestar” animal, que no rechaza el uso de animales siempre que se haga bajo “trato humanitario” (1995) (1996) (2000).

A su vez, partiendo de la premisa abolicionista, autores como Donaldson Y Kymlicka condonan la domesticación que categóricamente desestima la posición ortodoxa, abriendo otros debates (2011).

Si adoptar el veganismo es consecuencia lógica de llevar el abolicionismo a la vida cotidiana, ¿cómo actuar para transmutar la relación que la mayoría mantiene con los otros animales y para desarrollar una praxis generalizada del veganismo? Con la inaceptable hiperdomesticación del animal para su conversión en objeto de uso, y en medio de la mistificación de ciertas especies fetiches amparadas con destino a una “conservación” que se resigna a la invasión o destrucción de su hogar natural, el veganismo es presentado como “radical”, o cercado dentro de las opciones de un estilo de vida. A su vez, las campañas destinadas a protestar por determinadas explotaciones o el cierre de un establecimiento puntual –que apuntan a la prensa y a conseguir mayor número de adherentes– colaboran para solapar el

planteo principal y reforzar la noción de “extremista” de la posición abolicionista.

Es que el discurso instalado en el entramado social exilia la posibilidad de ver *sujetos* en los que son llevados a percibirse como objetos de explotación, desviando luego la atención hacia el sufrimiento “innecesario” o hacia la crueldad anómala que surge de un psicópata o del delincuente que transgrede las leyes anticrueldad. En esta lectura, el veganismo es “exagerado” simplemente porque se lo analiza desde la *normosis* implicada en una esclavitud animal que se aloja en la opresión, el abuso y el menosprecio del animal no humano.

De manera que con la defensa del veganismo más allá de su adopción individual, explotan los horrores de una guerra que está en marcha desde hace muchos años. Cada detalle “normal” de la sociedad en la que estamos insertos, antes quizás desapercibido, pasa a ser visto ahora, a la luz de esa otra mirada que lo corporiza, como la diaria y admitida agresión hacia quienes ya hemos pasado a respetar y, también, hacia nosotros mismos, pues vibramos en empatía con ellos. Se puede observar claramente entonces, que el especismo que queremos erradicar como prejuicio individual, además de estar grabado como condicionamiento mental y corporal, es

también mantenido como ideología, una que trabaja insistentemente en la construcción del llamado “referente ausente” del que habla Carol Adams³. La defensa de los derechos (legales) de los animales que transita por una senda aislada de la liberación que se pretende, mantiene a salvo los pilares nodulares de la esclavitud animal, lo suficientemente fuertes como para seguir sosteniendo esas estructuras mientras se renuevan sus fachadas. El discurso jurídico torna cada vez más retórico el “respeto” por los otros animales, y me permite interpelarlo a través de una crítica a los conceptos antropocéntricos que destierran *lo animal* a un lugar de inferioridad, y al otro animal al lugar del recurso. Aquí es donde pueden hacer un aporte los autores posmodernos que, al tratar el tema más bien desde la cuestión de la continuidad de la conciencia, objetando la ficción de la división humano/animal, nos aproximan a una exigencia de justicia que excede al Derecho, obligándonos a asumir nuestra

propia responsabilidad ética, más allá de la violencia alojada inevitablemente en esa Ley que se funda sobre un concepto antropocéntrico de “persona”.

Un agravante fundamental: los beneficiarios directos por quienes lucha el activista no pueden sumarse para obtener su propia liberación. Por esto, el hacer se “activa” moldeándose en torno a defensores –humanos– con objetivos heterogéneos: la fragmentación del movimiento suele ser abrumadora. Es en estos momentos cuando la causa por los otros animales tambalea, y la razón por la que la generosidad, la paciencia, la estrategia y la claridad necesaria en el mensaje exigen un doble esfuerzo al activista, pues necesita olvidarse de ése o ésa que somos para consustanciarse con los absurdamente violentados por la razón humana. Absurdo, entendido como ausencia de razón:

“En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón” (Horkheimer y Adorno, 1998, p. 291).

3 El “referente ausente” (*absent referent*) alude a una ausencia en el plato: el animal. Mantiene así una idea de “carne” separada de la realidad donde sucumbe el individuo a quien se mata. En *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Nueva York, 1999, la autora traza la conexión entre las construcciones de género, la opresión de los animales no humanos y la cosificación de la mujer en la sociedad patriarcal.

Haciendo una analogía con el concepto acuñado por la feminista socialista india, profesora de la Universidad de Columbia, Gayatri Spivak, acudo al término *subalterno* (1988). Ellos son los que se ubican por debajo de los explotados en la sociedad capitalista. Los que no pueden hablar, no porque sean mudos sino porque no son escuchados. El inmigrante boliviano, empleado ilegal en los talleres textiles de Buenos Aires es un explotado. Las mujeres y los niños africanos que recorrerán kilómetros para obtener una medicina vencida que donó una farmacéutica para deducir impuestos y que morirán de una u otra calamidad en poco tiempo, éstos, son subalternos. Cualquier intento benevolente de querer hablar por ellos para *ayudarlos* choca con un dilema ético insoslayable: significa apropiarse de su voz para colocarlos en una *identidad colectiva* que afianza su condición de subordinados. Es imperativo trabajar *contra la subalternidad, no por los subalternos*.

Y es en la industria agro-farmacéutica donde trabajar contra la subalternidad impone la conjunción con otras dos esferas de incidencia. El animal convertido en comida u objeto de

experimentación nos presenta a la sociedad y su circunstancia. En otras palabras: *no solo estamos hablando de animales no humanos*. En materia de alimentación y medicina el tema se conjuga con la necesidad de dar cabida a otros dos nuevos paradigmas que apuntan a lo nutricional y lo científico, enlazados en lo que llamo la *experiencia vital del veganismo*. Experiencia que reconoce la falacia de la “objetividad” en el conocimiento del mundo. Esta postura llevó a desestimar cualquier otra mirada fuera de la racionalidad humana que matematiza la realidad “única” y en la que el humano se coloca por fuera del objeto de estudio. Es el modelo de la modernidad, que entronizó el *método* cartesiano como vía capaz de aprehender esa realidad supuestamente objetiva, controlable por ende, y reproducible en el laboratorio.

Ante esta rizomática cadena de daño, nos preguntamos si optar por la verdad –me refiero aquí a la verdad como *parrêsia*⁴ –o por la persuasión, la cual suele

4 El concepto greco-romano de *parrêsia* fue tratado por Foucault, aludiendo a la posición de quien se juega por decir la verdad por considerarla su deber moral o socio-político. Por supuesto, se necesita una cierta garantía de credibilidad en cuanto a una relación creíble con la verdad, que suele provenir de la propia posición ética de quien la emite, y como nunca estaría libre de un posible

incluir una dosis de retórica –en vez de la verdad pura y simple–; por la adulación – en vez de la crítica constructiva–, o por la preponderancia del interés personal o la indiferencia –a costa de la obligación ética como activista–.

Un primer concepto para iluminar la respuesta: el principio de *ahimsa*, esa posición de *no dañar* que comenzó como un valor de autocontención y superación de la propia agresividad para luego pasar a tener en cuenta a los otros y convertirse en un valor moral o deber ético, profundamente desarrollado en el jainismo. Gandhi se manifestó como uno de sus principales exponentes, y aunque al principio se enroló en la no-cooperación – una idea tomada de Platón pero también de David Thoreau que se apoya en la noción de no-resistencia–, denominándola resistencia pasiva, luego cambió de estrategia para denominarla *satyagraha*, la fuerza de la verdad. Ya no rehúye el pago de impuestos o acerca la otra mejilla, sino que busca un método para llevar al adversario a enfrentarse a la situación delante de la cuestión misma que se disputa y para devolverle la acción indebida, sin causar daño o haciendo uso de la violencia hacia la otra parte.

auto-engaño, me refiero a ella aludiendo a la realidad concreta que enfrentan los animales no humanos como consecuencia de nuestras acciones.

Satyagraha es la actitud categórica o “fuerza” por la que uno se atiene firmemente, aprehende y se aferra a la verdad (*satya*), hasta que triunfa. Esa verdad es la que nos está proporcionando la otra mirada, que es sobre todo y principalmente una mirada *atenta*. Suele decirse que aprender a mirar es mirar con atención. Deberíamos hacerlo no solo en relación a los sintientes, sino a todo lo viviente. Si *ahimsa* es no causar daño, unido a *satyagraha* implica entender que lo correcto, en una sociedad que acepta tal grado de daño hacia los otros animales, es decir la verdad, sin vueltas, soportando las consecuencias. Si dicha con agresividad o desprecio no sirve para nuestros propósitos, lo mismo ocurre cuando se enmascara con dilaciones o se fragmenta su alcance, pues impide el oleaje abolicionista. Se trata de hacer lo correcto sin manipulaciones, pero también sin temer que decir la verdad lleve al terreno de lo política o socialmente “incorrecto”.⁵

5 En un momento determinado dependiente de las circunstancias de tiempo y lugar, se podría entrar en terrenos análogos a los denominados mecanismos informales en el campo de los derechos humanos. Estos desconocen la acción legal —incluso a veces están prohibidos— pero alcanzan una férrea legitimación debido al consenso ético social que los ampara. Se caracterizan por la no-clandestinidad y la no-violencia. Así tenemos: la no-cooperación; la denuncia; la desobediencia civil —concepto

Al referirme a la otra mirada como afección, aludo al relato con que imprimimos en los demás nuestro propio sentir y pensar en relación a la otredad animal para la construcción de un discurso movilizador.

Es con el mismo lenguaje discriminador del ser animal distinto al animal humano con que iniciaremos el diálogo. En ese decir aparecerán las nuevas palabras destinadas a extraer a los otros animales del espacio de prejuicios e infravaloración en el que fueron alojados, juntando a todas las especies animales no humanas tras una barrera construida artificialmente y a la que deberíamos disolver para observar a cada individuo; tal vez multiplicar barreras, rechazando el pensamiento neocartesiano que justifica lo injusticable, para luego eliminarlas, admitiendo la continuidad de la consciencia, poniendo en perspectiva esa construcción social que es la “especie”, reconociéndonos en nuestra

humanimalidad⁶, o tal vez reclasificarlas, como propone D. Elstein, de la Leeds University, en base a determinados criterios alejados de los genéticos.

La otra mirada que propongo otorga dignidad al ser sintiente –concepto hoy reservado solo para la vida humana–, dación imposible cuando se piensa al animal como mercadería, posibilitando, – como dice Felipe Andrusco–, “*la constante validación de estos genocidios*” (2012). Para llegar a ella debemos provocar el impacto que revele en nuestro interlocutor con carácter de urgencia lo que no ve. Visibilizado, se juzgará como artificio la afirmación de que solo el humano tiene dignidad. Y si así fuera, nos tornaríamos indignos al apropiarnos de otros seres, sojuzgándolos y destruyéndolos solo por conveniencia, costumbre o diversión, en lo que llamo un holocausto en su eterno retorno.

Es un camino donde las metas se definen a largo plazo. Obliga a trascender el momento presente con el objetivo de lograr cambios profundos y duraderos. Un cambio que viene, quizás, y tomo

acuñado por Henry D. Thoreau pero que, a diferencia de éste, no cuestiona el sistema sino sólo ciertas normas—; la actividad de las organizaciones no gubernamentales (O.N.G.) y la elaboración por parte de diversos juristas de un derecho alternativo al positivismo imperante a partir del Código Napoleón.

6 El término es propiciado por Carrie Packwood Freeman, en *Embracing Humanimality*, para rescatar nuestra pertenencia a la animalidad, deconstruyendo la dicotomía humano/animal. En *Arguments about Animal Ethics*, Ed. Greg Goodale and Jason Edward Black, USA, 2010.

prestadas las palabras de Jacques Derrida, a “paso de lobo”, como una introducción,

“...como una especie de fractura inaparente, sin espectáculo, cuasi secreta, clandestina, una entrada que hace lo que sea para pasar desapercibida y, sobre todo, para no dejarse detener, interceptar, interrumpir. Avanzar “a paso de lobo” es caminar sin hacer ruido, llegar sin prevenir, proceder discretamente, de forma silenciosa, invisible, casi inaudible e imperceptible... ...La palabra, puesto que de lo que se trata aquí es de palabra silenciosa, la palabra entonces, procediendo a paso de lobo, no procedería “a paso de paloma...” (2010, p. 20)

Sin embargo, cuando este lobo alcance sus metas, traerá para los no humanos esa paz que representa la paloma.

Los defensores de los animales no podemos coquetear con la tibieza de la ecología sustentable, el conservacionismo, el proteccionismo de determinadas especies y, sobre todo, con el discurso sedativo del “bienestar” animal. Para el enfoque de los derechos, por esto mismo, el veganismo no es una práctica que se divulga como mera opción individual: es la línea de base innegociable de una

postura que aspira a pervertir la trama de dominio que se ejerce sobre los no humanos, develándola, exponiéndola, sacándola a la luz. Trama hecha de dominación, opresión y explotación. Dominación, porque se ejerce poder disminuyendo o recortando el dominio de la actividad de otros, colocándolos en una condición inferior o subordinada. Opresión, al negarles arbitrariamente la libertad que deberían y merecerían tener para perseguir sus propios intereses, convirtiéndolos en sirvientes. Explotación, pues son tratados en forma instrumental, como medios para fines de otros, sin importar qué tipo o grado de crueldad y manipulación sirva a ese fin. Los tres ejes se unen en la concepción de la esclavitud que sostiene el especismo institucionalizado.

La filosofía de los derechos animales no está de acuerdo con la realidad actual. No se conforma con parches minimalistas. Marca un profundo desacuerdo con la esclavitud de los otros animales que se agrava cuanto más se reflexiona respecto del tema. Porque la injusticia es mayúscula, requiere una praxis de transformación muy profunda. De hecho, una situación de injusticia puede ser eterna, por más que se hable de las condiciones en que se da, si no se le añade la conciencia de esa situación. Por

eso la palabra crítica debe cuestionar siempre el daño institucionalizado, la condición de medio para fines, la situación de esclavitud plasmada en el estatuto de propiedad cualquiera sea la forma y el grado de daño que surja de la misma. Esto guiará hacia la construcción de otro paradigma. Podemos alegrarnos con la existencia de una declaración de los derechos de los animales pero no creo que podamos esperar mucho de un sistema jurídico que ha metido al animal no humano en el lugar en que se requería para su cosificación, bien excluido de la noción de persona –en sentido legal—. Debemos empezar por poseer nosotros y despertar en los demás, otra mirada que, partiendo de nuestra propia animalidad, acepte con humildad esa vulnerabilidad que compartimos con el resto de los seres sintientes. Y en esa zona de *humanimalidad* reconocida, podremos percibir que ellos son como nosotros, tanto como nosotros somos como ellos.

ANA MARÍA ABOGLIO

Abogada, especialista en Filosofía del Derecho y Ética para los derechos animales. Ha cursado estudios de postgrado en derecho de daños e interpretación legislativa. Publicó numerosos artículos relacionados con la problemática de la cuestión animal en medios periodísticos gráficos y en línea. Elaboró una profunda tarea de síntesis interdisciplinaria sobre esta temática, dentro de un enfoque holístico del abordaje de la teoría de los derechos animales en la praxis social y ecológica, con el fin de extraer la cuestión animal de la acotada visión con la que suele encararse. En el año 2000 fundó ÁNIMA, primera organización de Derechos animales de Latinoamérica, aunando la teoría con la práctica activista y realizando un intenso trabajo educativo para la difusión del veganismo como base de la defensa animal.

Bibliografía

Andrusco, F., recuperado de <https://icaslatinoamerica.wordpress.com/programacion/>.
Último acceso octubre de 2013 [actualmente no disponible].

Derrida, J. *Seminario: "La bestia y el soberano". Vol I (2001-2002)*, trad. C. D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010.

Donaldson, S., & Kymlicka, W., *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, New York, Oxford University Press, 2011.

Francione, G. L., *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 2010.

Francione, G. L., *Rain without Thunder*, The ideology of the Animal Rights Movement, Philadelphia, Temple University Press, 1996.

- Francione, G. L., *Introduction to Animal Rights. Your child or the Dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.
- Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialéctica de la Ilustración, Apuntes y Esbozos*, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998.
- Nussbaum, M. C., *Las Fronteras de la Justicia*, trad. R. V. Mosquera, Barcelona, Paidós, 2007.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*. (M. D. González, Trad.) México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Regan, T., *The Case for Animal Rights*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Singer, P., *Ética Práctica*. Segunda Edición, trad. R. H. Bonet, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995.
- Singer, P., *Liberación Animal*, trad. ANDA, Madrid, España, Trotta, 1999.
- Spivak, G., "Can the Subaltern Speak?", Cary Nelson and Larry Grossberg (Ed.), *Marxism and the interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

ARTÍCULOS

AÑO I | VOLUMEN I
MAYO 2014
ISSN 2346-920X

<https://www.revistaleca.org/>

NEGARSE A HABLAR: LA ÉTICA DEL SILENCIO ANIMAL Y EL SACRIFICIO EN COETZEE Y DERRIDA¹

Sundhya Walther²

Traducción: Hajime Espinosa³

Revisada y corregida por Silvina Pezzetta⁴

Elizabeth Costello, de J. M. Coetzee, interpreta el silencio animal como una forma de resistencia a la explotación humana. Este ensayo interroga la interpretación del silencio de los animales de Elizabeth Costello, mediante la exploración del papel de tal silencio en la construcción del sujeto humano a través de su finitud constitutiva. Considero tres interlocutores/protagonistas textuales —Elizabeth Costello en “La vida de animales”, Derrida en “El animal que por lo tanto soy” y David Lurie en “Desgracia” —, que están interesados, e incluso comprometidos, en la relación entre el particular potencial

¹ Traducción del artículo original: Walther, Sundhya. “Refusing to Speak: The Ethics of Animal Silence and Sacrifice in Coetzee and Derrida” *Journal for Critical Animal Studies* 12.3 (2014): 75-96. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores. Recuperado de http://www.criticalanimalstudies.org/wp-content/uploads/2014/08/ICAS_VOL_12_ISSUE_3_Fall_2014_Revised.docx

² Universidad de Toronto. E-mail: sundhya.walther@mail.utoronto.ca

³ Hajime Espinosa (México D.F. 1978) es egresada del Centro de Capacitación Cinematográfica (CCC) y de la Escuela de la Sociedad General de Escritores de México (SOGEM). Cursó estudios de Biología y Divulgación de las Ciencias, en la UNAM.

E-mail: hajimexica@gmail.com

⁴ Doctora en Derecho, Investigadora asistente de Conicet, Profesora de Epistemología en la Facultad de Derecho de la UBA y de Filosofía y Teoría del Derecho en el Doctorado de la Universidad de Morón.

E-mail: silvinapezzetta@gmail.com

resistente del silencio animal y su propia mortalidad como seres humanos, autobiográficamente hablando. Yo sostengo que la intersección entre el silencio no humano y la mortalidad humana debe ser entendida a través del concepto de sacrificio que, como mi lectura de Derrida demuestra, desestabiliza cualquier interpretación del silencio animal como autónomamente resistente. A través de esta relación entre silencio y sacrificio, busco reubicar la ética de "Desgracia" y, especialmente, descentrar la voz de David Lurie como el corazón ético de la narrativa, presentando una revisión significativa de las lecturas previas de la novela. Si bien mucha de la atención crítica ha propuesto que la aparente expansión de la imaginación comprensiva de Lurie en sus interacciones con perros señala su desarrollo como un ser ético, mi argumento sitúa la ética de la novela no en la voz de David Lurie, sino en los muchos silencios significativos, tanto humanos como animales, contenidos en el texto.

Palabras clave: Coetzee; Derrida; animales; sacrificio; silencio; ética

Elizabeth Costello, de J.M. Coetzee, interpreta o silencia animal como uma forma de resistência à exploração humana. Esse ensaio interroga a interpretação do silêncio dos animais de Elizabeth Costello, mediante à exploração do papel de tal silêncio na construção do sujeito humano através de sua finitude constitutiva. Considero três interlocuções/protagonistas textuais - Elizabeth Costello em "A vida dos animais", Derrida em "O animal que logo sou" e David Lurie em "Desgraça" -, que estão interessados, inclusive comprometidos, na relação entre o particular potencial resistente do silêncio animal e sua própria mortalidade como seres humanos, autobiograficamente falando. Sustento que a intersecção entre o silêncio não humano e a mortalidade humana deve ser entendida através do conceito de sacrifício que, como minha leitura de Derrida demonstra, desestabiliza qualquer interpretação do silêncio animal como autonomamente resistente. Através dessa relação entre silêncio e sacrifício, busco re-situar a ética de "Desgraça" e, especialmente, descentrar a voz de David Lurie como o coração ético da narrativa, apresentando uma revisão significativa das leituras previas do romance. Se bem que muita da atenção crítica tem afirmado que a aparente expansão da imaginação compreensiva de Lurie em suas interações com cães assinala seu desenvolvimento como um ser ético, meu argumento situa a ética do romance não na

voz de David Lurie, mas nos muitos silêncios significativos, tanto humanos como animais, presentes no texto.

Palavras chave: Coetzee, Derrida; Animais; Sacrificio; Silêncio, Ética.

J.M. Coetzee's Elizabeth Costello interprets animal silence as a form of resistance to human exploitation. This essay interrogates Elizabeth Costello's interpretation of animal silence by exploring the role of such silence in the construction of the human subject via its constitutive finitude. I consider three textual speaker/protagonists—Elizabeth Costello in *The Lives of Animals*, Derrida in *The Animal that Therefore I Am*, and David Lurie in *Disgrace*—who are interested, and even invested, in the relationship between the particular resistant potential of animal silence and their own mortality as autobiographically-speaking human beings. I argue that the intersection between nonhuman silence and human mortality should be understood through the concept of sacrifice, which, as my reading of Derrida demonstrates, destabilizes any interpretation of animal silence as autonomously resistant. Through this relationship between silence and sacrifice, I seek to resituate the ethics of *Disgrace*, and especially to decentre the speaking voice of David Lurie as the ethical heart of the narrative, presenting a significant revision to previous readings of the novel. While much critical attention has proposed that the seeming expansion of Lurie's sympathetic imagination in his interactions with dogs signals his development as an ethical being, my argument locates the ethic of the novel not in the speaking voice of David Lurie, but rather in the many significant silences, both human and animal, contained within the text.

Keywords: Coetzee; Derrida; animals; sacrifice; silence; ethics

En "La vida de los animales", la Elizabeth Costello de Coetzee declara: "A los animales sólo les queda su silencio para confrontarnos. Generación tras generación, heroicamente, nuestros cautivos se rehúsan a hablarnos"(Coetzee, 1999, p. 25). Costello llama la atención sobre la "generación" y re-generación de los animales como objetos que sufren la posesión humana; al mismo tiempo, ella cifra antropomórficamente el silencio animal como "heroico", echando la posición del animal fuera del lenguaje humano, como una resistencia activa a la dominación. Para Costello, el animal no carece de lenguaje; más bien, el animal "se niega" a entrar en una relación con el lenguaje humano en la que, inevitablemente, sería tachado de inferior. Si bien esta idea de "heroísmo" de los animales no humanos ofrece un sentido de control más que de pasividad al animal oprimido y explotado, la dependencia de Costello en el silencio, para la construcción del heroísmo, es éticamente problemática. En este ensayo, se argumenta que la intersección del silencio no humano y el lenguaje humano debería entenderse por el concepto de intercambio expiatorio y que esta economía expiatoria desestabiliza cualquier interpretación de silencio animal como autónomamente resistente⁵.

Los tres textos que considero, "La vida de los animales", "El animal que por lo tanto soy" y "Desgracia", están interesados, centralmente, en las apuestas éticas de la representación textual y la forma en que dicha representación se convierte en fundacional para la explotación material de los animales no humanos. Las voces protagonistas de estos textos —Elizabeth Costello, Jacques Derrida y David Lurie— están todas interesadas, e incluso comprometidas, en la relación entre el potencial resistente del silencio animal y su propia mortalidad como seres humanos, autobiográficamente hablando. Una atención rigurosa a la relación entre el silencio y el sacrificio expuesto en estos tres textos, resitúa en particular la ética de "Desgracia". Mientras que la mayoría de las interpretaciones previas de esta novela se enfocan en el desarrollo ético o en la adquisición de la "gracia" por parte del protagonista, David Lurie, mi análisis descentra la perspectiva opresiva de Lurie, subrayando los muchos silencios significativos de la novela, tanto humanos como animales, como el corazón ético de la narrativa.

Coetzee (1999) originalmente presentó "La vida de los animales" como una serie de clases en la Universidad de Princeton, desafiando la forma tradicional

a lo largo de "The Gift of Death" (2008b, pp. 10, 94).

⁵ Derrida se refiere a una "economía del sacrificio"

de una clase al presentar en lugar de una explicación, una meditación filosófica, un texto de ficción. Dentro de este texto, la protagonista de Coetzee, la novelista Elizabeth Costello, es también invitada a entregar dos lecturas filosóficas, en las cuales ella aborda la representación de los animales no humanos en la filosofía y la literatura. A lo largo de “La vida de los animales”, Costello explora formas en que la representación textual y lingüística (particularmente en el discurso filosófico) crea y mantiene las condiciones para la opresión física de los animales. Desde su perspectiva, la entrada del animal en el lenguaje, vía esta representación textual, equivale no a una inclusión, sino a una exclusión violenta del animal a través de la apropiación y contención de su silencio. Aaltola (2010) argumenta que dicho “silencio”, en “La vida de los animales”, es un asunto de no ser escuchado, más que de no hablar⁶. De esta manera, tanto el animal como el poeta son heroicos en sus silencios, porque ambos se niegan a adaptarse a los requerimientos de las audiencias que están sordas a sus preocupaciones (Aaltola, 2010, p121). La lectura de Aaltola sugiere que la animalidad funciona en la novela como un tropo para la creación artística y que

esta interpretación de lo animal, más que encarnar la vida de los animales, ha sido el tema de Costello todo el tiempo. ¿Es el silencio de los animales no humanos, entonces, un modo de resistencia o de hecho permite que los animales no humanos sean elegidos como figuras en blanco para la representación textual? ¿Está Costello, ella misma, silenciando a otros animales al usarlos para alimentar su propio poder generativo?

Costello ve al animal rendido ante la impotencia de la inevitabilidad física del genocidio animal, lo que Derrida llama “artificial, infernal, la supervivencia prácticamente interminable” del animal de granja en las condiciones industrializadas de consumo humano (Derrida, 2008a, p. 26). La idea de Costello de que los animales “nos confrontan” con su silencio sugiere que el lenguaje, y el animal definido por el lenguaje, están íntimamente entrelazados con la horrible “generación” — “generación tras generación”— de cuerpos animales. Como resultado de este entrelazamiento del lenguaje humano con la opresión física de los animales no humanos, el silencio es la única forma posible de resistencia del animal. La naturaleza problemática de esta construcción es expuesta, sin embargo, cuando conectamos esta generación “interminable” con el argumento, frecuentemente expresado en la filosofía

⁶ Como Julietta Singh también sugiere en su reciente artículo sobre la escucha y disciplinabilidad en “La vida de los animales”.

occidental, de que el animal no puede morir, que la ausencia del lenguaje del animal lo previene de experimentar finitud, la de estar consciente de sí mismo hacia la muerte que, a su vez, trata de definir lo humano en oposición a lo animal no humano. En su “Animal eléctrico”, Lippit (2000) proporciona una minuciosa genealogía de este animal que no muere⁷. A pesar de que su premisa inicial es que los animales “no son más sacrificiales” sino “espectrales” y “no-muertos” (Lippit, 2000, p.1), Lippit reconoce que la constitución del sujeto humano, como se define por su finitud, requiere el *sacrificio* del animal (p. 8). Los animales parecen en el “Animal Eléctrico” como una clase de tecnología para definir lo humano; aunque Lippit imagina su tecnología como teniendo un efecto de fragmentación o interrupción en el lenguaje humano (p. 183), es de hecho una representación lingüística lo que crea la oposición entre la no-muerte del animal y la finitud del humano. Como Lippit observa, “mediante el seguimiento de lo animal a través del espectro filosófico, se descubre la forma sistémica en la que la figura del animal viene a representar una lógica sucesiva: el animal es incapaz de tener lenguaje; la falta previene al animal de experimentar la muerte; esto a su vez

suspende al animal en una existencia virtual, perpetua” (p. 7). La conexión de Elizabeth Costello entre el lenguaje y la opresión sugiere que la definición de una falta que excluye a los animales de la muerte se produce *en* el lenguaje, por lo que el único recurso para el animal es un silencio resistente que a su vez define al animal, por lenguaje, como eterno; esta relación de la generación con el silencio descubre el fundamento tautológico de la distinción entre la muerte humana y animal. La finitud humana se basa en la suspensión del animal y esta suspensión se fundamenta en el silencio animal. La negación filosófica de la finitud del animal podría ser la razón de que, en el título de Coetzee, los animales pueden sólo tener vidas —vidas después de la vida, sin muertes reconocibles.

La muerte humana es el tema corolario de la vida animal en “La vida de los animales”. En la realización de la conferencia, Costello misma confronta a su audiencia con un silencio: el silencio del cuerpo decadente, genérico, el silencio de un movimiento hacia la muerte que podría eludir narrativización. La esperanza de Costello para ella misma (como un autor que existe, finalmente, en la generación y regeneración de sus obras) y para el animal, es ponerse de pie, silenciosamente, fuera de la *espectralizante* lógica de la representación. La percepción de Costello sobre su propia

⁷ Como observa Nicole Shukin, al final Lippit parece realmente respaldar esta idea (Shukin 2009, p. 41).

mortalidad corporal da forma así a su conceptualización del silencio animal. En el análisis de Durrant (2006), el deterioro del cuerpo de Costello, tal como figura a lo largo del texto, es parte de su "sacrificio" hacia los animales; ella argumenta que está, literalmente, caminando "flanco a flanco" (Coetzee, 1999, p. 65) con el moribundo cuerpo animal (Durrant, 2006, p. 132). Lo que falta en la lectura de Durrant es que a los animales de granja no se les permite vivir sus vidas corpóreas; no están en el proceso de morir, sino que están siendo conducidos en manadas hacia sus muertes. Asesinados cuando son aún juveniles, sustituidos por otra generación de juveniles, con cuerpos perfeccionados para el consumo, mediante antibióticos e ingeniería genética, los animales no viven hacia la muerte de la misma manera que Elizabeth Costello lo hace. No pretendo sugerir que Costello en sí misma no es un animal; en cambio, quiero señalar que goza de una relación privilegiada con su propia animalidad individual que está negada para la mayoría de los animales no humanos, por las condiciones de su opresión material y discursiva. La conciencia humana de los cambios producidos por el tiempo, en un solo cuerpo, requiere un grado de individuación reservado para los seres humanos y, en menor medida, animales de compañía. El cuerpo decadente de

Costello es un privilegio del ser humano, un hecho que complica las ecuaciones filosóficas y literarias entre la animalidad y la corporalidad.

La misma Costello no es inmune a esta asociación acrítica entre animalidad y corporeidad; su concepto de la imaginación comprensiva nos llama a reconocer nuestra encarnación compartida con los animales. Equipara el estado de estar "lleno de ser" (la plenitud que, argumenta, permite a los seres humanos a imaginarse a sí mismos en la posición de otros a través de un ejercicio de "imaginación empática") con "corporalidad" (Coetzee, 1999, p. 33). Kafka, ella afirma, se sentía como un híbrido animal-humano porque su cerebro o conciencia estaba (como la de Pedro el Rojo) "montada inexplicablemente sobre [cuerpos] de animales sufrientes" (Coetzee, 1999, p. 30). A pesar de su insistencia en la animalidad como una forma de completa encarnación que comparten los humanos y los animales no humanos, los únicos cuerpos vivos que aparecen en "La vida de animales" son humanos. La preocupación de Costello es, claramente, comprometerse con los animales no humanos como una figura representativa—más que como cuerpo material— y exponer cómo el animal no humano, como figura (y particularmente como una figura inmortal), sustenta la habilidad

humana de representar o narrativizar su propia encarnación y mortalidad corporal. El cambio corporal, la decadencia y la degeneración son, en cierto sentido, movimientos narrativos; son parte del privilegio de la auto-narración, de la autobiografía. En contra de estos movimientos, podemos establecer la suspensión de los animales no humanos: múltiples en lugar de individuales, eternamente jóvenes, eternamente cuerpos animales “sanos”, en la agricultura industrial son mantenidos en un estado de no-muertos. El sacrificio de los cuerpos animales no humanos para su uso humano es, así, no sólo el sacrificio de sus vidas, sino también el sacrificio de sus relatos de vida, sus movimientos de vivir y morir. Esta condición estática es escalofriantemente literalizada por dispositivos tales como jaulas de gestación y cajones de cría que, evitando cualquier movimiento, sujetan el cuerpo del animal en una condición que puede ser denominada ni de vida ni de muerte.

En contra de esta no muerte del animal no humano, los seres humanos pueden alcanzar una relación de finitud con su propia mortalidad. Elizabeth Costello alinea la figura del escritor —y, por extensión, ella misma— con el animal, no mediante la vinculación cuerpo-a-cuerpo, en una experiencia compartida de mortalidad encarnada, sino vinculando el escritor al espectro-a-espectro animal, en

una experiencia de no muerte. “La vida de los animales” sugiere que Costello tiene miedo de *no* morir. Como figura pública, y en su escritura, Elizabeth Costello es generada y regenerada. Sin embargo, a pesar de su habilidad para narrar, las tecnologías de reproducción que perpetúan la existencia de sus palabras funcionan, de hecho, para suspender su narrativa, dejando fuera del aire su voz autobiográfica. En esta no muerte del autor, la escritura y la animalidad están vinculadas: los animales y los escritores sacrifican su finitud para una audiencia consumista⁸. La insistencia de Costello en la naturaleza encarnada de la experiencia animal no humana, entonces, es también una insistencia en su propia experiencia corporal y sentido de su propia explotación y sobre su propio deseo de vivir hacia su muerte.

Si estar callado, en estas conferencias, es no ser escuchado, tanto la suspensión y los silencios del escritor y del animal están alineados; el silencio

⁸ Por supuesto, esta interpretación presupone un entendimiento muy figurativo de las relaciones entre humano y animal; el vínculo entre ser un animal explotado y ser un autor famoso es inexistente en términos materiales. Sin embargo, el texto engancha completamente con esta conexión metafórica. Por ejemplo, el presidente Garrard concluye la presentación del primer día con las palabras: “Mucha comida para el pensamiento. Esperamos la ofrenda de mañana” (Coetzee 1999, p 45.), evocando la consunción y el sacrificio de Elizabeth Costello.

perpetúa el estado de no muerte, ya que hablar y ser comprendido es narrarse uno mismo, cambiar uno mismo a través del tiempo, en resumen, autobiografizar. A lo largo del texto, vemos la resistencia de la audiencia para entender a Elizabeth Costello, como podemos imaginar una audiencia que se resiste al desafío del tipo de conferencia de Coetzee. Hablar sobre la propia vida o experiencias y ser comprendido presupone la habilidad de vivir hacia la muerte, moverse, envejecer y decaer; presupone la capacidad de experimentar la finitud. La finitud no es únicamente conciencia de la mortalidad, sino también la habilidad de narrativizar la propia mortalidad, capacidad que depende de la libertad de experimentar el propio cuerpo mortal. Dicha experiencia es la que le es negada a los animales no humanos en las condiciones industriales de generación y regeneración, contra lo cual Costello habla; la finitud, usualmente concebida como algo de lo que los animales carecen constitutivamente, es de hecho algo que se les ha negado, no sólo en las representaciones literarias o filosóficas, sino también en las condiciones materiales de sus vidas explotadas.

El motivo de Elizabeth Costello para la consideración ética de los animales se basa en dos supuestos centrales, acerca de la animalidad: en primer lugar, que los animales son constitutivamente

silenciosos y que este silencio puede interpretarse como una forma de resistencia y, en segundo lugar, que los animales están debidamente asociados con la corporeidad. La explotación, de acuerdo con Costello, niega la corporeidad de los animales al negar su sufrimiento encarnado, una forma de sufrimiento que una nueva ética, extraída del discurso poético y en base a la imaginación compasiva, debe tratar de reconocer. En su serie de conferencias, recogidas en "El animal que por lo tanto soy", Jacques Derrida expone cómo estos mismos tropos de representación promulgan un sacrificio del animal que permite a los seres humanos experimentar su propia decadencia corporal. Una mañana, desnudo, en su dormitorio, Jacques Derrida es confrontado, "frontalmente" con el animal silencioso en la forma de su gato (Derrida, 2008a: 4). Como Elizabeth Costello podía esperar, el silencio del animal "avergüenza" al filósofo en este momento de encuentro entre especies (Derrida, 2008a, p. 4), cuando cada uno es confrontado con el cuerpo material e individual del otro. De esta materialidad, Derrida tiene el cuidado de asegurarnos: el animal "es un verdadero gato [...]. No es la figura del gato. No entra silenciosamente en el dormitorio como una alegoría de todos los gatos en la tierra, los felinos que atraviesan nuestros mitos y religiones y

fábulas "(2008a, p. 6). Una vez más, unas páginas más adelante, Derrida enfatiza que el gato "no aparece aquí para representar, como un embajador, la inmensa responsabilidad simbólica con la que nuestra cultura siempre ha cargado a la raza felina" (2008a, Pág. 9). Derrida es un lector demasiado sensible para no reconocer su propia repetición paranoica. Su negación de la relación de su gato con los gatos de la cultura humana funciona como un recordatorio de que, de hecho, entra en la escena de su encuentro con él como una figura siempre ya determinada en su mente mediante representación. Por lo tanto, queda claro que, al igual que Costello, Derrida está interesado en la construcción de las *figuras* animales en el discurso filosófico. El cuerpo de Derrida, más que el del gato, es el foco de narración de su encuentro inicial, y su cuerpo interviene el texto de la lectura. Aunque al igual que Costello, Derrida intenta utilizar representaciones culturales para dismantelar las concepciones antropocéntricas del animal, su texto es escéptico sobre el potencial emancipatorio de reconocer la mutua encarnación animal-humana. El hecho de que su gato es a la vez un gato "real" y una figura cultural, más que un simple y completamente encarnado ser, es una de las maneras en las que Derrida destaca su conciencia de las relaciones de poder y el peso de la cultura, ambos de los cuales

determinan de antemano el curso de cualquier discusión sobre el animal. Estoy, pues, de acuerdo con Shukin (2009), que encuentra al gato espectral, más que como una presencia encarnada o material en el texto (p. 37). No estoy de acuerdo, sin embargo, que la discusión de Derrida, como resultado, ignora la diferencia entre la vida figurativa y corpórea, ni, en mi opinión, se desatienden las relaciones de poder, tales como las "instituciones materiales de posesión de mascotas" (Shukin, 2009, p. 38), que informan de su encuentro con el gato. Por el contrario, el encuentro de Derrida destaca cómo una relación encarnada con el animal material se hace imposible sólo por las instituciones que Shukin nombra, por relaciones de poder que se procesan primero y, de forma más influyente, en el lenguaje humano. La espectralidad de la figura animal, y la manera en que esto crea y sostiene estructuras de poder basadas en especies, es el tema mismo de la discusión de Derrida. Dicha espectralidad, mientras permite el proceso de deconstrucción, es en sí mismo perturbador y problemático para Derrida, como se indica por sus referencias a las condiciones de matanza industrial.

La indicación más clara en el texto de Derrida de que él está, a través de este encuentro escenificado, participando con una completa historia cultural del animal en la tradición occidental, es el enfoque en

la mirada. Cuando Derrida se encuentra con el animal a través de su "mirada", lo hace como consecuencia de la represión de otra experiencia sensorial en la construcción de lo humano⁹. El encuentro de Derrida se produce cuando es "pillado desnudo, en silencio, por la mirada de un animal" (2008a, p. 3). Su atención a la mirada, sin embargo, no desmiente un antropocentrismo inconsciente¹⁰. La

⁹ Además del propio Derrida (2008a, p. 55), Cary Wolfe también discute esta represión en la definición freudiana de lo humano con cierto detalle (2003, pp. 2-3). Para Wolfe, es necesario que refundemos "la figura de visión" y lo resituemos "como un solo sentido entre muchos en un más general - y no necesariamente humano - sensorio corporal" (2003, p. 3). Al igual que Costello, entonces, Wolfe ve un anti-antropocentrismo productivo en un concepto del ser completamente encarnado (ya sea humano o no humano); sin embargo, no propone ningún escape del hecho de que sólo tal concepto de encarnación ha sido una parte constitutiva del discurso especista en Occidente.

¹⁰ Este texto ha sido objeto de críticas, sobre todo por el aparente apego de Derrida hacia un límite entre animal y humano. Matthew Calarco encuentra la reafirmación de Derrida de esta frontera "dogmática" y "desconcertante" (2008, p. 145). Es de hecho un momento extraño cuando Derrida afirma que "[t]odo el mundo está de acuerdo con esto [la existencia de la frontera entre humanos y animales]; la discusión está cerrada de antemano; uno tendría que ser más asnal que cualquier bestia [...] para pensar lo contrario" (2008a, p. 30). Esta salida de su estilo habitual de pensar (¿qué pregunta está siempre "cerrada de antemano" para Derrida?), como sea, indica que se está prestando atención deliberada a este momento. Derrida es el que en este texto desestabiliza a fondo el significado de "asnal" y "bestia", y está participando con *figuras* que son

deliberación de este enfoque es claro en su repetición de sentido-lenguaje "animal" -"olfatear el rastro" (2008a, p. 32.); "rastrear, oler, arrastrar, seguir" (2008a, p. 33)- y por su observación explícita en la borradura del olfato en la filosofía y la literatura (2008a, Pág. 55). En el momento del encuentro, entonces, cuando Derrida reconoce, a través de "la mirada llamada 'animal' [...] el límite abisal de lo humano" (2008a, p. 12), él indica que lo que está en cuestión es el humano mismo. La mirada es lo que los humanos usan, desde los confines de sus propias limitaciones sensoriales, para imaginar (como hace Elizabeth Costello) un lugar resistente, fuera del lenguaje, en el que el animal pueda permanecer, no oliendo pero mirando, "sólo para ver" (Derrida, 2008a, p. 4)¹¹.

Este deseo de situarse a uno mismo completamente dentro de su cuerpo, experimentar estar "lleno de ser", puede ser visto en la concepción idealista de la corporeidad animal de Costello. Mientras que Costello emplea tropos

llamadas "animal" y "humana", en lugar de seres vivos concretos. Teniendo todo esto en cuenta complica, creo, el antropocentrismo de esta declaración.

¹¹ John Berger sugiere una relación compleja con la mirada animal, una en la que el estado de ser visto por el animal no humano tiene un cierto poder de "sorprender" al humano (1980, p. 5). Sin embargo, ningún enfoque en la mirada, debido a sus limitaciones para el aparato del sentido humano más privilegiado, permanece antropocéntrico.

representacionales que cifran la animalidad como una forma de pura corporeidad, Derrida intenta subvertirlos. La forma de la conferencia hace que el cuerpo del conferenciante sea la presencia “real” más encarnada en la habitación. Coetzee, por supuesto, complica esta forma mediante la realización de la conferencia en el personaje de Elizabeth Costello, una actuación que Laura Wright ha identificado como una especie de *queer* (2006, p. 100). Esta complicación marca la preocupación consistente de Coetzee, en relación con la autoridad del hablante o la conciencia focal en la ficción, la voz que da forma a la lectura o a la interpretación. En “La vida de los animales”, la superposición de actuaciones llama la atención deliberadamente tanto a la negativa de Coetzee como de Costello a obedecer los requerimientos genéricos de la conferencia filosófica. Como lectores del texto, podemos sólo imaginar la disonante experiencia de escuchar a Elizabeth Costello, con la voz de Coetzee, que inicia la conferencia de nuevo, después de que ya han transcurrido dieciocho páginas: “Damas y caballeros,” ella comienza” (1999, p. 18). La inserción de una apertura tan convencional dentro de este texto poco convencional, irónicamente desestabiliza la idea de que el conferenciante está presente, como un cuerpo hablante que habla para y, por extensión, de ella misma/él mismo, algo

que consistentemente Coetzee se niega a hacer. Estas capas de voces y cuerpos en “La vida de los animales” funciona de forma similar para el encuentro de Derrida con su gato: la espectralidad de las figuras (gato, Costello) desestabiliza la idea misma de “completa” encarnación. En el acto de presentación, esta habilidad del conferenciante de aparecer como cuerpo hablante, auto-narrado, depende de las espectrales, inmortales, figuras animales. Aseverar que humanos y animales están vinculados con un sentido compartido de encarnación simplemente utiliza un tropo existente de animalidad para constituir la “plenitud” de la experiencia humana. La existencia de los animales no humanos como seres corporales es sacrificada por la necesidad humana autoconsciente de narrar la experiencia humana corporal individual, la experiencia subjetiva de vivir hacia la muerte. Como Derrida argumenta en “*The Gift of Death*”, la muerte en sí misma confiere singularidad o “imposibilidad de sustitución”, sobre el sujeto (2008b, p.42). Este discurso humano autobiográfico mantiene a los animales no humanos en el lugar, como figuras espectrales, por lo que los humanos pueden avanzar en el tiempo, pueden experimentar sus propias singulares finitudes.

La representación de Derrida de la mirada del animal silente expone las limitaciones de la construcción del

silencio de Elizabeth Costello como un *locus* de resistencia. Para Derrida, la idea del silencio del animal apoya y refuerza la violencia conceptual de representación que, a su vez, apoya y refuerza la violencia material contra los cuerpos animales. Desde la perspectiva de Derrida, por tanto, el silencio no puede funcionar como la resistencia del animal frente a la dominación por lenguaje. La tarea de “El animal que por lo tanto soy” es descubrir el rastro del animal *dentro* del lenguaje, no colocar el silencio de los animales en el lado opuesto de un abismo del habla humana. La exposición del indicio animal revela el sacrificio que permite que el ser humano se produzca como un sujeto autobiográfico (es decir, una auto-narración). En las lecturas autobiográficas de Derrida, como en “La vida de los animales”, una audiencia se enfrenta al silencio del cuerpo decadente. En su desnudez, durante el encuentro inicial, Derrida indica que su cuerpo —particular, masculino, que envejece— será una preocupación para este texto. Hacia el final de las cuatro charlas incluidas en el volumen, Derrida indica un plan para su futuro trabajo sobre la cuestión del animal; dice, “Lo haré, espero, si tengo el tiempo y la fuerza” (2008a, p. 159). Esta toma de conciencia de que el tiempo se le escapa surge directamente del sacrificio de la finitud animal. Derrida indica que hablar sobre lo animal, en su no-muerte

discursiva, es ser asechado por la mortalidad: el animal que no muere hace posible tanto la conferencia que habla-hacia la muerte, así como al humano que vive-hacia la muerte. En su mortalidad encarnada, ni Derrida ni Costello ganan un sentido de la animalidad de sus cuerpos decadentes. En cambio, es bajo la mirada silenciosa del animal que el cuerpo humano es configurado como mortal y que la aprehensión de dicha mortalidad crea la finitud que es la condición autobiográfica. Los animales no humanos —afuera de tiempo, afuera de la muerte, afuera del lenguaje— sólo pueden, a través de su mirada silenciosa, existir en una complementaria, y sacrificial, relación con esta narrativa autobiográfica humana.

Si el animal es sacrificado a una no-muerte eterna para que el ser humano pueda morir, un sacrificio corolario también puede ser realizado: el animal puede ser asesinado para que el humano pueda hacerse inmortal. Esta relación es la base de lo que, dibujando de “*The Gift of Death*” de Derrida, llamaré la “economía sacrificial”: en pocas palabras, esta economía se da a partir del intercambio de muerte por vida, y de vida por muerte. Pensando más ampliamente, podemos ver que este intercambio desigual soporta un amplio rango de relaciones entre humano y no humano. Ciertas tradiciones culturales de representación de la conciencia humana, civilidad,

consecución y moralidad, dependen en cierta medida de un sacrificio del animal como un ser inconsciente, no civil, atrasado y amoral. Esta definición de la vida humana en oposición a la vida animal, descansa sobre la muerte metafórica del animal: el animal está muerto a la conciencia, muerto a la civilidad, muerto al progreso y muerto a la moral. De formas más materiales, la muerte animal sostiene la vida humana, donde el consumo de carne es sólo la manifestación más literal de una amplia economía carnofalogocéntrica¹². Tanto el consumo de carne y la (auto) conciencia, no obstante, apuntan a las formas en que los animales deben *vivir* para que el humano muera: al alimentar el cuerpo (un proceso que necesariamente recuerda la vulnerabilidad del cuerpo decadente) y por ser conscientes de la propia encarnación, el propio movimiento a través de una vida, el humano establece su sentido de finitud. En “El animal que por lo tanto soy” y “La vida de los animales”, vemos esta última manifestación de la economía sacrificial en dos interlocutores, cuyas actuaciones conectan el silencio de los animales con una habilidad humana para experimentar finitud.

¿Qué ocurre, por el contrario, cuando un ser humano, que

supuestamente es totalmente consciente de sí mismo, quiere escapar de su propia finitud, vivir para siempre, para detener su progreso mortal, hacerse a sí mismo no-muerto? La novela de Coetzee “Desgracia”, publicada en el mismo año que “La vida de los animales”, representa tal personaje, un sujeto desesperado por escapar de su propia mortalidad. “Desgracia” es la historia de un profesor de literatura, David Lurie, quien, después de negarse a ofrecer disculpas por su explotación sexual de una estudiante, se retira de su vida urbana a su la remota granja de su hija Lucy. Aunque está escrita en tercera persona, la narrativa se focaliza exclusivamente a través de Lurie, creando una perspectiva claustrofóbica, insular y solipsista. Para acercarse a la intersección del silencio y sacrificio en “Desgracia”, es necesario reconocer que la auto-conciencia del protagonista David Lurie, es dependiente de los silencios. Desde el comienzo de la novela, las mujeres son las figuras silenciosas a través de las cuales Lurie construye su imagen de sí mismo. Lurie “no escucha ninguna voz femenina” (Coetzee, 2000: 52), a pesar del hecho de que las mujeres están tratando de hablar con él; él no oye a la prostituta Soraya, que resiste la incursión en su vida, ni oye a su estudiante Melanie, que trata de evitar que él la viole (de hecho, él incluso se niega a leer su declaración). Las mujeres, sin embargo, se niegan a permanecer en

¹² Derrida acuñe el término “carnofalogocentrismo” en la entrevista “Comer bien” (Derrida, 1991).

silencio: a pesar de las formas en que la narrativa de Lurie intenta contener y controlar las voces de las mujeres, ellas insistentemente interrumpen en el texto, demostrando los límites del mundo insular y solipsista de Lurie. Los silencios son la base de la individualidad de Lurie; él, sin embargo, sólo está interesado en dos silencios: el suyo propio, frente al comité, y el de Lucy, sobre el tema de su violación. El silencio de Lucy es de hecho una forma de resistir la dominación de la narrativa de Lurie (aunque, con respecto a su posición en su totalidad, su decisión de no hablar es más compleja): ella no le permitirá que tome su historia. Mientras, Lurie percibe el silencio de Lucy como obstinado, ve el suyo propio como casi heroico. En ambos casos, la novela problematiza la idea del silencio como resistencia. El silencio de Lucy es claramente un intento de navegar entre la pasividad y la resistencia, la expiación y la autonomía; su silencio no es un puro acto de resistencia, sino más bien una negociación de prioridades y deseos, de los cuales la estrecha focalización a través de Lurie no nos permite ningún acceso. El silencio de Lucy resulta de la necesidad de reconfigurar un yo fragmentado. El silencio de Lurie, por contraste, le permite mantener su autopercepción autónoma y la narración de sí mismo como un amante explotado; su rechazo a participar en una conversación mutuamente responsiva

acerca de sus acciones, es una manifestación de su solipsismo extremo y su apego desesperado a la individualidad autónoma. Su narrativa nos permite ver cómo el "discurso" —con Lurie como el logocentro de la novela— se apropia del silencio del otro. Cuando Lurie comienza a encontrarse animales, y el silencio animal, entonces el terreno ya se ha establecido para una exploración de los límites de la imaginación humana comprensiva, en relaciones en las que una de las partes es sonora y la otra silente.

El cuerpo decadente de Lurie lo obsesiona: se mira a sí mismo como si se estuviera volviendo "desgarbado" (Coetzee, 200, p. 44) y "viejo" (Coetzee, 2000, p. 190). Una de las cuestiones centrales de "Desgracia" es, claramente, si Lurie aceptará el hecho de su corporeidad, si podrá aceptar el movimiento de la narrativa autobiográfica al aprender cómo morir. Mencionando el cambio en la vida física y material de Lurie, mucha de la crítica de "Desgracia" recae en una ecuación de la animalidad con abyección: Lurie, a través de la reducción de sus circunstancias, se vuelve cada vez más abyecto, hasta que no tiene "nada", un hecho que, en lo sucesivo, le permite conectar con su animalidad y simpatizar con los animales no humanos (Boehmer, 2002, pp. 343, 346; 2006, p. 137; Durrant, 2006, p. 129). Esta lectura descansa, sin embargo, sobre un terreno algo

problemático. Primero, Lurie de ninguna manera renuncia a su posición de privilegio. Mientras que es verdad que ya no es más un profesor, que ha sido físicamente herido y que tiene menos posesiones materiales que las que alguna vez tuvo, es aún un hombre blanco en un lugar donde, a pesar de un orden social que está en transformación (lenta e incompletamente), la masculinidad blanca está en posición de poder. Como Boehmer nota (2002, p. 349), David Lurie permanece como un sujeto, en el sentido clásico; al final de la novela, él es aún un "Yo" hablante¹³. Que Lurie nunca es "abyecto" es indicado por su continuo enfoque en la narrativa, colonizando y dominando las voces de otros. Su reiterada afirmación de que ha sido "enriquecido" por sus relaciones demuestra, por ejemplo, su apropiación de las perspectivas de las mujeres en su propia narrativa (Coetzee 2000, págs. 56, 70, 192). Aunque, como observa McDunnah, hay momentos sorprendentes en los que su control se tambalea (2009, p. 21), Lurie sigue guiando y construye el texto a través de su conclusión. Su poder

innegable sobre la narrativa, y su posición de privilegio sobre un lector que está atrapado dentro de su punto de vista, problematiza cualquier lectura de él como una figura de abyección o reducción.

Esta idea de la reducción nos lleva al segundo punto que ha sido central en algunas interpretaciones del desarrollo de Lurie: la idea de que un animal se puede reducir a un cuerpo y cualquier conciencia humana de la corporeidad (hambre, dolor, etc.) necesariamente conecta con la animalidad de ese cuerpo humano. Un animal no humano es una figura de sufrimiento corporal silencioso, y Lurie, debido a que sufre físicamente, es "reducido" a un animal; esta reducción es la fuente de lo que estos lectores ven como las simpatías extendidas de Lurie con otras especies (O'Neill, 2009, p 203; van Heerden, 2010, p 56; Wright, 2010, p 162.). Lo que Derrida nos enseña, no obstante, es que debemos ser suspicaces con los tropos de la animalidad, y esta idea del cuerpo como "animal" es uno de los tropos más persistentes en la cultura occidental. Si Lurie se ve a sí mismo animalizándose y abyecto a través de su experiencia, no hay ninguna razón para confiar en su interpretación; él nos ha dado razones suficientes para cuestionar sus auto-representaciones, a pesar de la extraña afirmación de Attridge quien dice que "no tenemos ninguna razón para dudar" de la "propia consideración" de

¹³ Esta es una razón por la que encuentro las lecturas que sugieren que Lurie "se pierde a sí mismo" (Marais, 2001, p. 11) poco convincentes. El hecho de que Lurie mantiene su estatus como sujeto también pone en duda la idea de que su estado de desgracia pueda servir como un devenir-animal, como sugiere la interpretación de Tom Herron (2005, pp. 471, 482).

Lurie (2000, p. 104). El primer acto de la novela, antes de que Lurie deje Ciudad del Cabo (Cape Town), establece claramente su perspectiva en la narrativa (con, como percibe Myrtle Hooper, la limitada tercera persona que sirve como una obstrucción a cualquier respuesta del lector, ningún "tu" que complemente al "yo" hablante [2010, p. 143]), así como las demostrables faltas en sus interpretaciones de otros personajes, especialmente en sus encuentros con Melanie Isaacs. Al igual que Rosemary Jolly, yo sostengo que la novela evita cuidadosamente endosar el "discurso objetivador" que define el cuerpo como "animal" (2006, p. 153). Lo que podemos ver, sin embargo, es que el propio Lurie señala la asociación entre su propia mortalidad física y la de los animales alrededor de él.

Lurie, como un "chico de ciudad" (Coetzee, 2000, p. 218), ha estado durante mucho tiempo alejado de los animales vivos. Como Tom Herron observa, los animales en la primera sección de la novela aparecen sólo como alimento y metáforas, y la narrativa de Lurie no está particularmente atenta a ellos (2005, p. 475). Cuando se mueve a la granja de Lucy, sin embargo, el contacto físico con los animales es inevitable y los animales comienzan a aparecer regularmente en su línea de visión. En particular, después del ataque en el que se quema Lurie, los perros son asesinados y Lucy es violada,

Lurie se vuelve más atento a los animales alrededor de él. Esta ampliación de su mirada ha sido leída como el desarrollo del respeto de Lurie por la vida de otras especies y como evidencia de un conocimiento más profundo de su parentesco con otros animales (Aaltola, 2010, p. 129; Donovan, 2004, p. 79; Herron, 2005, pp. 471, 478; van Heerden, 2010, p. 56). El cambio observable en la mirada de Lurie sobre otras especies surge directamente de la coincidencia de su contacto físico con los animales y de su experiencia sobre su propia vulnerabilidad corporal, pero este cambio en su pensamiento no es una profundización de la compasión o simpatía, sino más bien un despertar a las posibilidades del sacrificio.

Derrida observa que "en el corazón de todos estos discursos [a través del cual la filosofía define lo animal] el sacrificio late como un impulso vital" (2008a, p. 90, énfasis en el original). Una de las paradojas centrales de la economía del sacrificio es que el animal debe ser *diferente* de los humanos con el fin de ser sacrificado en lugar del humano, pero lo suficientemente *como* el humano para que dicho sacrificio tenga valor. Esta economía de sacrificio surge como el quid de ambas relaciones, conceptuales y materiales, entre animales humanos y no humanos en "La vida de los animales" y "El animal que por lo tanto soy". Ambos

textos se refieren a las representaciones de los animales que dependen de la no muerte del animal, sobre el animal como una figura, más que como un cuerpo. La lógica de estas representaciones entonces se expande y extiende, gobernando, como tanto Costello y Derrida notan, las prácticas de "generación" que sostienen la agricultura intensiva. David Lurie, en el contexto urbano de la primera parte de "Desgracia", se engancha con la misma clase de representaciones. El animal aparece como objeto (carne) y como figura metafórica, ambas manifestaciones que dependen de la suspensión de las vidas y muertes de los animales. En el entorno rural de la segunda parte de la novela, sin embargo, el contacto físico con los animales hace "real", para Laurie, la vida y la muerte animal. Su movimiento de la ciudad hacia el campo significa un giro de un método de intercambio sacrificial—vida animal por muerte humana— por otro —muerte animal por vida humana. Los animales "reales" por lo tanto se pliegan dentro de la economía del sacrificio de una manera que no requiere que el humano confronte su propio fallo en la simpatía; en cambio, la lógica inversa permite que la convencional relación de poder entre humanos y no humanos fluya sin problemas entre los espacios urbanos y rurales. En el momento en que Lurie se hace cada vez más consciente de su propia mortalidad, encuentra, en su exposición a

los animales, una manera en la que pueda ser capaz de mantener la integridad de su individualidad. Se imagina que puede perpetuar su existencia como su propia imagen de sí mismo a través del sacrificio del animal.

Es a través de la relación de Lurie con los perros que el texto expone este cambio en su pensamiento. Habiendo una vez afirmado que los animales son categóricamente diferentes a los humanos y habiendo expresado su relación con los animales únicamente en términos de su carnivorismo, Lurie empieza a creer que los perros que ayuda a que les practiquen eutanasia en la clínica de Bev Shaw, poseen tanto "un cuerpo y un alma" (Coetzee, 2000, p. 161). En el patio de la clínica donde Lurie intenta componer una ópera sobre Byron y su amante Teresa, un perro al que llama Driepoot es aparentemente afectuoso con él: "Arbitrariamente, incondicionalmente, ha sido adoptado; el perro moriría por él, él lo sabe" (Coetzee, 2000, p. 215). El "conocimiento" de Lurie sobre la devoción del perro hacia él, hace eco de su adscripción similar de sentimientos y motivaciones hacia los personajes femeninos de la novela; la conveniente diferencia, aquí, es que no hay lenguaje humano que resista la voz dominante de

Lurie¹⁴. Me gustaría hacer especial hincapié en el momento en que, al oír el banjo de Lurie, "el perro pega sus labios y parece *estar a punto de cantar*, o aullar" (Coetzee, 2000, p. 215, el subrayado es mío). Lurie se pregunta si él se "atrevería" a "traer al perro dentro de la pieza" (Coetzee, 2000, p. 215). Algo, sin embargo, detiene al perro de dar voz en el "punto" crucial, y Lurie no vuelve a mencionar su ópera inter-especies. Al mostrar el deseo de cantar, pero no cantar (o no ser dejado, por Lurie, cantar), el perro de Lurie —es decir, el perro que existe en su interpretación— se convierte en un objeto apto para el sacrificio.

La escena final de "Desgracia" es el objeto de mucho debate crítico. Como admite Rita Barnard, este momento presenta un "desafío interpretativo extenuante" (2003, p. 221). Geiger compara el final de "Desgracia" con "una herida abierta" (2010, p. 159.); esta adecuada analogía pone en cuestión cualquier lectura redentora de la decisión de Lurie de sacrificar (o, más bien, solicitarle a Bev que le practique

eutanasia) a Driepoot. Podría ser que, como Donovan y Barnard han discutido, la muerte de Driepoot sea vista como un reconocimiento, por parte de Lurie, de la insalvable escala vertical del sufrimiento de los animales (Barnard, 2003, p. 222; Donovan, 2004, p. 88), una lectura que se puede alinear con las conclusiones de Derrida acerca del sacrificio en "*The Gift of Death*" (2008b, pág. 71). Este tipo de gesto, sin embargo, no parece consistente con Lurie, como hemos visto. Lo que es consistente es su apropiación de la voz del otro, de la vida del otro, en el servicio de sus propios deseos. Al sacrificar a Driepoot, Lurie hace un intento de salvarse de su propia mortalidad mediante la afirmación de la finitud sustituible del perro. Lurie trae al perro a Bev, "Portándolo en sus brazos como un cordero" (Coetzee, 2000, p. 219), evocando los sacrificios de la tradición cristiana. Hay que recordar, en este momento, a Melanie Isaacs, quien también ha sido "llevada" en brazos de Lurie; su nombre ahora aparece como una clara referencia al gesto sacrificial de Abraham. Traigo la atención sobre esta conexión, no para hacer una ecuación simple entre Melanie y Driepoot, o entre la mujer explotada y los animales explotados, sino más bien para demostrar la textura referencial que utiliza la novela para señalar su ambivalencia sobre la acción de Lurie, una ambivalencia que

¹⁴ Como en el caso de los reclamos de Lurie sobre los personajes femeninos de la novela, algunos críticos también aceptan que Lurie está precisamente reportando las emociones de Driepoot (por ejemplo, van Heerden, 2010: 57). Yo no estoy cuestionando el hecho de que los perros puedan comunicar sus emociones en formas que los seres humanos puedan entender; más bien, estoy totalmente escéptica de David Lurie como un registrador de las vidas interiores de los otros.

complica, si no es que enteramente previene, cualquier lectura de redención sobre la muerte de Driepoot. Las palabras finales de la novela son de Lurie: "Sí, yo estoy renunciando a él" (Coetzee, 2000, p 219.). De no haber aparecido el fatal pronombre, "Yo", que ha marcado el solipsismo de la narrativa de Lurie, se podría argumentar que, de hecho, se ha desarrollado sustancialmente como un ser ético; está claro, sin embargo, que el mismo Lurie, y no el perro, mantiene el objeto de este sacrificio. Una vez más, vemos a Lurie hacerse cargo de la voz y del cuerpo del otro. La vida de Driepoot no es a la que debe "renunciar" Lurie; de hecho, Lurie no está "renunciando" a nada en ese momento. En cambio, él está reafirmandose a sí mismo como un sujeto por medio del sacrificio del otro (animal).

La ópera de Lurie no representa una apertura ética a través de la colaboración entre especies, un acto de imaginación comprensiva, o un devenir-animal; podría sugerir todas estas cosas, pero, sobre todo, es otro ejemplo de la apropiación de Lurie de la voz de otro dentro de su propia narrativa¹⁵. Al traer a

Driepoot hasta el mismo límite de entrar en la representación cultural humana en sus propios términos, por "aullar", y luego eliminar las posibilidades de esa voz, Lurie hace del perro el sacrificio perfecto que nunca podría hacer con la hembra parlante de su propia especie: el silencio del animal, acompañado aquí por la posibilidad de la voz animal, es la condición de entrada del animal en la economía sacrificial como Lurie ha comenzado a percibirla. Para que un sacrificio sea significativo, el objeto animal debe tener finitud; para tener finitud, el animal debe tener (el potencial para él) lenguaje; para ser sacrificado en el lugar del humano, el animal debe ser (potencialmente) parlante pero silencioso; estas condiciones son los requisitos necesarios para el sacrificio de Driepoot, por parte de Lurie¹⁶.

Como Marais hace notar, "Desgracia", particularmente mediante la focalización a través de David Lurie, demuestra la limitación de la "imaginación comprensiva" de Costello (2001, Pág. 15). Esta limitación es, de

¹⁵ El reciente ensayo Calina Ciobanu sostiene que la ópera inter-especies abre la posibilidad de la representación posthumanista en la novela y proporciona un lente a través del cual leer el cambio ético de Lurie (2012, Pág. 682). Mientras que esta lectura es sensible e interesante, no toma en cuenta que, de hecho, Driepoot no presta su voz a la ópera.

¹⁶ Este momento recuerda la lectura de Agamben sobre Hegel, que sugiere que el lenguaje humano surge no del silencio animal, sino de la voz animal ya que sólo puede articularse a sí mismo en el momento de la muerte (1991, p. 45). Agamben examina otra línea filosófica de pensamiento acerca de la relación animal no-humana con la muerte y el lenguaje, que, una vez más, exige el sacrificio del animal.

hecho, central a la ética del libro, que también problematiza la configuración del silencio animal de Costello, como una forma de resistencia, al destacar la forma en que Lurie se apropia de los silencios de los otros. En "Desgracia", ninguna oposición fácil distingue el silencio del habla. Dentro de la conciencia de Lurie, aquellos que hablan (como Melanie) pueden ser silenciados, y aquellos que están en silencio (como Lucy) pueden "hablar" a través de la interpretación de su silencio. A través de esta representación, la dominancia de la narrativa de Lurie muestra el afianzamiento de ciertas formas de privilegio, a pesar de las estructuras sociales cambiantes de la "nueva" Sudáfrica; en "Desgracia", todavía no hay una voz femenina o animal autónoma. Esta representación equivale a una poderosa crítica social tan pronto como reconocemos que el principal movimiento ético aquí no es la narrativa maestra del "desarrollo" de Lurie, sino las interrupciones momentáneas de todas esos imperfectamente silenciados no-Lurie, que introducen fisuras en su control narrativo. Coetzee no es un escritor que esté particularmente interesado en la redención, o en formas teleológicas de desarrollo de personajes. Por tanto, es sorprendente que David Lurie tan a menudo haya sido leído como alguien que "se desarrolla." Sin lugar a dudas él cambia en algunos aspectos, pero

el lector observa el cambio dentro del recinto de la propia perspectiva de Lurie.

Esta evaluación más crítica de David Lurie complica lecturas previas que, en diferentes grados, en realidad adoptan la perspectiva de Lurie cuando interpretan la novela¹⁷. Cuestionar el grado de despertar moral de David Laurie, redención o "estado de gracia" (Attridge, 2000, p. 112) al final de su narrativa, no es para vaciar la novela de su contenido ético; más bien, es para descentrar a Lurie como el foco ético del texto. Este movimiento es crucial, y su necesidad está indicada en todas partes a lo largo de la novela, en las narrativas a las que nunca tenemos acceso (declaración de Melanie; la experiencia de la violación de Lucy; "canción" de Driepoot). Lucy nos da una clave para interpretar la novela cuando le dice a David: "Tú te comportas como si todo lo que yo hago fuera parte de la historia de tu vida. Eres el personaje principal, soy un personaje menor que no hace acto de presencia hasta la mitad. Pues bien, contrario a la manera en la que tú piensas, la gente no se divide en mayor

¹⁷ Los ejemplos incluyen los reclamos de Attridge de que el comité es "puritano" y "moralista" (2000, p. 102) y de que la relación coercitiva de Lurie con Melanie es "una experiencia erótica singular" (2000, p. 117), la opinión de van Heerden que Melanie es "ignorante" y que Lurie intenta "iniciarla en una apreciación más profunda del arte" (2010, p. 48), y la aseveración de Marais de que Lurie se convierte en "guardián" de Lucy (2001, p. 11).

y menor. Yo no soy menor. Tengo una vida propia"(Coetzee, 2000, p. 198). Lucy parece hablar, aquí, por todos los demás, tanto humanos como no humanos, que han "enriquecido" la narrativa de Lurie. Ella indica la proliferación de posibles historias, la enorme multiplicidad de voces, que Lurie elige mantener en silencio¹⁸. La propia insistencia de Lucy de usar el pronombre "yo" posiblemente indica un solipsismo paralelo en su propia narrativa. Particularmente en el contexto de su discusión sobre el embarazo de Lucy, sin embargo, el uso de Lucy de la primera persona aparece como una afirmación en *contra* del dominante "yo" de Lurie y, utilizado conscientemente por parte de Lucy, contra el empobrecimiento ético de la perspectiva de Lurie. El punto material es que no conseguimos más que un vistazo al funcionamiento del "yo" de Lucy como centro narrativo, antes de que Lurie excluya esta posibilidad, llamándolo una "erupción" (Coetzee, 200, p. 198). Él inmediatamente corta su intento de hacer valer su propio sujeto cuando le dice, "Eso es suficiente, Lucy" (Coetzee, 2000, p. 198). Lo que "Desgracia" sugiere es que, a pesar del final del apartheid, a pesar del

cambio en las estructuras sociales, a pesar del énfasis en la búsqueda de la verdad y la confesión, el hombre blanco se sigue presentando a sí mismo como "el personaje principal" en la narrativa de la nación y todavía intenta dominar todas las otras voces con su versión de los hechos. Este arraigado privilegio le permite a David Lurie posicionarse a sí mismo como una víctima, negando tanto su posición de privilegio y su ansiedad por la inestabilidad de esa posición. Él mantiene la integridad de su auto-construcción silenciando todas las otras voces, sacrificándolas para el discurso dominante del sujeto blanco, masculino, carnofalogocéntrico.

Cuando Elizabeth Costello habla de la confrontación con el silencio animal, prevé el silencio como una forma de resistencia a la opresión humana. Las lecturas de Derrida demuestran, sin embargo, que el silencio mismo ha sido apropiado por el discurso filosófico para contener al animal dentro de una economía sacrificial: el silencio vuelve al animal, paradójicamente inmortal y, cuando la posibilidad del lenguaje está presente, sacrificable. En esta doble y contradictoria relación con la muerte, el animal puede funcionar ya sea para reforzar la inmortalidad del sujeto humano, o para dejar a ese sujeto la experiencia de finitud, y para que acceda a la narrativa autobiográfica de vivir y

¹⁸ La declaración de Lucy también es un paso para refutar el reclamo de Hooper de que la novela adopta acriticamente, o aprueba, la perspectiva de Lurie, particularmente con respecto a los personajes femeninos (Hooper 2010, pp. 140, 142-143).

morir, y así a una promesa de una muerte reconocible. El reto de Derrida, frente a la concepción de Elizabeth Costello del silencio de los animales como una forma de resistencia, es conmovedoramente realizado en la narrativa de “Desgracia”, en el que el poder del sujeto hablante sobre el otro silente es encapsulado en la muerte sacrificial de Driepoot. En “Desgracia”, los animales no humanos indican el potencial ético que se produce entre el silencio y el habla, entre los constructos de encarnación pura y la conciencia pura; sólo mediante la interrupción de las economías de intercambio sacrificial que se apropian tanto de la voz como del silencio del otro (en “Desgracia”, tanto de lo no humano como de lo femenino), pueden las arraigadas relaciones de poder, basadas en raza, género, especie, habilidad y otros constructos categóricos, ser expuestas y desafiadas. Al desafiar a fondo los conceptos de lenguaje y de corporeidad

que tan rígidamente separan lo humano de lo no-humano en formas que sirven al privilegio humano, podemos localizar el potencial para una nueva relación ética entre lo animal y humano, una nueva relación que las condiciones materiales referenciadas en cada uno de estos textos consideran necesaria y urgente.

Agradecimientos: Estoy muy agradecida por la ayuda ofrecida por el profesor Chelva Kanaganayakam, la profesora Sara Saleh y el profesor Victor Li, durante mi preparación de este ensayo. Gracias también a los tres lectores anónimos por su crítica profunda y constructiva. Finalmente, he tenido la suerte de recibir el apoyo del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades de Canadá, el Programa de Becas de Posgrado de Ontario y la Universidad de Toronto.

SUNDHYA WALTHER

Doctoranda en Inglés y Estudios del Sur de Asia en la Universidad de Toronto. Su investigación desafía el humanismo dominante de discurso postcolonial, al explorar las representaciones de contacto interespecie en la ficción contemporánea india.

Bibliografía

- Aaltola, E. (2010). Coetzee and Alternative Animal Ethics. In A. Leist & Singer, P. (Eds.) *J.M. Coetzee and Ethics*. New York: Columbia UP.
- Agamben, G. (1991). *Language and Death: The Place of Negativity*. K. Pinkus and M. Hardt (Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Attridge, D. (2000). Age of Bronze, State of Grace: Music and Dogs in Coetzee's *Disgrace*. *Novel: A Forum on Fiction*, 34(1), 98-121.
- Barnard, R. & Coetzee, J. (2003). J.M. Coetzee's *Disgrace* and the South African Pastoral. *Contemporary Literature*, 44(2), 199-224.
- Berger, J. (1980). *About Looking*. New York: Pantheon.
- Boehmer, E. (2002). Not Saying Sorry, Not Speaking Pain: Gender Implications in *Disgrace*. *Interventions*, 4(3), 342-351.
- Boehmer, E. (2006). Sorry, Sorrier, Sorriest: The Gendering of Contrition in J.M. Coetzee's *Disgrace*. In J. Poyner, (Ed.), *J.M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*. Athens OH: Ohio UP.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia UP.
- Coetzee, J. (2000). *Disgrace*. London: Vintage.
- Coetzee, J. (1999). *The Lives of Animals*. Princeton: Princeton UP.

- Derrida, J., & Mallet, M. (Ed.). (2008a). *The Animal That Therefore I Am* (D. Wills, Trans.). New York, Fordham UP.
- Derrida, J. (1991). Eating Well or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In E. Cadava, P. Connor, & J. Nancy (Eds.), *Who Comes After the Subject?* New York: Routledge.
- Derrida, J. (2008b). *The Gift of Death and Literature in Secret* (D. Wills, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Donovan, J. (2004). Miracles of Creation: Animals in J.M. Coetzee's Work. *Michigan Quarterly Review*, 43(1), 78-93.
- Durrant, S. (2006). J.M. Coetzee, Elizabeth Costello, and the Limits of the Sympathetic Imagination. In J. Poyner (Ed.), *J.M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*. Athens OH: Ohio UP.
- Geiger, I. (2010). Writing the Lives of Animals. In A. Leist & P. Singer (Eds.), *J.M. Coetzee and Ethics*. New York: Columbia UP.
- Herron, T. (2005). The Dog Man: Becoming Animal in Coetzee's *Disgrace*. *Twentieth Century Literature*, 51(4), 467-490.
- Hooper, M. (2010). Scenes from a dry imagination: *Disgrace* and Embarrassment. In G. Bradshaw & M. Neill (Eds.), *J.M. Coetzee's Austerities*. Farnham: Ashgate.
- Jolly, R. (2006). Going to the Dogs: Humanity in J.M. Coetzee's *Disgrace*, *The Lives of Animals*, and South Africa's Truth and Reconciliation Commission. In J. Poyner (Ed.), *J.M. Coetzee and the Idea of the Public Intellectual*. Athens OH: Ohio UP.
- Lippit, A. (2000). *Electric Animal: Toward a Rhetoric of Wildlife*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marais, M. (2001). Impossible Possibilities: Ethics and Choice in J.M. Coetzee's *The Lives of Animals* and *Disgrace*. *English Academy Review*, 18(1), 1-20.
- McDunnah, M. (2009). We are not asked to condemn: Sympathy, Subjectivity, and the Narration of *Disgrace*." In B. McDonald (Ed.), *Encountering 'Disgrace': Reading and Teaching Coetzee's Novel*. Rochester: Camden House.
- O'Neill, K. (2009). The Dispossession of David Lurie. In B. McDonald (Ed.), *Encountering 'Disgrace': Reading and Teaching Coetzee's Novel*. Rochester: Camden House.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Singh, J. (2013). The Tail End of Disciplinarity. *Journal of Postcolonial Writing*, 49(4), 470-482. van Heerden, A. (2010). Disgrace, Desire, and the Dark Side of the New South Africa. In A. Leist and Singer, P. (Eds.), *J.M. Coetzee and Ethics*. New York: Columbia UP.
- Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, The Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wright, L. (2006). *Writing "Out of All the Camps": J.M. Coetzee's Narratives of Displacement*. New York: Routledge.
- Wright, L. (2010). David Lurie's Learning and the Meaning of J.M. Coetzee's *Disgrace*. In G. Bradshaw and M. Neill (Eds.), *J.M. Coetzee's Austerities*. Farnham: Ashgate.

JOHN RAWLS, LA POSICIÓN ORIGINAL Y LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES

Hugo Tavera Villegas¹

Suele afirmarse que el contractualismo es incapaz de abordar las obligaciones que tenemos para con los animales no-humanos. En contraposición a tales consideraciones este artículo sostiene que la versión del contractualismo defendida por Rawls nos ofrece un marco de reflexión capacitado para extender hacia los animales no-humanos nuestras consideraciones de justicia. Siguiendo la aproximación rawlsiana al contrato se utilizan las ideas de la posición original y el velo de ignorancia para indicar la plausibilidad de modelar principios de justicia que incluyan a animales no-humanos. En la primera sección se presentan brevemente las objeciones más conocidas respecto a la capacidad del contractualismo para extender los servicios de la justicia a animales no-humanos. En la segunda sección expongo una versión de la posición original defendida por Mark Rowlands que presenta un modo de extender lo que él denomina el argumento de la igualdad intuitiva a seres no racionales y, por extensión lógica, a animales no-humanos. En la tercera sección se presenta una variante de la situación original de elección anterior a la elección de los principios de justicia. En ésta la elección estaría consagrada a distinguir qué clase de seres serán los beneficiarios de los principios de la justicia elegidos en la posición original. En esta sección se argumenta que los beneficiarios de los principios de la justicia elegidos en la posición original no tienen por qué ser únicamente aquellos con las capacidades requeridas para deliberar en conformidad con las restricciones impuestas por el velo de la ignorancia en la posición original.

Palabras clave: Rawls-justicia-posición original-animales

¹Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: hdtavera@uc.cl

Muitas vezes, argumentou-se que o contratualismo seria incapaz de lidar com as obrigações que possuímos em relação aos animais não-humanos. Em oposição a tais considerações, este artigo argumenta que a versão do contratualismo defendida por Rawls oferece um quadro de reflexão que poderia estender aos animais não-humanos nossas considerações de Justiça. Seguindo a abordagem rawlsiana acerca do contrato, utilizam-se as idéias da posição original e do véu da ignorância para indicar a plausibilidade de modelar princípios de Justiça que incluam os animais não-humanos. Na primeira seção, apresentam-se as objeções mais conhecidas concernente à capacidade do contratualismo no que tange ao alargamento dos serviços de Justiça aos animais não-humanos. Na segunda seção, exponho uma versão da posição original, defendida por Mark Rowlands, o qual apresenta uma forma de estender aquilo que ele designou como argumento de igualdade intuitiva aos seres não-rationais e, por extensão lógica, aos animais não-humanos. A terceira seção apresenta uma variante da situação original da escolha anterior à eleição dos princípios da Justiça. Essa eleição estaria consagrada à distinção do tipo de seres que serão os beneficiários dos princípios da Justiça eleitos na posição original. Nesta seção, argumenta-se que os beneficiários dos princípios da Justiça, eleitos na posição original, não precisam ser somente aqueles com as competências necessárias para deliberar em conformidade com as restrições impostas pelo véu da ignorância relativo à posição original.

Palavras-chave: Rawls, justiça, posição original, animais

It is very common to read that the contractualism is unable to face the obligations that we have towards non-human animals. In contraposition to such considerations, this article states that the version of the contractualism supported by Rawls offers a framework of reflection able to extend our considerations of justice to non-human animals. Following the Rawlsian approximation to the contract, the ideas of the original position and the veil of ignorance to indicate the plausibility of modeling principles of justice that include non-human animals. In the first section, the objections more commonly presented to extend the justice services to non-human animals are presented. In the second section, I introduce a version of the original position supported by Mark Rowls that states a way to extend what he calls the argument to the intuitive equality

towards non-rational beings, and for logical extension to non-human animals. In the third section, it is discussed that the beneficiaries of the principles of the justice chosen in the original position do not necessarily have to be only those with the required capabilities imposed by the veil of ignorance in the original version.

Key words: Rawls, justice position, original-animals

1. Contractualismo y animales: perspectivas críticas

Martha Nussbaum ha argumentado fuertemente que las teorías del contrato social no pueden dar cuenta de manera adecuada con las cuestiones relacionadas a la justicia entre especies. Según esta autora, “la simple idea de un contrato que implique tanto a los animales humanos como a los no humanos es una fantasía y no nos sugiere ningún escenario claro que nos ayude a pensar sobre el tema” (Nussbaum, 2007, p. 329). La imagen central de la teoría de Rawls, de acuerdo a Nussbaum, es la de un contrato establecido entre seres humanos adultos y en posesión de sus capacidades racionales cuyo objetivo es la elaboración de principios de justicia que gobiernen las principales instituciones de la sociedad. De lo anterior Nussbaum concluye que, dado que los animales no-humanos no pueden ser partícipes de las deliberaciones entre las partes contratantes, sus intereses quedarían fuera de esta descripción. En efecto, para Nussbaum, “el hecho de que tales teorías confundan la cuestión de <<¿Quién diseña los principios de justicia?>> con la de <<¿Para quién se diseñan estos principios?>> significa que no pueden incluir a ningún animal en el

grupo de los sujetos para quienes se diseña la teoría” (Nussbaum, 2007, p. 41).

Otra razón por la cual los animales no-humanos no pueden ser sujetos primarios de justicia de acuerdo al método contractual es, según Nussbaum, la asimetría de poder existente entre los seres humanos y los animales no-humanos. De acuerdo a esta autora la asimetría de poder es demasiado grande como para imaginar un contrato que pudiéramos establecer con ellos y que fuese auténtico. Como bien se sabe, cierto tipo de animales, a diferencia de los seres humanos que se hallan en estados de extrema incapacidad mental o deterioro físico, pueden ser muy independientes e, incluso, señala correctamente Nussbaum, libres. No obstante, “de lo que no hay duda es de que no son iguales a los seres humanos en poder y en recursos, y esa asimetría supone que los humanos que traten de establecer un contrato con ellos buscando una ventaja mutua los omitirán” (Nussbaum, 2007, p. 330).

Varios elementos de las objeciones presentadas aquí brevemente al método contractual son reforzadas por afirmaciones del propio Rawls en varios lugares de su obra. En *Teoría de la Justicia*, por ejemplo, Rawls (2011) señala que cuando consideramos a qué clase de seres se deben las garantías de la justicia,

“la respuesta natural parecer ser que son precisamente las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual” (p. 456). Las personas morales, de acuerdo a Rawls, se distinguen por poseer dos facultades morales. En primer lugar, son capaces de tener (y se supone de adquirir) un sentido del bien. En *Liberalismo Político*, Rawls (1996) explica que “la capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien” (p. 49). En segundo lugar, las personas son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, esto es, “un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo” (Rawls, 2011, p. 456).

Desde este punto de vista, en la medida en que los animales no-humanos carecen de personalidad moral, al menos tal como Rawls la concibe, no pueden tener derecho a las garantías de la justicia. Al tiempo que afirma esta exclusión, Rawls reconoce, sin embargo, que de esto no se sigue que no haya ningún tipo de exigencias morales respecto a los animales. Ciertamente, “la capacidad de sentimientos de placer y de dolor, y de las formas de vida de que son capaces los

animales, imponen evidentemente deberes de compasión y de humanidad en su caso” (Rawls, 2011, p. 463).

Al contrario de estas aproximaciones, incluyendo las consideraciones del propio Rawls acerca de la cuestión, en este artículo pretendo demostrar que el marco contractual de la teoría rawlsiana es perfectamente capaz de extender, de una manera no inconsistente con sus premisas, las garantías de la justicia de modo de incluir a los animales no-humanos. Como resulta evidente, mi punto de partida es el supuesto de que el trato que debemos a los animales es una cuestión de justicia y no meramente de compasión o humanidad, como sostiene el propio Rawls. En esto estoy en acuerdo con Nussbaum (2007), quien señala “que lo que solemos dar a entender cuando calificamos un mal acto de injusto es que la criatura lesionada por ese acto tiene derecho a no ser tratada así y que este derecho es particularmente impostergable o básico” (p. 332). Desde este punto de vista, cuando calificamos ciertos actos hacia los animales como injustos lo que estamos afirmando es que éstos tienen un derecho de tipo moral a no ser tratados de ese modo.

2. La posición original y los animales

A pesar de los pasajes citados anteriormente, sostener que el contractualismo de Rawls puede ser acomodado de tal manera de poder extender los servicios de la justicia hacia animales no-humanos no es del todo original. Un número importante de autores se han avocado a esta tarea con mayor o menor éxito. En esta sección me concentro particularmente en una de estas aproximaciones, la de Mark Rowlands. Avanzo de este modo ya que Rowlands recurre de un modo particularmente interesante a una de las herramientas más originales y sugerentes otorgadas por el marco contractual rawlsiano: la idea de la posición original.

Como bien se sabe, en la teoría de Rawls la posición original tiene un rol análogo a la idea de estado de naturaleza en las teorías tradicionales del contrato social. A diferencia de éstas, sin embargo, el objetivo de la posición original no es justificar la existencia de la sociedad o de alguna forma particular de gobierno. Más bien, apunta Rawls (2011), “la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original” (p. 24). Asociada estrechamente a la de posición original se encuentra la noción de velo de la ignorancia. Para explicar la idea de velo de la ignorancia se puede señalar que el

modo de reflexionar acerca de lo que sería un arreglo justo de las instituciones sociales básicas es imaginando cuáles serían los principios acordados por agentes racionales a los que les fuera negado –o, más exactamente, excluido tras un velo de ignorancia– el conocimiento de ciertos hechos particulares acerca de sí mismos.

Los hechos excluidos detrás del velo de ignorancia serían de dos tipos. En primer lugar, los agentes en la posición original ignoran todas aquellas características particulares sobre sí mismos que son, desde el punto de vista moral, arbitrarias. Ejemplos de tales características son la clase social a la que pertenecen, su género, la raza, incluso su inteligencia, sus talentos y habilidades. Sobre esto, Rawls (2011) escribe en *Teoría de la Justicia*: “tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar circunstancias naturales y sociales en su propio provecho” (p. 135). En segundo lugar, las partes en la posición original ignoran su propia concepción del bien, los detalles de su plan racional de vida, así como los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo.

Que los principios de justicia de Rawls² excluyan consideraciones respecto al trato que debemos a los animales no-humanos ha sido considerado por varios autores como inconsistente.³ Para estos autores no existe una justificación adecuada para no considerar a los animales no-humanos como el tipo de seres a los que los principios de la justicia deben aplicar.

2.1 Mark Rowlands y el argumento de la igualdad intuitiva

² En *Teoría de la Justicia* son varias las formulaciones de los dos principios de la justicia respecto a los cuales habría acuerdo en la posición original. A continuación reproduzco la primera de dichas formulaciones: “*Primero*: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. *Segundo*: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls, 2011, pp. 67-68).

³ Sin la intención de elaborar una lista exhaustiva, entre tales autores vale la pena mencionar los siguientes: Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 1983), Rebekah Humphreys, “Contractarianism: on the Incoherence of the Exclusion of Non-Human Beings”, *Percipi* 2 (2008), Donald VanDeVeer, “Of Beasts, Persons, and the Original Position”, *Monist* (1979), Mark Rowlands, *Animal Rights: Moral Theory and Practice* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), “Contractarianism and Animal Rights”, *Journal of Applied Philosophy* 14: 3 (1997) y Robert Garner, *The Political Theory of Animal Rights* (Manchester: Manchester University Press, 2005), “Animals, Politics and Justice: Rawlsian Liberalism and the Plight of Non-Humans”, *Environmental Ethics* 12: 2 (2003).

Uno de los intentos más sostenidos para extender el marco de la justicia rawlsiano a animales no-humanos es el de Mark Rowlands. Este autor sostiene que el argumento contractual de Rawls se encuentra estrechamente vinculado a una interpretación particular de la igualdad de oportunidades (IO, en adelante). A dicha interpretación especial Rowlands la llama argumento de la igualdad intuitiva (*intuitive equality argument*, IEA en adelante).

Para Rowlands, mientras la mayoría de los intérpretes y comentaristas de Rawls se han concentrado en el primero –el argumento contractual–, una adecuada comprensión de la relación entre ambos argumentos resulta esencial para entender los alcances de la justicia como imparcialidad. Como ya se sabe, el argumento contractual justifica los principios de la justicia mostrando que son los principios que serían escogidos por agentes racionales en la posición original. El IEA, de acuerdo a Rowlands (2009), puede expresarse del siguiente modo: “si la posesión de una determinada propiedad es *inmerecida*, en el sentido de que su poseedor no es responsable de ella o no ha hecho nada para merecerla, entonces su poseedor no tiene derecho moral a los beneficios devengados a partir de dicha posesión” (p. 134). En otras

palabras, dado que la posesión de una determinada propiedad es arbitraria desde el punto de vista moral, aquella no puede determinar derechos a los beneficios obtenidos a través de ella a su poseedor.

Al interior de la tradición liberal, el ideal de *IO* ha hecho referencia exclusivamente a las desigualdades económicas y sociales que son heredadas por los individuos dentro de sus sociedades. En efecto, para la gran mayoría de los autores pertenecientes a esta tradición es un lugar común el hecho de que nacer en cierta posición dentro de la sociedad –pertenecer a cierta raza, clase social, o género– es una propiedad moralmente arbitraria, o como decíamos líneas arriba, inmerecida. En la medida en que las desigualdades sociales que heredamos son inmerecidas, resulta injusto que nuestro destino dentro de la sociedad sea determinado por la posesión de dichas propiedades.

Para Rawls (2011) esta interpretación del principio de *IO* es, sin embargo, defectuosa –o, por lo menos, incompleta–, ya que “aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos” (p. 79). De

acuerdo a Rawls, las desigualdades con respecto a las dotes y talentos naturales son inmerecidas en el mismo sentido en que lo son las propiedades sociales. Por ello, “no hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas” (p. 79).

Aún así, ha sido criticado por varios autores que la interpretación particular de Rawls del ideal de *IO* no llega lo suficientemente lejos. Algunos de estos autores, en efecto, han calificado su interpretación de la *IO* como “especista”. Al respecto, vale la pena citar a Tom Regan (1985) en extenso,

“La única razón aparente que las partes contratantes pudieran tener para juzgar el caso de los animales de manera diferente es si asumimos, como Rawls lo hace, que aquellos en la posición original saben que van a ser seres humanos [...]. Pero esto es predisponerse en contra de reconocer deberes de justicia respecto a los animales desde el comienzo. Permitir a las partes en la posición original saber a qué especie pertenecerán es permitirles un conocimiento en nada diferente en cualidad al conocimiento de su raza o sexo. Si, en orden a asegurar un procedimiento imparcial

en la selección de los principios de la justicia, el conocimiento de [ciertos] atributos debe quedar excluido tras el velo de la ignorancia, el conocimiento respecto a la especie a la que pertenecemos debe quedar excluida también” (p. 171).

De manera similar a Regan, Rowlands señala que la racionalidad es el tipo de posesión que de acuerdo al IEA es inmerecida, en el sentido de que no somos responsables por su posesión. La posesión de racionalidad depende de la naturaleza y no de decisiones o acciones sobre las cuales se nos pueda asignar alguna responsabilidad. Desde este punto de vista, la racionalidad, junto a propiedades como la raza, el sexo y la posición social, debiera quedar excluida también tras el velo de la ignorancia.

Que el conocimiento respecto a la posesión de racionalidad quede detrás del velo de ignorancia es, según Rowlands, coherente con el modo en que Rawls caracteriza la posición original, esto es, como una situación en donde las partes poseen conocimientos de carácter general respecto a los principios generales de la psicología humana, la sociología o la economía, pero no poseen ningún conocimiento particular acerca de ellos mismos. Desde este punto de vista, si en la posición original ignoráramos si vamos a

ser agentes racionales los principios de justicia que acordáramos tendrían que ajustarse a dicha posibilidad. El razonamiento de alguien en la posición original se podría expresar del siguiente modo: <<Como una cuestión de hecho, tengo una propiedad P. Sin embargo, ¿qué pasaría si no supiera que poseo P? ¿Qué principios de justicia es racional adoptar si no supiera si tendré o no P?>>.

Interpretada de esta manera, no hay nada en la teoría contractual de Rawls que impida, de un modo no inconsistente con el IEA, la extensión de los servicios de la justicia a seres no racionales. Rowlands afirma además que por extensión lógica del IEA, no se puede objetar la inclusión de los animales no-humanos a la esfera de aplicación de los principios de la justicia en virtud de su estatus de criaturas no racionales. Más aún, “una vez que queda clara la conexión entre el argumento del contrato social y el IEA, parece que el conocimiento de que uno es un ser humano debiera ser puesto entre paréntesis en la posición original” (Rowlands, 2007, p. 243).

Si la interpretación de Rowlands es correcta, la restricción del marco de la justicia a los seres humanos no puede ser sostenida de modo consistente. Al contrario, parece que privar a las partes en la posición original del conocimiento de la

especie a la que pertenecen resulta del todo coherente con una aplicación adecuada del IEA.

Ahora bien, aunque la de Rowlands sea una interpretación bastante sugerente de la posición original y del principio de IEA de Rawls –de un modo que hace plausible la extensión de consideraciones de justicia a animales no-humanos–, ésta no carece de problemas e inconsistencias lógicas. A continuación señalo algunos de estos problemas para posteriormente, en la sección siguiente, avanzar una interpretación alternativa de la posición original que sea capaz por una parte de evitar tales objeciones y, por la otra, de incluir a los animales no-humanos en el tipo de seres sobre los cuales recaen consideraciones de justicia.

En primer lugar, es importante reiterar que Rawls señala que los principios de la justicia están diseñados en orden a contrarrestar las *contingencias* que obstaculizan la igualdad. En un pasaje dedicado a distinguir su perspectiva de una de carácter meritocrática, Rawls indica que el principio de diferencia concede cierto valor a las consideraciones de orden compensatorio. Ahí, escribe que

“este principio afirma que las desigualdades innecesarias requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de

dotes naturales son innecesarias, habrán de ser compensadas de algún modo. Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad” (Rawls, 2011, p. 103).

Ahora bien, en contra de la interpretación de Rowlands de este principio, podría objetarse que la racionalidad no puede entenderse como una contingencia que deba ser contrarrestada de acuerdo al IEA y, por lo tanto, puesta detrás del velo de la ignorancia junto a la clase social o el género. Que de acuerdo a Rawls la racionalidad no es un hecho contingente, en la manera en que sí lo son las desigualdades de nacimiento, queda en evidencia por el hecho de que no es posible considerar algo en la posición original –en nuestro caso, los principios de justicia para la estructura básica– sin un ejercicio de nuestras capacidades racionales. “En todo momento –escribe Rawls (2011)– he supuesto que las

personas en la posición original son racionales” (p. 140). En efecto, vale preguntarse ¿cómo podría deliberarse en torno a la concepción de justicia más adecuada sin hacer uso las capacidades racionales? Simplemente no es posible ubicarse en una posición deliberativa en la posición original en ausencia de tales capacidades. En este sentido, lo que parece exigir la interpretación de Rowlands es que en un primer momento t1 ejercitemos nuestras capacidades racionales asumiendo que un momento posterior t2 es posible que seamos sujetos sin esa capacidad. Pero, ¿por qué habríamos de pensar en t1 que en t2 no vamos a ser el tipo de seres que somos y, más aún, sabemos que somos?⁴

La idea de la posición original no pretende ser una descripción de un estado de cosas real ni la representación de un estado imaginable de cosas. No obstante, la utilización de esta idea, en particular su elevado grado de abstracción, se ha prestado a ciertos malentendidos. Un cierto tipo de crítica de la posición original ha visto presupuesta en ella una cierta concepción metafísica de la persona. De acuerdo a Sandel (1982), por ejemplo, la posición original representaría una concepción de la persona como

desvinculada de ciertos objetivos y vínculos finales de carácter global que son constituyentes del yo. Rawls ha rechazado en varias partes de su obra posterior a *Teoría de la Justicia* estas implicaciones de su teoría. Aunque considero que la interpretación de Sandel es errónea, escapa a los alcances de este artículo discutir en detalle esta cuestión. El propósito al mencionar esta objeción es hacer notar que mientras la crítica de Sandel hace referencia a la omisión en la posición original de ciertos significados y objetivos finales de carácter comunitario que tendrían un rol muy importante en la autocomprensión del yo, la idea de ubicar la posesión de racionalidad tras el velo de la ignorancia no supone únicamente ocultar fines significativos y constituyentes del yo, supone omitir la condición de posibilidad para cualquier fin o proyecto. Así pues, de las características particulares que pueden quedar tras el velo de la ignorancia la racionalidad no puede ser una de ellas y, por extensión lógica, podemos concluir, tampoco lo es la pertenencia a la especie humana.

Otra objeción a la interpretación de Rowlands, que hace referencia a la estructura interna de su argumento, nos va a permitir ir delineando nuestra propuesta. Esta objeción trata del hecho

⁴ Agradezco al profesor Alfonso Donoso por haberme aclarado este punto.

de que Rowlands no distingue en su interpretación entre quienes diseñan los principios de justicia y a quienes se aplican dichos principios. Como vimos, según su interpretación, aquellos que deliberan en la posición original deben elegir principios de justicia como si, una vez levantado el velo de la ignorancia, descubrieran que no son seres racionales. En este sentido, Rowlands, al igual que Tom Regan, no distingue entre las condiciones de representante y representado en la posición original. Esta distinción, presente en cierto modo en *Teoría de la justicia*, particularmente en un pasaje donde se discute la justicia entre generaciones, se vuelve explícita en *Liberalismo Político*. Un par de pasajes de este último libro considero que pueden ser de utilidad aquí. Primero: “los principios de la justicia política son consecuencia de un procedimiento de construcción en que las personas racionales (o sus representantes), sujetos a condiciones razonables, adoptan los principios que regulan la estructura básica de la sociedad” (Rawls, 1996, p. 15). Segundo: “los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad” (p. 101).

Al contrario de la posición de Nussbaum (2007), para quien las teorías contractualistas “fundan el “¿quién formula los principios?” con el “¿para quién (al menos en primera instancia) se formulan los principios?” (p. 334), considero que el hecho de que los autores del contrato deban concebirse como agentes racionales no implica que los beneficiarios de los principios elegidos deban ser necesariamente agentes racionales.

Por ello, que Rawls rechace la posibilidad de que los animales no-humanos puedan ser sujetos primarios de justicia es algo que no se deriva lógicamente de su marco contractual. La exclusión de los animales no-humanos del marco de la justicia parece ser más una intuición moral que Rawls incorpora a su marco contractual que una consecuencia lógica derivada de las reflexiones facilitadas por su método. Esta opinión es sostenida, entre otros, por Robert Garner (2003), quien dice que “en lugar de que ocurra como resultado de las deliberaciones en la posición original [...] Rawls excluye a los animales con el argumento de que sólo aquellos que son ‘persona morales’ pueden ser incluidos” (p. 10). Si seguimos a Garner en esto es posible afirmar que la importancia dada por Rawls a las intuiciones morales y a las

convicciones preteóricas en su teoría es en buena parte responsable de la no consideración de los animales no-humanos como beneficiarios de los principios de la justicia.

3. La justicia, la personalidad moral y los animales

Una teoría de la justicia, antes incluso de poder determinar qué le pertenece propiamente a una persona, debe ser capaz de especificar criterios que nos ayuden a determinar a qué tipo de seres la justicia debe aplicar. Andrea Passoni (2010) expresa esta idea de un modo bastante claro: “Un primer problema consiste en establecer la clase de individuos a quienes la justicia es debida, mientras que un segundo problema consiste en determinar qué bienes deben ser distribuidos y el criterio (o criterios) por el que esta distribución debe hacerse” (p. 134). Una teoría de la justicia adecuada debe, por tanto, poder establecer criterios para, por una parte, regular la distribución de cosas –derechos, libertades, honores, riqueza, etc.- y, por la otra, establecer quiénes serán los beneficiarios de dicha distribución.

Los principios de la justicia de Rawls establecen claramente cómo han de ser distribuidos tanto los derechos y

deberes fundamentales así como las ventajas y cargas de la cooperación social. La exposición de Rawls –en sus dos libros más importantes, *Teoría de la Justicia* y *Liberalismo Político*– concerniente a los criterios de una distribución social justa es particularmente convincente. Sin embargo, respecto a la cuestión de la identidad de los individuos a quienes les son debidos los servicios de la justicia, sus argumentos se tornan bastante equívocos e insatisfactorios. Esto salta a la vista si ponemos atención al modo vacilante en que el propio Rawls se expresa al respecto. Si bien es cierto que, como se dijo, Rawls indica que son las personas morales las que tienen derecho a una justicia igual, también señaló que interpretaba la capacidad de personalidad moral solamente como una condición suficiente para tener derecho a los servicios de la justicia. “Si la personalidad moral constituye también una condición necesaria –dice un poco más adelante- es cuestión que voy a dejar de lado” (Rawls, 2011, p. 457).

Igualmente inconcluyentes son los siguientes dos pasajes, tomados de *Teoría de la Justicia*: “Nuestra conducta respecto a los animales no está regida por estos principios, o así se cree generalmente” (Rawls, 2011, p. 455-456).⁵ Por otra parte,

⁵ [El subrayado es mío]

“aunque no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia, *parece* que no se nos exige, sin embargo, que se haga una *estricta* justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad” (p. 463).⁶ Lo menos que podemos decir de estas expresiones es que resultan desconcertantes. Aunque por una parte Rawls señala que la personalidad moral no es una condición necesaria para ser beneficiario de los principios de justicia, no estamos obligados, no obstante, según él, a una estricta justicia respecto a seres que carezcan de las facultades morales. Pero, como bien han observado varios autores, Tom Regan entre éstos, sólo puede *parecer* que no le debemos estricta justicia a criaturas que carecen de los poderes morales si poseer personalidad moral es considerada una condición necesaria para ser acreedores de las garantías de la justicia.

El propio Rawls (2011) reconoce, sin embargo, que nada de lo que afirma respecto al vínculo entre justicia y capacidades morales es, literalmente, un argumento: “no he formulado las premisas –señala– de las que se sigue esta conclusión, como he intentado hacerlo, aunque no muy rigurosamente, con la elección de las concepciones de la justicia

en la situación original” (p. 460). En efecto, mientras es posible seguir los argumentos expuestos en *TJ* concernientes al proceso deliberativo que conduce a la elección de los principios de la justicia, su exposición sobre la identidad de quienes tienen derecho a la justicia se encuentra lejos de ser sistemática. Sobre esto estoy en acuerdo con Regan cuando señala que la exclusión de los animales no-humanos del tipo de seres a quienes la justicia debe aplicar se debe a la indistinción por parte de Rawls entre 1) las capacidades requeridas para ser capaz de elegir entre concepciones alternativas de la justicia y 2) las capacidades necesarias para ser beneficiario de una concepción de la justicia.

Ahora bien, si aceptamos que la personalidad moral no es una condición que deba considerarse como necesaria para ser beneficiario de los principios de justicia, ¿qué característica o atributo debiéramos proponer en su lugar? Ésta es una pregunta difícil de responder. Más aún, considero que no está al alcance ninguna doctrina moral que proponga una respuesta concluyente sobre esta cuestión. Sin embargo, considero que la noción de bienestar puede echar luz sobre

⁶ [El subrayado es mío]

la cuestión.⁷ En efecto, si pensamos la justicia como el territorio de los derechos básicos, es posible afirmar que sostener que los animales tienen derecho a la justicia es básicamente decir que tienen ciertos derechos básicos que son impostergables. Considerando además a los animales como creaturas que tienen la capacidad de experimentar bienestar, y que por lo tanto pueden verse afectados o beneficiados en dicho bienestar por las acciones u omisiones de otros, podemos llegar a sostener que tienen derecho a que su bienestar sea tomado en consideración por quienes eligen los principios de la justicia. Puesto en los términos que hemos venido utilizando considero que tener (la capacidad para experimentar) bienestar es una condición suficiente para ser incluido en el tipo de seres a los cuales la justicia debe aplicar, independientemente de si se tiene o no una concepción desarrollada del bienestar propio.

⁷ Tom Regan en *The Case for Animal Rights* defiende que el bienestar que puede predicarse respecto de un animal no-humano no es en esencia diferente del que puede predicarse de un humano. Señala que las mismas categorías de pensamiento (intereses, beneficios, daños, privaciones, etc.) que iluminan las figuras más generales del bienestar humano son aplicables, sin mayores modificaciones, al bienestar de los animales. Evidentemente, esto aplica solamente respecto de cierto tipo de animales.

3.1 La pre-posición original y los animales⁸

A mi entender, la idea de la posición original puede ser utilizada de un modo que resuelva de forma más adecuada que la apelación a los poderes morales el problema de la identidad de quienes deben ser incluidos como beneficiarios de los principios de justicia. En este sentido, mientras Rawls utiliza la noción de posición original para proponer y justificar una concepción particular de la justicia, aquí utilizaré este argumento para avanzar criterios de decisión en torno a lo que podemos denominar la identidad de los beneficiarios de la justicia.

Podemos imaginarnos que agentes racionales, en posesión de los dos poderes morales y colocados detrás del velo de la ignorancia, tienen la tarea de deliberar en torno a criterios para decidir quiénes deben beneficiarse de los principios de justicia que elijan más adelante. Este experimento mental, lógicamente anterior a la elección de los principios de justicia, puede denominarse pre-posición original (Passoni, 2010, p. 138). La pre-posición original opera del mismo modo que la posición original propuesta por Rawls: la idea es presentar

⁸ Esta sección y la idea de pre-posición original sigue en gran parte la propuesta de A. Passoni (2010) en "Rawls's idea of political liberalism and the 'animal question'".

de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los principios de los principios de elección propuestos. La diferencia radica en que en la pre-posición original la deliberación apunta a decidir acerca del tipo de seres que serán beneficiarios de los servicios de la justicia. La idea básica es que las partes, actuando como representantes en la posición original, se encuentran tras un velo de ignorancia que les impide conocer no solamente las cualidades naturales, la posición social y los intereses particulares, incluso la doctrina del bien, si la tuvieran, de sus representados, sino que tampoco conocen las características ontológicas específicas de estos últimos. Los representantes no saben, pues, si las entidades que representan son o no seres humanos, si pertenecen al mundo animal o al vegetal, o si se encuentran al final o al comienzo de su existencia (Passoni, 2010, p. 139). Lo que saben los representantes en la pre-posición original se reduce a conocimientos generales en torno a la naturaleza del dolor, del placer, del bienestar, así como a las capacidades generales correspondientes al mundo animal y al natural, etc. Así pues, agentes racionales sin conocimientos en torno a la identidad particular de sus representados, ¿qué principio(s) de personalidad (*personhood*) elegirían en la posición

original?⁹ En suma, hemos de imaginarnos que las partes en la posición original eligen, conjuntamente, un principio (o principios) general(es) que asigna la pertenencia al tipo de seres sobre los cuales la justicia debe aplicar.

Del mismo modo que Rawls propuso en *Teoría de la Justicia*, podemos dar como dada una breve lista de las concepciones tradicionales en torno a la identidad de los beneficiarios de los principios de la justicia y suponer que las partes, actuando como representantes en la posición original, convienen acerca de qué concepción es la más adecuada entre las incluidas en la lista. Del mismo modo en que el hecho de que no se puedan incluir en la lista todas las concepciones posibles de la justicia no es un obstáculo para llegar a la conclusión de que los dos principios son, según Rawls, la solución filosóficamente óptima, el hecho de no poder enumerar todos los criterios posibles de considerabilidad moral tampoco lo es. Me limito, por tanto,

⁹ En esta parte asumo que, al considerar a un determinado ser como beneficiario de las garantías de la justicia se le está otorgando, por este motivo, un cierto grado de personalidad. Lo anterior en el sentido de que ser reconocido como beneficiario de la justicia significa, antes que nada, ser reconocido como alguien (*someone*) y no como algo (*something*). A la inversa, no ser considerado como una cosa es una condición necesaria en orden a considerar a esa entidad como legítimamente investida para perseguir sus propios intereses y al resto como obligados a protegerlos.

siguiendo en esto a Passoni, a proponer la siguiente lista:

- i) Todos los seres humanos deben ser considerados beneficiarios de la justicia
- ii) Todos los seres racionales deben ser considerados beneficiarios de la justicia
- iii) Todas las personas morales deben ser consideradas beneficiarias de la justicia
- iv) Todos los seres capaces de bienestar deben ser considerados beneficiarios de la justicia
- v) Todos los organismos vivos deben ser considerados beneficiarios de la justicia

Evidentemente, la lista es meramente una manera práctica para orientarnos acerca de esta cuestión. Cada principio representa una concepción determinada de lo justo y tiene sus fortalezas y debilidades. Como Rawls (2011) mismo indica respecto a su lista de concepciones alternativas de justicia, “el hecho de que una concepción sea susceptible de críticas no es necesariamente decisivo contra ella, así como tampoco el hecho de que tenga ciertas características deseables es siempre

concluyente a su favor. La decisión de las personas en la posición original depende [...] de una ponderación de puntos de vista” (p. 125).

Ahora bien, ¿cuál de estos principios elegirían las partes en la preposición original? A mi entender, considero que hay buenas razones para suponer que los representantes en la preposición original rechazarían los tres primeros principios en favor del iv). Como sabemos ahora, la posición que Rawls mantiene en *TJ* es la expresada en iii). Sin embargo, como ya dijimos, sostuvo esta posición con no demasiada convicción. Incluso por momentos Rawls parece sentirse atraído hacia el principio i). Al respecto, Rawls (2011) dice que “es conveniente subrayar que la condición suficiente de la justicia igual, es decir, la capacidad de personalidad moral, no es imprescindible, en absoluto. Cuando alguien carece de la potencialidad requerida, ya sea por nacimiento o por accidente, esto se considera como un defecto o como una privación. No hay raza ni grupo reconocido de seres humanos que carezca de este atributo” (p. 457). Como resulta evidente, esta precisión se refiere exclusivamente a seres humanos, en particular a aquellos que a causa de su nacimiento o por accidente carezcan de alguno de los poderes

morales. Sin embargo, no parece haber, a mi juicio, ninguna justificación de orden moral para no extender las garantías de la justicia más allá de las fronteras de la especie humana. Así, dado que ser reconocido como persona es condición necesaria para que los intereses propios sean tomados en consideración en las deliberaciones en torno al modo de distribuir derechos y bienes sociales disponibles, seguramente los representantes en la pre-posición original no maximizarían los intereses de sus representados si eligieran un principio de personalidad que excluyera uno o más seres con capacidad para experimentar bienestar del derecho a la justicia.

HUGO TAVERA VILLEGAS

Cientista Político, Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey, México.
Doctorando en Ciencia Política, Mención Teoría Política, Pontificia Universidad Católica
de Chile.

Bibliografía

- Garner, Robert, "Animals, politics and justice: Rawlsian liberalism and the plight of non-humans", *Environmental Politics*, 12 (2), 2003, pp. 3-22.
- Nussbaum, Martha, *Fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Passoni, Andrea, "Rawls's idea of political liberalism and the 'animal question'", *Annali del Dipartimento di Filosofia XVI*, 2010, pp. 117-160.
- Rawls, John, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Regan, Tom, *The case for animal rights*, California, University of California Press, 1983.
- Rowlands, Mark, "Contractarianism and animal rights", *Journal of Applied Philosophy* 14(3), 1997, pp. 235-247.
- Rowlands, Mark, *Animal rights: moral theory and practice*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

HACIA LA SUPERACIÓN ÉTICA DEL ESPECISMO: UNIDAD Y ESENCIALIDAD DE TODOS LOS SERES EN LA VOLUNTAD DE VIVIR SCHOPENHAUERIANA

María Jesús Saravia San Martín¹

La filosofía occidental, de profunda raigambre racionalista, nos presenta a la ética como una cuestión exclusivamente humana. De forma transversal y con muy contadas excepciones, la filosofía moral arraigada entre nosotros no ha sido más que un cúmulo de cavilaciones milenarias sobre la libertad, el deber, la virtud o la felicidad del llamado “animal racional”. Con su cenit en la máxima kantiana del imperativo categórico —rector de la ética— de no tratar jamás al hombre como un medio, sino siempre como un “*fin en sí*”, hemos sido testigos a lo largo de la tradición filosófica de la exclusividad antropocéntrica de todo pensar la moral, expresión dogmática del *engaño de diferencia* que repercute en la separación absoluta entre el *yo* y el *no-yo* que, según el filósofo alemán A. Schopenhauer —autor central en nuestra investigación— nace de la pluralidad de nuestro mundo como representación y se alimenta del superficial tratamiento en la filosofía de conceptos clave como los de intelecto y entendimiento, arbitraria y erróneamente censurados en la reflexión que incorpora a los animales no humanos. En orden a superar esta ética restrictiva, Schopenhauer sugiere un cambio de paradigma: la apertura hacia una ética extensionista y esencialista fundada en el reconocimiento de la unidad de la voluntad de vivir, de la cosa en sí como esencia común a todos los seres sintientes, para así abandonar la artificial excelencia humana y

¹Licenciada en Filosofía de la Universidad de Chile. Estudiante del Programa de Formación Pedagógica de la Universidad del Desarrollo. Correo electrónico: mafalda_mj@hotmail.com

abrazar el reconocimiento del otro en su mismidad, en la absoluta unidad metafísica que tiene como resultado la *compasión*.

Palabras clave: Schopenhauer, ética racionalista, compasión, unidad esencial

A filosofia ocidental, com profundas raízes racionalistas, apresenta a ética como uma questão exclusivamente humana. Transversalmente e com poucas exceções, a filosofia moral enraizada entre nós consiste simplesmente em um acúmulo milenar de reflexões sobre a liberdade, o dever, a virtude ou a felicidade do assim chamado “animal racional”. Com seu apogeu na máxima kantiana do imperativo categórico – orientador da ética – que determina que o homem jamais deve ser tratado como um meio, mas sempre como um “fim em si mesmo”, temos vivenciado em toda a tradição filosófica a exclusividade antropocêntrica relativa ao pensamento da moral, expressão dogmática do engano da diferença que repercute na separação absoluta entre o *eu* e o *não-eu* que, de acordo com o filósofo alemão A. Schopenhauer, autor basilar em nossa investigação, nasce da pluralidade do nosso mundo como representação e alimenta-se do tratamento superficial por parte da filosofia de conceitos chave como *inteligência* e *compreensão*, arbitrariamente e injustamente censurados na reflexão que incorpora os animais não-humanos. Para superar esta ética restritivista, Schopenhauer sugere uma mudança de paradigma: abrindo-se a uma ética extensionista e essencialista, fundada no reconhecimento da *unidade da vontade* de viver, da *coisa em si mesma* como a essência comum a todos os seres sencientes, para então abandonar a excelência artificial humana e abraçar o reconhecimento do outro como ele é, na absoluta unidade metafísica que tem como resultado a *compaixão*.

Palavras-chave: Schopenhauer, ética racionalista, compaixão, unidade essencial

Western Philosophy, deeply rooted in a rationalistic view, presents Ethics as an exclusively human issue. In a transversal way and with very few exceptions, the moral philosophy deeply stuck within us has not been more than a collection of millennial trepidations about freedom, duty, virtue, or happiness of the so-called rational animal. With its zenith in the Kantian maxim of the categorical imperative preacher of the ethics

not to treat man as a means ever, but as an end in himself, we have been witnesses throughout the philosophical tradition of the anthropocentric exclusiveness of all thoughts, moral views are the dogmatic expression of the contrivance of the difference that affects in the absolute separation between the “I” and the “no-I” that according to the German philosopher A. Schopenhauer, central author of our investigation rises from the plurality of our world as a representation and is fed with the superficial treatment of the philosophy of key concepts such as those of the mind and the understanding, arbitrary and erroneously censored in the reflection that includes non human animals. In order to surpass this restrictive ethics, Schopenhauer suggests a paradigm change: the openness towards an extensionist and essentialist ethics funded in the acknowledgement of the other in their uniqueness in the absolute metaphysical unity that results in compassion.

Keywords: Schopenhauer, rationalist ethics, compassion, essential unity

Introducción

Que todos los seres estén felices y
seguros.
Que estén felices en sus corazones.
Que todos los seres que existen, débiles
o
fuertes, largos o grandes, medianos o
bajos,
pequeños o gruesos, conocidos o
desconocidos,
cercaños o lejanos, nacidos o por nacer,
que todos los
seres sin excepción estén felices.
Metta Sutta. *Selecciones del Canon Pali*²

La reflexión filosófica tradicionalmente³ ha tenido en la mira sólo los problemas del ser humano. Si bien no es de nuestro interés en este trabajo, ni tampoco sería posible en las breves líneas que lo conforman, repasar los lugares teóricos y autores que colman el variopinto escenario en que se ha expresado este pensamiento, sí queremos destacar

enfáticamente la orientación antropocéntrica que ha revestido históricamente la *filosofía moral*, ya que esta exclusividad del *hombre y sus asuntos* como materia de la ética, se ha traducido lamentablemente en la sustracción absoluta de los *animales no humanos* de esta disciplina. El desarrollo “occidental” de la ética, de la reflexión sobre qué o quiénes han de tener el privilegio de encontrarse tutelados por alguna consideración moral, ha contemplado de forma mayoritaria dentro de su ámbito sólo a una porción de seres: los seres humanos.

No es tarea difícil advertir que en la reflexión ética que colma nuestras bibliotecas, los animales son explícitamente excluidos de toda consideración moral, o figuran en ella sólo accesorio o episódicamente (Horta, 2008), al ser mencionados como elementos relevantes tan sólo indirectamente a la hora de determinar algún deber referido siempre de manera última al ser humano en su calidad de único “sujeto” moral.

Es debido a esta marginación que ofrecemos este trabajo en un intento de devolver a la memoria el valioso aporte que el filósofo alemán Arthur Schopenhauer ha hecho a la filosofía moral, destacando especialmente la superación desplegada en su ética de la

²Texto editado y traducido del pali por Bhikkhu Nandisena. Edición del Sexto Concilio Budista. Referencia canónica: Khuddaka Nikaya, 10-12; Sutta Nipata, 300-1. Fondo Dhamma Dana, 1999.

³ Llamamos filosofía y, consecuentemente, ética tradicional —u occidental— a aquella extendida históricamente desde Grecia hacia el mundo y cuyo espíritu antropocéntrico domina en el curso actual de la reflexión filosófica; y por oposición a la filosofía desarrollada en algunas localidades de “oriente” que se mantiene fuera del influjo especulativo europeo, como la budista y la hinduista.

añeja idolatría por la razón, la cual es magníficamente reemplazada como criterio exclusivo de todo contenido moral de las acciones, por uno mucho más comprensivo y noble: el reconocimiento del sufrimiento⁴ como rasgo esencial y presente todos los seres vivos.

1. Estado de la situación: los animales no humanos y su consideración moral

La convicción de que los animales⁵ no merecen ser estimados como moralmente relevantes es validada por lo que ha sido designado como el *especismo*, o la discriminación de un ser determinado —al modo del *racismo* o *sexismo*— mediante el menoscabo de sus intereses en razón a su especie (Cortina, 2009; Horta, 2008; Singer, 1999). La ética tradicional, que por lo regular es antropocéntrica (Jonas, 1995)—que en

sentido moral significa que a su respecto rige “la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos” (Horta, 2008, p. 110)—, excede en ocasiones este rasgo hasta constituirse derechamente como especista ya que, al verse insatisfecha con la simple inclinación o la preferencia por los seres humanos y sus intereses, establece como *único* criterio para considerar a algún ser como moralmente relevante el mero hecho de pertenecer a la especie humana, marginando con este canon exclusivo al resto de las especies y tomando a la *razón* (monopolizada capacidad en la que se envanece el hombre desde tiempos inmemoriales), como el atributo destacado, privativo y determinante de esta separación.

La genealogía de la filosofía como asimismo de la religión cuenta con variados y eximios embajadores de este enaltecimiento desenfadado de la humanidad. La Biblia, el primer libro impreso y aquel con más copias vendidas en toda la historia, consagra en su génesis del universo y del planeta que habitamos la prescripción directa al hombre de *dominar* a las demás especies, legitimando en la historia del mundo creyente un trato opresivo hacia los animales y elevando a categoría de acto de fe la materialización de la convicción de inferioridad de los

⁴ Aclaración: utilizaremos indistintamente las expresiones “sufrimiento” y “dolor”, en un sentido amplio para referirnos a todo aquello que significa un daño a un ser dotado de sensibilidad, sin atender a la precisa distinción conceptual que relaciona al primero con el malestar espiritual y al segundo con el meramente físico.

⁵ Por una cuestión netamente de estilo, debido a lo pesada que puede hacerse la lectura mediante la reiteración sostenida de la negación, nos referiremos en ocasiones a los animales no humanos simplemente como *animales*, con la esperanza de que, no obstante, el lector mantendrá presente el sesgo que el lenguaje trae consigo al separar con las palabras lo que está unido en la realidad.

animales no humanos. Al instruir “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (Gen. 1,28), habría decretado Dios por primera vez, al inicio de los tiempos, la superioridad absoluta del hombre por sobre todos los demás seres y su “misión” derivada de esto: ser el *lugarteniente* del mundo (Pikaza, 1997) Se consagra de esta forma la posición de asimetría que hará las veces de principio rector en lo sucesivo para la relación del hombre con los animales y su consideración ética, evidenciando el más franco desinterés en considerar como un *semejante* a los demás animales, vistos como simple objeto de administración y dominación: el poderío del hombre es desplegado así en todo orden de cosas. Su afán de dominio y control se consolida de una vez y para siempre (Schopenhauer, 1997).

El doctor angélico Santo Tomás de Aquino ha hecho su valiosa y coherente contribución a esta mirada al expresar que “la caridad, no se extiende a las criaturas irracionales, por tres razones: no son «capaces, propiamente hablando, de poseer el bien, pues éste es propio de las criaturas racionales»; carecemos de un sentimiento de hermandad con respecto a ellas; y, finalmente, porque «la caridad se

basa en la comunión de la felicidad eterna que las criaturas irracionales no pueden alcanzar»” (Singer, 1999, p. 241). Francis Bacon, en esta misma línea, con el llamado *ideal baconiano*, formula filosóficamente el conato explícito por dominar a la naturaleza, derivado del poder ilimitado de la racionalidad del hombre: quien, por ser racional y poseer un alma inmortal, es indiscutiblemente merecedor de ser el único y legítimo señor de todo el mundo, y ningún secreto, especie ni rincón de la naturaleza debe escapar de su imperio, pues la ciencia del hombre es la medida de su potencia, y el llamado del hombre es a *triunfar sobre la naturaleza* mediante la industria. Descartes (2010), célebre defensor del apartheid racionalista, a su vez consolida para la modernidad la noción de los animales como meros autómatas, como máquinas complejas pertenecientes a la realidad *extensa*, sin alma, sin mente y por lo tanto, sin capacidad de sufrir. Todos estos planteamientos —mencionados únicamente a manera de ilustración del espíritu de la filosofía tradicional— tienen como consecuencia natural, la total y arbitraria exclusión de cualquier especie que no sea la humana de toda consideración y resguardo moral, y han recibido —muchas veces acriticamente—

una general y transgeneracional aceptación.

Contrariamente, por encima de este tratamiento filosófico especista y del abandono y la marginalidad en que se ha visto sumida la reflexión sobre el estatuto moral de los animales no humanos en la ética tradicional, la convicción de que no sólo los seres humanos merecen ser considerados valiosos en un sentido moral, sino que los demás animales también poseen rasgos que los hacen moralmente relevantes, ha encontrado feliz acogida en muchos pensadores durante los años recientes. Con desarrollos variados y una terminología característica según el autor de que se trate⁶, el énfasis principal de esta apertura ética se ha centrado de forma transversal en la compartida capacidad de sufrir que tenemos todos los animales (Singer, 1999); de modo que, el especismo, definido originalmente hace ya más de 40 años por Richard Ryder en su investigación *"Experiments on animals"*, es paulatinamente combatido en la ética gracias a esta nueva generación de

pensadores que han logrado sortear el foso racionalista (Cortina, 2009).

1.1 Kant: la razón como el umbral de la consideración moral

Una exposición especial merece Kant (1999), para quien —de forma radicalmente distinta a Schopenhauer según profundizaremos más adelante— todos los conceptos morales radican en la razón y se desprenden de ella. Esta concepción racionalista es la que ha predominado en la reflexión ética y la que se ha visto arraigada sin aparentes rivales desde su minucioso desarrollo por el filósofo prusiano en sus textos sobre filosofía práctica, especialmente en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la cual traza los límites infranqueables de toda consideración moral. De esta forma, para Kant sólo los seres racionales poseen la capacidad de obrar por la representación de leyes —es decir, según *principios*— gracias y debido a que poseen una voluntad, y es esto lo que determina el carácter moral de una acción. Es clave entonces la capacidad que cada individuo racional posee de determinarse a sí mismo a actuar según la representación de estas leyes, que son de igual modo dadas por esta misma voluntad que se autolegisla.

⁶ Entre estos podemos mencionar, por ejemplo, a Jeremy Bentham (*An Introduction to the principle of morals and legislation*, 1789), Richard Ryder (*"Experiments on animals"*, 1971), Tom Regan (*The case for animal Rights*, 1983), Peter Singer (*Liberación Animal*, 1999), Martha Nussbaum (*Las fronteras de la justicia*, 2007), Óscar Horta (*"Un desafío para la bioética"*, 2007), entre muchos otros.

Hasta aquí el papel de la razón como elemento de la esencia de las acciones con contenido moral, o de los actores de estas mismas acciones (*agentes morales*) no parece extraño: sin entrar todavía en la diferenciación de grado y naturaleza entre conocimiento intuitivo y abstracto —que veremos más adelante— resulta más o menos natural que la exigibilidad de una acción orientada en un determinado sentido “moral” recaiga en un ser con capacidad de autodeterminación y discernimiento de lo “malo” o “bueno” de la acción de que se trate. Sin embargo —y aquí se traza la frontera que nos parece inadmisibile— este rol determinante de la razón no se satisface aquí sino que se extiende al receptor del obrar en cuestión, al denominado *paciente moral* u *objeto de la acción moral* (Schafschetzy, 2006). Se consolida inequívocamente el ser racional como el único digno de consideración moral mediante su enaltecimiento como el *fin en sí* por antonomasia, consagrado en la emblemática sentencia kantiana que reza que

“el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre el mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las

dirigidas también a los demás seres racionales” (Kant, 1999, p. 102).

Es este establecimiento de la *naturaleza racional* como un fin en sí misma, el fundamento —elevado a categoría de principio— mediante el cual se resta a cualquier otro ser que no sea el hombre (o *el ser racional*, único miembro del desconcertante *género de una sola especie* invocado por Kant) de toda consideración moral, y es petrificado ulteriormente para la ética en el imperativo categórico —o fórmula incondicionada de mandato de la razón— que prescribe “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio” (Kant, 1999, p. 104). Con esto se condiciona, se relativiza toda valoración de la “naturaleza irracional”; la cual, denigrada explícitamente al estatuto de “cosa”, sufre silenciosamente en la práctica su rotunda condena teórica, que la instituye perentoriamente como un simple medio para el uso de los afortunados *fines en sí*—que merced a esta misma definición se llaman “personas”. Sólo estos fines *objetivos*, es decir, estos seres cuya existencia por sí misma posee un *valor absoluto* pueden ser al mismo tiempo el fundamento y la matriz de las leyes anteriormente mencionadas —el

imperativo categórico—, al constituir su fuente como legisladores universales; y, por lo tanto, sólo ellos pueden condicionar la razón práctica y con ello ser moralmente relevantes al erigirse, por esta misma capacidad de autodeterminación, como fines en sí mismos (Hernández, 1997).

Este confinamiento de los seres irracionales al estatus de medio o simple herramienta, expresado con convicción en el desarrollo teórico referido, se ha traducido finalmente en la marginación de los animales no humanos de la esfera de la moral; exclusión definitiva que sin embargo ha sido encubierta por Kant (1988) bajo la pseudotutela de los denominados “deberes indirectos” con la humanidad, que el protagonista moral —el ser humano— ejercería en su relación con el resto de los animales y que se fundamentan en el menoscabo que un tratamiento cruel hacia estos animales significaría para la disposición moral del hombre mismo a observar las leyes que [se] dicta como legislador universal dotado de valor interno —es decir, de dignidad.

Frente a todo esto y al hecho de concebir Kant a la racionalidad de un sujeto como el único criterio que atender a la hora de atribuir relevancia moral y estimar valioso intrínsecamente a un

determinado ser, confrontamos el desarrollo que ha hecho el filósofo de Danzig sobre la posibilidad de extender la esfera de la consideración moral a los animales no humanos y que se consolida éticamente en lo que él ha llamado el *fundamento de la moral*.

2. La superación del especismo ético en la filosofía de Schopenhauer

2.1. Mundo y voluntad, fenómeno y cosa en sí. Breve acercamiento a la metafísica schopenhaueriana

La voluntad de vivir, la cosa en sí reconocida por Schopenhauer como la esencia última, el ser o el *en sí* de todas las cosas y la protagonista de toda la obra del filósofo, es el elemento clave al que ha de remitirse finalmente toda la vida en el mundo y la responsable última de todo su dolor y padecer, al ser lo viviente simple manifestación fenoménica o representación de esta voluntad constituida esencialmente por el querer, por el ansia constante e insaciable por la vida y por mantenerse en ella. Para permanecer en la vida, esta voluntad, que es de suyo inescrupulosa y que no conoce de moralidad, ha de valerse de todas las armas que posee para eternizarse en su deseado ser, y el medio con el que cuenta

para ello es su propia objetivación en los seres naturales, pues al ser la voluntad el *en sí* de todas las cosas, lo existente es al mismo tiempo nada más que su *reflejo*, su manifestación fenoménica en el tiempo y el espacio. “A la *voluntad de vivir* la vida le resulta algo consustancial, ya que ésta no es sino aquella voluntad misma, o mejor aún sólo su espejo” (Schopenhauer, 1999, p. 58-59). El mundo es, por tanto, mera *representación* de la cosa en sí en tanto que es su fenómeno y al mismo tiempo es *voluntad* en cuanto que en ella todo lo existente encuentra su *ser*, aquello que trasciende el principio de individuación (Schopenhauer, 2003).

De este modo, en palabras de Schopenhauer (2003), “la naturaleza entera es el fenómeno y también la consumación de la voluntad de vivir” (p. 370), y en ello se sustenta el que todos los seres nos encontremos siempre bajo el dominio del ansia insaciable de esta voluntad que, al mismo tiempo, somos: es este anhelo constante nacido del querer nunca satisfecho que es la quintaesencia misma del mundo, el que mueve todas nuestras acciones al dirigir todas nuestras resoluciones, las que son siempre fijo reflejo de nuestro carácter o voluntad más íntima. Los actos humanos responden a la menesterosidad que les es propia en cuanto fenómenos y que en verdad

obedece a este *querer* superlativo que desea, sobre todas las cosas, la vida (Schopenhauer, 2003).

2.2 El tratamiento schopenhaueriano del entendimiento, el conocimiento y el intelecto como una primera ruptura con el racionalismo

Para situarnos en el lugar que los animales ocupan en el sistema de nuestro autor, queremos subrayar que si bien los conceptos de intelecto, entendimiento, conocimiento e inteligencia han sido comúnmente presentados destacando aquellos rasgos que los individualizan en sus particulares características, enfatizando en cada uno su vocación específicamente humana, en la filosofía de Schopenhauer son unificados y revisten un rol funcional, básico y transversal al ser facultades compartidas por todos los seres animales.

2.2.1 La comunidad en los motivos

Los seres vivos, en tanto somos expresiones fenoménicas de la voluntad, estamos siempre y necesariamente inmersos en el principio de razón suficiente (Schopenhauer, 1989), que rige el mundo como representación. Este principio de razón —paráfrasis de la

individuación que determina la existencia de las diversas manifestaciones de la voluntad— se presenta entre nosotros bajo las formas de espacio, tiempo y causalidad. De esta manera, los diversos niveles de la objetivación de la voluntad (o ideas platónicas), vale decir, los seres inorgánicos, los seres vegetales y los seres animales —humanos y no humanos— nos encontramos forzosamente gobernados por la causalidad, que en nuestra especie animal se manifiesta como *motivos*. Nada escapa de la causalidad. Y ésta se expresa mediante *motivos*, *estímulos (excitantes)* o *causas en sentido estricto*: los estímulos mueven a los seres orgánicos inanimados como las plantas; las causas en sentido estricto a los cuerpos inorgánicos y, los motivos, como decíamos, a los animales humanos y no humanos (Schopenhauer, 1987).

Los motivos son definidos por el autor como “representaciones que nacen con ocasión de los estímulos externos de los órganos sensoriales, por medio de las funciones del cerebro, y que conforman conceptos destinados a elaborar resoluciones” (Schopenhauer, 2003, p. 24), y se traducirán en el mundo externo en la diversidad de los movimientos animales, que son el producto de la conjunción entre estos motivos que compiten y miden sus fuerzas sobre la

voluntad y la determinada receptividad o carácter del individuo animal de que se trate.

En el caso de este tipo de seres, grados superiores de la objetivación (Schopenhauer, 2003) de la voluntad, Schopenhauer atribuye la misión de presentar los medios en virtud de los cuales estos motivos serán aprehendidos, indistintamente, al intelecto, al conocimiento, a la inteligencia y al entendimiento; y es tras la percepción de este tipo de causas, posibilitada por estas *facultades intelectuales*⁷, que se hace posible la *elección*⁸ y los movimientos así generados se tornan *arbitrarios* (Schopenhauer, 1987). De modo que estas facultades son concebidas como un puente entre el animal y el motivo que lo

⁷ Bajo esta fórmula nos referiremos comprensivamente al intelecto, el entendimiento, el conocimiento, la inteligencia etc. en virtud de la unidad de sentido que comparten y que deriva de su función elemental de constituirse como un medio entre el individuo y los motivos.

⁸ Esta elección, que se limita en el animal no humano al círculo de lo que tiene presente a los sentidos, cuando se extiende en el hombre al amplio territorio de lo que es por él *pensable*, es llamada por Schopenhauer albedrío en sentido estricto o *decisión electiva* (Wahlentscheidung) y se da sólo en la conciencia humana. Consiste en que el motivo *más poderoso* para un carácter individual dado venza a los demás determinando el acto, e involucra a la razón, “esto es, el conocimiento abstracto mediante conceptos” (Schopenhauer, 2003, p. 106). Pero esta diferencia, como sugiere la especificidad de la distinción, es sólo de grado, y no atenta contra la comunidad en la receptibilidad a los motivos que tenemos todos los animales.

determina, y es por ello que todos los actos animales “presuponen *intelecto*, como *medio* que es de los *motivos*” (Schopenhauer, 1987, p. 63). De forma que el intelecto, más perfecto cuanto más ascendemos en la escala de los seres naturales, equivale a la *función cerebral* del ser animal, en cuanto le *muestra* los medios para sus fines, y el entendimiento se presenta como el *mero órgano* dispuesto para la satisfacción de las necesidades de cada especie y por lo tanto está en estricta relación con éstas⁹(Schopenhauer, 1987, 2003).

“Así pues, el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, tiene su origen en la voluntad misma y pertenece a la esencia de los niveles más altos de su objetivación como una simple maquinaria, un medio para la conservación del individuo y de la especie, al igual que cualquier órgano del cuerpo” (Schopenhauer, 2003, p. 243).

2.2.2 La servidumbre de lo intelectual bajo la voluntad

⁹ La inteligencia en los animales cumple la misma función que la receptividad en los seres inorgánicos para los causas en sentido estricto y en las plantas para los estímulos o excitaciones. Esto nos deja una vez más en claro que sólo en grado se diferencian estos procesos en las diferentes objetivaciones de la voluntad: la causalidad es la cadena irrompible que amarra a todo y a todos y la necesidad es el acicate invisible que mueve al mundo.

Todos estos atributos, inseparablemente relacionados y que refieren en último término a la capacidad compartida por todos los animales de representarse los motivos que actúan sobre ellos —y de esta forma objetivar la voluntad en las acciones y los movimientos de su propio cuerpo—, están ordenados exclusivamente a satisfacer las necesidades y apetitos de la voluntad manifestada fenoménicamente en cada ser (Schopenhauer, 1987). Las facultades intelectuales se configuran así como sirvientes, meras herramientas de la voluntad ya que mediante éstas, aquella logra imponer sus necesidades en los seres animales al presentársele bajo los múltiples motivos que los mueven al acto de voluntad; su objetivo no es otro que satisfacer la primera necesidad de todas las especies: garantizar la permanencia en la vida de cada individuo animal (Schopenhauer, 1987).

Se patentiza de esta forma el carácter secundario e inesencial¹⁰ de las

¹⁰ “[...] la voluntad es lo primordial y originario, mientras que el intelecto, como mera función cerebral, es lo secundario y derivado” (Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo II, p. 257); “[...] el conocer es de naturaleza secundaria y no más que la función orgánica de una parte” (Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 72); “Hallamos, pues, la inteligencia en su origen, evaluada en lo subjetivo, meramente destinada al servicio de la voluntad, y, por consiguiente, de clase enteramente secundaria y subordinada, y hasta entrando en juego no más que *per accidens*, cual condición de la influencia por motivos,

fuerzas intelectuales; más aún, la servidumbre (Schopenhauer, 2009) a la que se ve relegada esta característica respecto de los antojos de la voluntad que usa de ella como de una mera función, de un simple órgano como cualquier otro: “[...] el intelecto, al igual que las garras y los dientes, no es otra cosa que un instrumento al servicio de la voluntad” (Schopenhauer, 2003, p. 385).

2.2.3 La razón: fruto de la necesidad

Estas capacidades intelectuales de los seres animales logran su expresión más elevada en el ser humano ya que, sólo en él, la general representación del mundo, intuitiva en su base, logra superar la limitación del conocimiento en los animales no humanos a las meras representaciones sensibles (Schopenhauer, 1987) y avanzar así hasta la representación abstracta, gracias a la capacidad única que éste posee de relacionar estas impresiones sensibles, intuitivas, y con ello extender su

capacidad para aprehender motivos más allá de lo meramente presente, hacia lo pasado y lo futuro, generando el conocimiento conceptual y con ello la razón. Es en este punto de su exposición que nuestro autor lleva a cabo uno de sus más notables quiebres con la filosofía anterior, ya que, contra el exorbitante enaltecimiento de la razón entre sus predecesores, para él esta capacidad superior y exclusiva del hombre de reflexionar, de elaborar relaciones abstractas, conceptuales, sólo responde a la *mayor complejidad de sus necesidades*—siempre crecientes, nunca satisfechas debido a la máquina de apetitos que es la mente humana— y a la desventaja en que se encuentra respecto del resto de las especies en cuanto a los demás atributos animales.

“El entendimiento, tan superior en el hombre al de los demás animales, apóyase en él sobre la razón (capacidad de representaciones no intuitivas, esto es, de conceptos: reflexión, pensamiento), mas sólo en relación, en parte a sus necesidades específicas, que superando con mucho a las de los animales, aumentan hasta el infinito; en parte a su carencia total de armas naturales y a su fuerza muscular relativamente más débil; en parte a su incapacidad para la huida, puesto que le alcanzarían en la carrera todos los mamíferos cuadrúpedos, y finalmente también a su lenta reproducción, larga infancia y

influencia que ha llegado a ser necesaria en la escala de la animalidad” (Schopenhauer, op. cit., p. 120). Nos hemos permitido apuntar aquí todas estas referencias, so pena de sacrificar la estética de la nota sobrecargándola con la aparente redundancia contenida, con el propósito de hacer énfasis en la significativa vinculación interna y el uso muchas veces indistinto que hace el autor de los conceptos de intelecto, conocimiento, entendimiento e inteligencia, aunados en virtud a su único rol de servir a la voluntad.

larga vida, que exigen una más cuidadosa conservación del individuo. Todas estas grandes exigencias tenían que satisfacerse por fuerzas intelectuales, y de aquí el que sean éstas tan sobresalientes en el hombre. Pero en todas partes vemos al intelecto como lo secundario, lo subordinado, destinado no más que a servir a la voluntad” (Schopenhauer, 1987, p. 97).

De esta —extensa pero de máxima elocuencia— aseveración transcrita podemos extraer conclusiones muy valiosas en torno a la posición del filósofo de Danzig frente al racionalismo, ya que Schopenhauer, muy lejos de refrendar la clásica excelencia que suele concederse a la razón, la concibe como una mera liberalidad de la naturaleza, asignada al hombre en parte debido al menoscabo en la porción de los atributos físicos que le ha correspondido para su defensa, supervivencia y reproducción, en relación al resto de los animales, y en parte a la insuperable medida de sus necesidades (Schopenhauer, 2003), incrementadas precisamente debido a su capacidad de conocimiento abstracto y a los requerimientos ya no sólo físicos y emocionales sino también “espirituales” —como su necesidad de entretenimiento— que ésta trae consigo: “[...] ese ser complejo, polifacético, flexible, sumamente menestero y sometido a incontables descabros que es el hombre,

para poder salir airoso había de verse iluminado por un doble conocimiento” (Schopenhauer, 2003, p. 242).

2.2.4 Primacía del conocimiento intuitivo

Si bien sería un error concluir del examen que efectúa Schopenhauer que la razón es insignificante —ya que al contrario, es de enorme importancia, principalmente porque permite la reflexión filosófica, pues con ella viene la pregunta y la duda—, es igualmente cierto, y es lo que destacamos en esta oportunidad, que según el autor “Es intuitiva [...] toda *comprensión* verdadera y auténtica de las cosas” (Schopenhauer, 2009, p. 77). La razón “sólo puede saber” (Schopenhauer, 2003, p. 108), y debe todo su contenido a la relación que efectúa del material que le es otorgado por el conocimiento intuitivo, “la base de nuestro conocer” (p. 34), que nos es esencial como animales y se sustenta y garantiza merced al entendimiento (Schopenhauer, 2003). El conocimiento abstracto produce conceptos —“representaciones de representaciones”—, descompone las representaciones intuitivas (el “conocimiento originario” (Schopenhauer, 2003, p. 188), aislándolas para poder conocer cada una por

separado, como cualidades o relaciones diferentes de las cosas, y hace posible las grandes elucubraciones filosóficas; sin embargo sus representaciones, en el proceso, pierden necesariamente toda intuitividad.

Schopenhauer (1989) sostiene que

“La única diferencia esencial entre el hombre y los demás animales, atribuida desde siempre a la *razón*, facultad particular y exclusiva del hombre, se funda en que el ser humano es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional: los *conceptos*, o sea las representaciones *abstractas*, en oposición a las intuitivas, de las cuales, sin embargo, son sacados aquéllos” (p.148).

Pero todo esto adquiere un sentido muy diferente a aquel que ha sido destacado por quienes se cobijan en esta diferencia para afianzar la ventaja que la razón supuestamente reporta, si se presta una correcta atención a la apreciación del filósofo en cuanto a que “[...] el valor del conocimiento abstracto radica siempre e íntegramente en su relación con lo intuitivo” (Schopenhauer, 2003, p. 173).

De modo que el autor nos exhorta a ampliar nuestras habituales nociones de las facultades intelectuales, comúnmente sustraídas del contexto que se pronuncia sobre los animales no humanos, pero que les pertenece con igual justicia

(Schopenhauer, 1987), mediante la certidumbre de que

“[...] todos los animales tienen entendimiento, incluso los más imperfectos, pues todos ellos conocen objetos y este conocimiento determina su movimiento. El entendimiento es el mismo en todos los animales y en todos los hombres, pues en todos tiene la misma forma elemental: conocimiento de la causalidad, transición del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más” (Schopenhauer, 2003, p. 103).

2.2.5 El siguiente paso: la superación metafísica del especismo

El examen recién efectuado nos ha parecido de interés en orden a proporcionar un acercamiento al desarrollo inédito en la filosofía de Schopenhauer de atributos tradicionalmente mezquinados a los animales no humanos, por parte de la miope cofradía filosófica que avanza desde tiempos remotos guiada por el racionalismo como de su perro lazarillo. Sin embargo, la fundamentación, el núcleo filosófico en el cual encontramos la base sólida de la cual se deriva la incorporación de los animales no humanos a la esfera de la consideración moral no se encuentra aquí, en este juego terminológico que sucumbe en alguna

medida bajo las reglas del especismo —al nada más *acercar* a los animales no humanos a la órbita del conocimiento, el entendimiento, la inteligencia, etc.; nociones que no consideramos dignas ni suficientes para cimentar la moralidad—, sino que va mucho más allá: se trata de un fundamento metafísico. La pregunta sobre por qué deberíamos incluir a los animales no humanos en la esfera de la moral no se responde diciendo “porque poseen conocimiento, al igual que los humanos” —lo que sería seguir el juego del especismo, sosteniendo y alimentando con ello el criterio antropocentrista al nada más “asemejar” a los animales a la especie humana y creer que por eso ya merecen ser moralmente relevantes— sino que, limitándonos a estas declaraciones, la interrogante pervive.

2.3 Refutación schopenhaueriana de la ética kantiana

De forma propedéutica al examen metafísico que fundamenta la inclusión de los animales no humanos dentro de la esfera de la consideración moral, nos interesa exponer brevemente la crítica que Schopenhauer hace del criterio moral racionalista efectuado por Kant.

2.3.1 Los defectos formales: las nociones contradictorias de “fin en sí”, de “valor absoluto” y de “obrar por deber”

Según Schopenhauer el edificio ético kantiano adolece de graves errores, comenzando por los defectos conceptuales, lógicos, de la exposición que el filósofo prusiano efectúa de las nociones de “fin en sí” y “valor absoluto”, sustanciales para la delimitación de la consideración moral en su sistema.

Para el filósofo pesimista, si bien debemos a Kant la revelación magnífica de la doble naturaleza de lo que existe, como fenómeno y cosa en sí, toda la grandeza formal de su sistema se ve disminuida su desarrollo sobre la filosofía moral, ya que el principio kantiano que reza que *el hombre y, en general, todo ser racional existe como un fin en sí mismo*, es una sentencia impensable, una *contradictio in adjecto*. Ser un fin siempre significa ser *querido*, ya que todo fin sólo existe como tal en relación a una voluntad respecto de la cual se configura como *motivo*; de modo que pierde todo sentido cuando se le aleja de esta relación, de la cual depende lógicamente y la que le sustrae toda posibilidad de configurarse de forma independiente, como un “en sí”. Lo mismo ocurre con la noción de “valor absoluto”, igualmente contradictoria ya

que todo valor es una magnitud *comparativa y relativa*, en tanto que toda valoración lo es *para* alguien y en relación *a otra cosa* según la cual es apreciada.

Además, la expectativa kantiana de que la razón pueda obrar como *causa* de las acciones morales, al actual el hombre movido sólo por *deber* mediante la observancia de la ley universal, traducida en el imperativo categórico, es para Schopenhauer a todas luces una ingenuidad inadmisibile, que se basa en el desconocimiento más palmario del mecanismo interno que moviliza el desplegarse humano en el mundo externo, ya que toda acción no es más que el fruto de la conjunción entre los motivos que influyen sobre los grados superiores de la objetivación de la voluntad con su determinado carácter¹¹; proceso en el cual, como hemos examinado en la primera parte de esta investigación, no interviene la razón sino las capacidades intelectuales (intelecto, entendimiento, etc.) presentes en todos los seres animales:

¹¹ Que es innato y responde a la naturaleza esencial de todos los seres animales, al ser reflejo de su carácter inteligible; y que, por lo tanto, nada tiene que ver con el ejercicio de la razón: "Así pues, el carácter está lejos de ser obra de la elección racional y la reflexión" (Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, Tomo II, p. 252). Sobre el carácter empírico de cada especie animal como manifestación de un carácter inteligible, es decir, del acto de una voluntad indivisible y que se halla fuera del tiempo, ver Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo I, p. 247.

"Realmente, el fundamento y propedéutica de todo conocimiento del hombre es la convicción de que el obrar humano en su conjunto y en esencia no está guiado por su razón y las resoluciones de esta; por eso ninguno llegará a ser esto o aquello por mucho que quiera, sino que sus actos nacen de su carácter innato e invariable, son determinados de forma próxima y especial por los motivos y, por consiguiente, son el producto necesario de esos dos factores" (Schopenhauer, 2009, p. 249).

2.3.2 El fondo de la inadecuación de la mirada kantiana sobre la ética: la sustracción de valor moral intrínseco hacia los animales

Más allá de estos defectos de corrección conceptual en la ética de Kant, Schopenhauer pone énfasis en lo abominable de la exclusión que estas fórmulas y el desarrollo general de la razón como criterio de relevancia moral significan para los animales no humanos:

"al igual que aquellas dos definiciones [las de *fin en sí* y de *valor absoluto*] ofenden la lógica, del mismo modo ofende la auténtica moral la afirmación de que los seres irracionales (o sea, los animales) son *cosas* y, por lo tanto, también pueden ser tratados meramente como *medios* que no son al

mismo tiempo *fin*es” (Schopenhauer, 2007, p. 204).

Nuestro filósofo critica enérgicamente a Kant en este punto, y condena el planteamiento racionalista —es decir, antropocéntrico (Schopenhauer, 2007)— kantiano que se traduce en que “«El hombre no puede tener ningún deber hacia ningún ser más que solo hacia el hombre»” (Schopenhauer, 2007, p. 204) y que tiene como resultado el afianzamiento de la convicción que no existen deberes *directos* para con los animales, mediante la excusa de que “«El trato cruel a los animales es contrario al deber del hombre *hacia sí mismo*; porque embota en el hombre la piedad por sus sufrimientos, con lo que se debilita una disposición natural a la moralidad, muy favorable en la relación *con los otros hombres*»” (Schopenhauer, 2007, p. 204). Schopenhauer desmerece enfáticamente el resultado a que conduce este criterio kantiano, subrayando la indignación que le produce la idea de que el trato bondadoso hacia los animales se funde sólo *como ejercicio* para la práctica de la conducta *propriadamente moral* con los seres humanos, rechazando con esto los cimientos mismos del sistema ético kantiano que reserva la consideración moral, la dignidad y los deberes directos sólo al ser humano, ese “[...] mal argumento de que la crueldad con los

animales conduce a la crueldad con los hombres; —¡como si el hombre fuera un objeto inmediato de deber moral, y el animal, uno mediato, en sí mismo una simple cosa! ¡Puff!” (Schopenhauer, 2009, p. 384).

2.3.3 El absurdo de intentar erigir una ética en la razón, que repudie la intencionalidad de la acción y se ampare meramente en el deber

Para Schopenhauer es inadmisibles la premisa misma que destierra con el argumento antropocéntrico la exclusión de los animales no humanos de la ética y los relega a la mera calidad de *cosas*, porque, en esencia, en la interacción que convierte una acción cualquiera en una acción moral, lo único que realmente considera el espíritu del agente no es la *dignidad* del paciente moral fundada en su capacidad de elaborar una ley universal mediante la razón y a partir de aquella autodeterminarse, sino que lo que ha de ser considerado es siempre el sufrimiento del otro, derivado de su capacidad de sentir dolor, no de su mayor o menor aptitud para elaborar conceptos y normas abstractas.

De ello se sigue la ineptitud del concepto teológico de *deber* enaltecido en la ética kantiana, ya que la acción

auténticamente moral, en la práctica, según nuestro autor, jamás nace a partir de esta consideración abstracta de la obligación, sino que de la *intención* genuina, es decir, de la inclinación verdadera del agente¹²—tan despreciada por Kant—, de disminuir el dolor del otro. De ahí que Schopenhauer (2009) declare que

“Por eso quisiera, en oposición a la mencionada forma del principio moral kantiano, establecer la siguiente regla: cada vez que entres en contacto con un hombre, no intentes evaluarlo objetivamente según el valor y la dignidad; es decir, no tomes en consideración la maldad de su voluntad ni la limitación de su entendimiento ni lo absurdo de sus conceptos; porque lo primero podría engendrar odio, y lo segundo, desprecio hacia él: antes bien, ten a la vista únicamente sus sufrimientos, su necesidad, su miedo, sus dolores; —entonces te sentirás afin a él, simpatizarás con él y, en lugar de odio o desprecio, sentirás por él aquella compasión que es la única ἀγάπη [amor puro], a la que invita el Evangelio. Para no tolerar ningún odio ni desprecio

hacia él, lo único verdaderamente indicado es, no la búsqueda de su supuesta «dignidad», sino, al contrario, el punto de vista de la compasión” (p. 222-223).

2.4 Consideraciones adicionales a la refutación de la razón como medida de la consideración moral: el sufrimiento¹³ como el criterio del valor moral de las acciones

Estimar a la razón como *el* criterio decisivo para determinar qué acciones y qué seres han de considerarse incluidos dentro de la esfera de la moral, tiene como resultado principal la institución de fronteras accidentales entre el ser humano y el resto de los animales, que arraigan la hegemonía e impunidad del hombre en su tratamiento con los demás seres vivos. Lejos de ser un criterio esencial, en su afán de resguardar exclusivamente los intereses humanos, deja amplios vacíos, que se traducen en los defectos internos de un sistema que ni siquiera logra la tutela de aquel reducido grupo que pretende proteger, ya que por definición descarta a todos aquellos seres humanos que no

¹² De ahí que Schopenhauer hasta llegue a utilizar al hablar de la virtud como sinónimo de la compasión —el auténtico móvil moral, según veremos más adelante—, la fórmula “bondad de la intención” (cfr. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo I, § 66, *passim*): “[...] el que un carácter sea predominantemente receptivo a esta o aquella clase de motivos, es lo decisivo de cara a su moralidad auténtica y verdadera, aunque siempre innata”. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómene*, Tomo II, p. 256.

¹³ Utilizaremos indistintamente las expresiones “sufrimiento” y “dolor” para referirnos a todo aquello que significa un perjuicio a un ser dotado de sensibilidad, sin atender a la precisa distinción conceptual que relaciona al primero con el malestar espiritual y al segundo con el meramente físico.

satisfacen las necesidades de racionalidad del precepto (como los bebés, los enfermos mentales severos y aquellos hombres con episodios de inactividad cerebral)¹⁴.

El error principal de estos sistemas éticos racionalistas —principalmente y por excelencia el kantiano— se puede reducir a la *identificación* que hacen entre las nociones de agente y de paciente moral. El agente moral, aquel que ejecuta la acción moral, coincide con el ser humano ya que de él podemos esperar una conducta con características morales y a él podemos reprocharle el que no se conduzca de acuerdo con el genuino criterio de las acciones de valor moral¹⁵; es decir, que actúe de forma egoísta o cruel. Mas el paciente moral (Schopenhauer, 2007), aquel ser a quien el agente moral debe tener en cuenta al momento de interactuar con él, no tiene por qué siquiera ser capaz de reconocer que se está

llevando a cabo a su respecto una acción “moral”, sino nada más debe ser capaz de sufrir (Schafschetzy, 2006). “Ese paciente es el ser necesitado, el ser que sufre. E incluimos, naturalmente, al agente moral en tanto individuo, ya que también es un ser sensible” (Schafschetzy, 2006, p. 7-8).

Esta identificación en la razón del agente y el paciente moral es doblemente artificial: por un lado, debido a la atribución misma de simetría entre ellos sin atender a la posición radicalmente diferente en que se encuentran —como ejecutores y recipientes de la acción moral—, y por el otro, a causa de la ineptitud misma de la razón como criterio para definir las acciones y los sujetos moralmente relevantes. Suponer al ser humano como significativo a la luz de la ética sólo en atención a su característica de racional no pasa de ser un mero fetichismo reduccionista de la filosofía y se traduce indirectamente en parcializar, cercenar lo que significa ser *hombre*: el animal humano es muchas otras cosas además de racional y, de hecho, en la cotidianidad, el grueso de su despliegue espontáneo o natural abarca dimensiones muy distintas y a veces hasta opuestas a esta racionalidad: es su índole afectiva, emotiva o simplemente física la que generalmente determina su actuar. La razón de ordinario se limita a sacar

¹⁴ Se trata de lo que ha sido llamado “argumento de la superposición de especies” o “argumento de los casos marginales”: “Lo que el argumento hace es mostrar que con el fin de defender una discriminación de especie se proponen condiciones que no son satisfechas por todos los miembros de la especie referida (en el caso del antropocentrismo, la humana)”. (Horta, 2008, 114). Es decir, considera “marginales”, y por lo tanto, no relevantes para desestimar el argumento mismo del especismo racionalista, a estos casos que no cumplen las exigencias de racionalidad referidas. Para un análisis profundo del por qué este argumento se destruye a sí mismo, ver la tesis doctoral de Horta “Un desafío para la bioética”, 2007, pp. 120 y ss.

¹⁵ Ver punto 2.6.2

cuentas sobre el *modo* de satisfacer alguna inclinación, sin embargo aquello mismo que motiva este cálculo —lo básico, la inclinación, muchas veces hasta el instinto—, nada tiene que ver con el ejercicio del conocimiento abstracto, que sólo se limita a *mostrar* algún apetito al individuo; si bien bajo la amplia forma que excede la mera impresión del presente y lo inmediato y siempre para concretar el deseo, la menesterosidad que subyace detrás de todo razonamiento.

Lo definitivo al momento de elevar el obrar a la categoría de acción moral es, sin lugar a dudas, el sufrimiento. A la hora de salir de nosotros mismos merced a la consideración de un *otro* no lo hacemos atendiendo a la capacidad con que éste cuenta para elaborar relaciones conceptuales ni complejas abstracciones, sino que sólo miramos su necesidad, su dolor. Ante esta realidad reacciona nuestra mayor o menor disposición moral —o nuestro *carácter*, en términos schopenhauerianos—: es la naturaleza sensible, vulnerable de todos los seres animales la que demanda una *respuesta moral* de nuestra parte.

2.5 En búsqueda de una explicación: el origen de la consideración moral desigual entre las especies que funda el mundo como representación

El racionalismo ético y su consecuente exclusión de los animales no humanos de la esfera de la moralidad, cuya exposición más destacada en la filosofía moral kantiana hemos expuesto brevemente, obedece a lo que Schopenhauer ha identificado como el *engaño de diferencia* y es el principal elemento que ha dificultado la integración de estos animales a la consideración moral.

2.5.1 El fundamento de la separación: el extraño que reconocemos en el otro. Representación del propio cuerpo a la conciencia como voluntad

Según la cosmología de Schopenhauer, la voluntad, “el ser en sí de cada cosa dentro del mundo y el único núcleo de cualquier fenómeno” (Schopenhauer, 2007, p. 207), se manifiesta como representación en el mundo que conocemos. La primera forma como se nos revela esta cosa en sí, que Schopenhauer ha reconocido con el nombre de voluntad, es en el propio cuerpo, objeto inmediato del conocimiento del sujeto (Schopenhauer, 2007). Sin embargo, todos los demás objetos para este sujeto que conoce son aprehendidos de una forma mediata, como algo externo, extraño, que difícilmente parece “real” de la manera

como es reconocido el propio cuerpo, ya que es la voluntad la que da la clave al individuo de su propio fenómeno (Schopenhauer, 2007), a través del acto volitivo que se identifica con la acción corporal. De esta forma el individuo condiciona al mundo entero como representación, y está al mismo tiempo mediatizado por su cuerpo, cuyas afecciones suponen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de ese mundo, ya que “El cuerpo entero no es sino voluntad objetivada, o sea, convertida en representación” (Schopenhauer, 2007, p. 188-189).

De esta absoluta inmediatez con la que accedemos a la cosa en sí a través del propio cuerpo —la “voluntad hecha visible” (Schopenhauer, 2007, p. 190)—, se deriva, a contrario sensu, la absoluta ajenidad con la que miramos al del mundo, el que nos parece habitado por meros fantasmas, por objetos que son juzgados únicamente como meras representaciones dadas a nuestra conciencia, al concebirlos como seres que carecen de la realidad que sí cree tener el sujeto (Schopenhauer, 2007), en cuanto éste es la única manifestación que es tomada al mismo tiempo como voluntad: “a resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero” (Schopenhauer,

2007, p. 240). Así, de esta convicción nacida en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y del mundo, surge la primera certeza del hombre: todos los demás seres son diferentes; a lo que sigue la instalación en su espíritu de un verdadero abismo metafísico cavado entre él y el resto de los seres. Esto es lo que fundamenta el egoísmo: todo el universo y los seres que lo habitan son sólo un *no-yo*, un *otro*, un *ajeno*. Y este *egoísmo teórico* (Schopenhauer, 2003), esta conciencia de separación, esta sustracción de realidad a su respecto, que se aplica indiscriminada y activamente a los demás seres humanos, significa en su trato con ellos (es decir, en el egoísmo práctico) un recelo y una distancia hacia los demás miembros de *su especie*—escondido regularmente tras la hipócrita *cortesía*— y encuentra su máxima expresión en la conciencia de diferencia y de superioridad concebida sobre los animales no humanos, ya arrebatados de su realidad teóricamente.

2.5.2 La razón suficiente que fundamenta esta separación: la pluralidad

Esta convicción de diferencia entre el individuo y el resto de los animales se ve fundamentada entre los hombres en el plano al que logra acceder nuestro

conocimiento fenoménico, es decir, en el mundo como representación, merced a la noción de *pluralidad*. La voluntad, al manifestarse, ingresa en las formas del fenómeno, que conciernen a su objetivación y que le son siempre ajenas a ella misma. En esta dimensión fenoménica cobra sentido la forma más universal de toda representación, la del objeto para un sujeto, “Pues tiempo y espacio son únicamente aquello en virtud de lo cual lo igual y único conforme a la esencia y al concepto aparece como pluralidad conjunta y sucesivamente” (Schopenhauer, 2003, p. 201). Es en este sentido que el tiempo y el espacio son llamados por nuestro autor *el principio de individuación*: en virtud de estas formas, lo uno, igual, único es tomado como vario, como diverso.

Pero todo esto sólo cobra sentido en el plano fenoménico, pues para el filósofo

“la voluntad en cuanto cosa en sí está fuera del ámbito del principio de razón bajo todas sus formas y, por consiguiente, carece absolutamente de trasfondo alguno, aunque cada una de sus manifestaciones esté sometida al principio de razón; además está libre de toda *pluralidad*, aunque sus manifestaciones dentro del tiempo y el espacio sean incalculables” (Schopenhauer, 2003, p. 201).

Es sólo en esta dimensión y bajo estas formas que tiene sentido concebir a los seres como separados, como distantes unos de otros. Pero esto no obedece sino a la forma como nos representamos el mundo en su apariencia (Schopenhauer, 2003): en esencia, esta segregación es un absurdo.

Adicionalmente a la ilusión de separación del resto de los seres fundada en la pluralidad, la gran multiplicidad de caracteres entre los mismos hombres parece contribuir a que creamos que efectivamente es la diversidad y no la unidad lo que colma el mundo:

“Pues en los hombres sobresale poderosamente la individualidad; cada cual posee un carácter propio; de ahí que tampoco el mismo motivo tiene igual fuerza para todos y mil circunstancias accesorias que tienen espacio en la amplia esfera cognoscitiva del individuo, pero que permanecen desconocidas para otros, modifican su efecto” (Schopenhauer, 2003, p. 207).

Esta individualidad, este

“comportamiento en función de la aparición más fuerte o más débil del carácter individual, el verse movido por motivos que, al situarse en el conocimiento, a menudo permanecen ocultos al espectador, han hecho ignorar hasta ahora lo idéntico de la esencia íntima de ambos tipos de fenómenos [los animales y los

hombres]” (Schopenhauer, 2003, p. 222),

y es ella la que nutre la fuerte apariencia de diferencia que informa nuestras representaciones, estrictamente subordinadas al principio de individuación, refrendando el abismo metafísico configurado por el hombre entre él como individuo y el resto de las especies. Pero esto no es más que el sesgo de profunda raigambre occidental del engaño de la exclusividad, y aún peor, de superioridad, contenido en el especismo: el *velo de Maya* (Schopenhauer, 2007) en su más cruda expresión.

2.6 La revelación metafísica: el reconocimiento de la voluntad de vivir en su unidad como la esencia íntima de todos los seres

2.6.1. El triunfo sobre la ilusión: la mirada que ve más allá del *velo de Maya*

Si bien es efectivo que la noción de pluralidad logra *explicar*, bajo los parámetros de la razón suficiente, la causa que subyace tras el que percibamos al resto de los seres como completamente distintos de nosotros mismos (Schopenhauer, 2007), es igualmente cierto que el conocimiento mediado por el principio de individuación sólo nos

permite acceder al propio cuerpo como un objeto en el espacio, y, por medio del sentido interno, conocer el cúmulo de nuestras aspiraciones que, con ocasión de los motivos, se traducirán externamente en sucesivos actos de voluntad. Pero, advierte Schopenhauer, “el sustrato propio de todo ese fenómeno, nuestro *ser en sí* interno, lo volente y cognoscente mismo, no nos es accesible” (Schopenhauer, 2007, p. 313), de modo que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos es siempre incompleto y superficial:

“En aquella otra parte que cae dentro de nuestro conocimiento cada uno es, ciertamente, en todo distinto del otro; pero de ello no se sigue que ocurra exactamente igual con respecto a la parte grande y esencial que permanece oculta y desconocida para cada uno” (Schopenhauer, 2007, p. 314).

Por ello, atribuirle *realidad* a esta separación significa incurrir en el error que colma el egoísmo teórico y nos relega a la ilusión: “La esencia interior de las cosas es ajena al principio de razón” (Schopenhauer, 2009, p. 121).

Esta voluntad, el en sí detrás de cada fenómeno, es esencialmente una. No conoce de tiempo, de espacio ni de causalidad, y, por lo tanto, tampoco de pluralidad; pues pese a que se objetiva en

el sinnúmero de seres existentes en el mundo como representación, ella en sí misma permanece única; expresa su esencial indigencia en el cúmulo de individuos que pueblan la tierra; mueve los hilos de la vida mediante la naturaleza y sus fuerzas, bajo la forma de motivos, estímulos o causas en sentido estricto, a través del impulso por la vida y la generación sin término de los diversos niveles de su objetivación o ideas platónicas, por medio de la incesante renovación de las especies que nacen, se desarrollan, se multiplican y perecen, sin morir ella jamás ni serle relevante el decaimiento y la desintegración de los individuos; permanece incólume en la voraz lucha por la supervivencia y gobierna silenciosa el incesante teatro de la vida.

“Pues es una y la misma voluntad la que se objetiva en el mundo entero” (Schopenhauer, 2003, p. 251), y está presente completa e indivisiblemente en cada ser existente, en cada fuerza física, en cada organismo, por mínimo que sea: en la naturaleza entera. Todo lo viviente lleva intrínsecamente el sello de esta voluntad, la marca indeleble de la cosa en sí que determina todo fenómeno mediante la interminable cadena de sus necesidades y afectos, la condena sin tregua de su eterno querer. La esencia de cada ser no es, por

tanto, aquella circunstancial razón, ni las accidentales ventajas en los heterogéneos atributos físicos ni en los talentos o habilidades que la voluntad derrama intermitentemente en un puñado de seres, esclavizados sin saberlo a la tarea incansable de satisfacer a la voluntad por medio de sus propio cuerpos, en el regocijo fútil de los placeres de la vida en los que ingenuamente se alegra; sino que lo que define la existencia de cada ser es el sufrimiento permanente que mana de la fuente inagotable del querer objetivada en cada cuerpo animal (Schopenhauer, 2003).

La esencia de cada ser viviente es la voluntad de vivir y, con ella, el dolor incesante que se objetiva en su cuerpo, como manifestación inmediata y directa de la infinita necesidad que caracteriza a la cosa en sí. El dolor es la primera certeza: toda vida es sufrimiento.

El mayor triunfo del conocimiento no es su ascenso hasta las relaciones abstractas y los conceptos, sino el descubrimiento de la esencia compartida entre todo lo viviente, y que le permite trascender del principio de individuación hacia la unidad de todos los seres en la voluntad de vivir, gracias a la mirada que traspasa el velo de Maya y con ello deja atrás la primera y cardinal ilusión, que

nubla toda nuestra percepción y nos relega al absurdo.

2.6.2 La consecuencia para la ética del traspaso del principio de individuación: el establecimiento de la compasión como el único móvil moral auténtico

Para Schopenhauer “Curarse de este ilusorio artificio de Maya y practicar obras de amor viene a ser lo mismo” (Schopenhauer, 2003, p. 474). Del acceso a la verdad última de la esencialidad de todos los seres en la voluntad, surge el fenómeno misterioso y maravilloso de la *compasión* (Schopenhauer, 2007), que ha sido considerado por el filósofo como el único móvil moral auténtico. Cualquier acción que no tenga como *motivo* el sufrimiento ajeno, será egoísta –es decir, *amoral*, si tiene como motivo el propio placer o, mejor dicho, la supresión del sufrimiento (Schopenhauer, 2007) del mismo agente— o malvada (también llamada *inmoral*, si lo que la mueve es el sufrimiento ajeno). Sólo aquel obrar que es motivado por el dolor ajeno (Schopenhauer, 2003), y que se funda en la convicción íntima de que no hay tal diferencia entre agente y paciente moral, porque ese dolor es un mismo padecer, la quintaesencia del mundo, que sólo se prorratea en distinta magnitud en las

variadas manifestaciones fenoménicas de la voluntad, pero que en sí es esencial a todos los seres; solo la acción que nace de esta lúcida certeza será manifestación del fenómeno ético originario.

“Según la verdadera esencia de las cosas cada cual ha de considerar como suyos todos los sufrimientos del mundo”(Schopenhauer, 2003, p. 452), y quien actúa conforme a esta comprensión fundamental de aquello que constituye la índole más profunda de la vida, expresa en el mundo el *amor puro* (Schopenhauer, 2003) o compasión, que es la única expresión de la máxima schopenhaueriana de la ética: “*«Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva»*”(Schopenhauer, 2007, p. 177)—en la que son pormenorizadas las dos virtudes cardinales: justicia (“no dañar”) y caridad (“hacer el bien”)—; y que constituye el verdadero carácter de la moralidad y por lo tanto de la humanidad, con lo que se patentiza la irremediable ineficacia de la falaciosa ética racionalista (Schopenhauer, 2007).

“«Mi esencia verdadera, interna, existe en todo lo viviente de un modo tan inmediato como aquel en el que se me manifiesta exclusivamente a mí mismo en mi autoconciencia». Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula *«tat-tvam asi»*, es decir, «esto

eres tú», es el que aparece como *compasión*” (Schopenhauer, 2007, p. 318); de forma que es este descubrimiento y ningún otro el que tiene la capacidad de dirigir las acciones humanas hacia la superación del egoísmo (Schopenhauer, 2007), potencia que ningún conocimiento abstracto ni artificial mandato puede asemejar. Carece absolutamente de valor, por lo tanto, intentar fundamentar la moral en un *debes* o *no debes*, sino que la labor del filósofo práctico se satisface con la acreditación de aquel único móvil que otorga genuino valor moral a las acciones. Es inútil intentar coaccionar al hombre por medio de imperativos morales: *el querer no se aprende* (Schopenhauer, 2003). El único motor de las obras de carácter moral, “[...] lo que puede mover a las buenas acciones y a las obras de amor es el *conocimiento del sufrimiento ajeno*, comprensible inmediatamente a partir del propio y equiparado a éste”(Schopenhauer, 2003, p. 476). El único rol del conocimiento en materia de moralidad es mostrar al hombre el camino para la mejor consecución de sus inalterables fines, mediante la luz otorgada sobre los motivos que actúan sobre su carácter: “[...] la *receptividad* para los motivos del interés, la maldad y la compasión, tan sumamente diversa en los diferentes hombres y sobre la que se basa

todo el valor moral humano, no [es] algo explicable por otra cosa ni asequible por la enseñanza” (Schopenhauer, 2007, p. 305); es la inmutable índole de la voluntad la que determinará qué tan poderoso resulta el sufrimiento ajeno como móvil de la acción (Schopenhauer, 2007), no un romántico sistema prescriptivo, por muy pulcra que sea su exposición deontológica. Con esto no queremos expresar la imposibilidad de coaccionar la acción por medio de imperativos externos, pues de hecho la fuerza, la manipulación, el error y el interés nacido de la promesa de una recompensa futura, íntimamente ligados a una moral teológica como la kantiana, de ordinario hacen las veces de poderosos motivos para el individuo, provocando el acto de voluntad que de ello deriva necesariamente (si su carácter es receptivo para este tipo de alicientes). Pero lo que jamás podrá suceder es que un mandato —aunque sea un *precepto de la razón*— o un motivo interesado sea móvil de una acción auténticamente *moral*.

Resulta alentador que, si bien el egoísmo colma la vida de los hombres, el obrar guiado por el móvil moral auténtico en la práctica ocurre y es la comprobación *a posteriori* de la factibilidad del amor puro como origen de toda acción verdaderamente moral (Schopenhauer, 2007).

Con esto se consolida en la filosofía de Schopenhauer la inclusión de los animales no humanos dentro del criterio que delimita la moralidad de las acciones. La única exigencia considerada al momento de estimar a un ser como integrante del ámbito moral es su capacidad de sufrir, consecuentemente con la naturaleza misma de la compasión como la motivación inmediata por el sufrimiento *ajeno*. No se establecen discriminaciones basadas en la razón ni en ningún otro rasgo: todos los animales somos hermanados en nuestro padecer, único requisito para las obras de amor que son puestas en práctica por el que logra acceder a lo esencial tras el fenómeno, “a saber, esa voluntad de vivir que constituye la esencia de cada cosa y vive en todo, e incluso que esto abarca a los animales y la naturaleza entera: por eso tampoco atormentará a ningún animal” (Schopenhauer, 2003, p. 472-473).

El velo de Maya se hace cada vez translúcido y la total diferencia con que se solía percibir al resto de los seres es suprimida: el *no-yo* es visto según su genuina naturaleza, como un *yo otra vez*, gracias a la conciencia de comunión en el sufrimiento, que surge de la compasión del individuo con el dolor ajeno, que es ahora sentido como propio. Esta superación del abismo metafísico cavado

entre el hombre y el resto de los seres es posible sólo mediante el conocimiento de la universalidad del dolor, que naturalmente incluye a los animales no humanos, de modo que “Cualquiera [...] también en la animalidad que sufre podrá convencerse de cuán consustancial le es el *sufrimiento a toda vida*” (Schopenhauer, 2003, p. 406).

2.6.2.1 La negación de la voluntad de vivir: manifestación del conocimiento de la esencialidad metafísica

Mediante el reconocimiento que un individuo hace inmediatamente *en el* otro de sí mismo, del propio *ser* verdadero que es la cosa en sí que vive en cada especie del planeta, se produce el despertar, el trascender del permanente engaño en el que estamos sumidos. La vida como ilusión es abandonada y se da paso a la máxima expresión de la conciencia, la cual logra ver en el mundo como representación la esencia invisible que es la voluntad; mas ya no sólo en el propio cuerpo y por lo tanto en la sola existencia individual —la certeza del egoísmo—, sino que ahora el mundo entero y los seres que lo conforman son concebidos como manifestaciones de esta voluntad que se ha descubierto en su omnimoda presencia. Este conocimiento de la

voluntad como el determinante ineludible que, mediante el dolor, delinea el tránsito de toda criatura por el mundo, es el mecanismo gracias al cual es posible escapar de este destino, en la *negación de la voluntad de vivir*. La condena de la vida como sufrimiento, de esta forma, se convierte en oportunidad. Toda objetivación capaz de reconocerse como voluntad en la autoconciencia, bien puede con ello dar paso a la afirmación de la voluntad, al enaltecimiento del egoísmo que se considera sólo a sí mismo como fenómeno y al mismo tiempo cosa en sí, el centro del mundo, el todo en todo; o puede utilizar este conocimiento para llevar a cabo la transformación más excelente, aquella que denota el más firme trascender de las barreras del conocimiento y el mundo constreñido por el principio de individuación y sumido tras el grueso velo de Maya: la voluntad en él se niega a sí misma y ya no consiente en ser el mero embajador peregrino de este manantial de deseo y carencia, sino que logra darse cuenta de que todo placer no es más que el descanso fugaz del dolor que viene más adelante, originado en la incesante naturaleza de su vida como indigencia; y por eso desprecia el burlesco analgésico que es el gozo momentáneo, abandonando el circuito mismo. El conocimiento de la esencia común de

todos los seres y de su sufrimiento actúa como un aquietador de todo querer¹⁶, pues los fenómenos conocidos de forma individual ya no actúan como motivos para la voluntad, la que *se anula a sí misma*. Y este conocimiento será siempre intuitivo¹⁷, pues, como hemos analizado, “Mediante [...] el conocimiento abstracto en general, no puede forjarse ninguna virtud genuina; bien al contrario ésta ha de nacer del conocimiento intuitivo, el cual reconoce en el individuo ajeno la misma voluntad que en el propio” (Schopenhauer, 2003, p. 467): la razón confirma su esterilidad en materia moral.

2.6.3 El paso final: la imperiosa certidumbre de los animales no humanos como seres moralmente relevantes a partir de la filosofía de Schopenhauer

El hombre que está sumergido bajo el principio de individuación y sus formas, y que por ello ve solamente la aparente diversidad con que se presenta el mundo

¹⁶ Este sufrimiento *conocido* es el primer vehículo para la negación, siendo el *segundo camino* el sufrimiento sentido que conduce a la negación: el *δεύτερος πλούς* hacia la plena resignación. Cfr. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo I, p. 494.

¹⁷ “Como el conocimiento del cual proviene dicha negación de la voluntad es intuitivo y no abstracto, tampoco encuentra su expresión más consumada en conceptos abstractos, sino únicamente en los hechos y la conducta”. Schopenhauer, op. cit., p. 485.

como representación, encarna en su conducta egoísta la ilusión de esta diferencia. Pero aquel ser compasivo que retrata Schopenhauer, aquel individuo que ya no considera a los demás como simples fantasmas, como un “no-yo”, sino que ve su propia esencia repetida en la diversidad de los seres, bajo la forma de un “yo otra vez”, es el único vehículo de los comportamientos realmente morales. Sólo su obrar, alejado de todo interés, reviste un carácter auténticamente moral¹⁸.

La filosofía moral schopenhaueriana se configura así como una ética de la compasión, que responde a la pregunta por “*qué es lo que hace a un ser moralmente considerable*” con la enfática afirmación: “*que es capaz de sufrir*”, superando con ello la vacuidad del fundamento racionalista de la moral. La ética de Schopenhauer, es, entonces, *esencialista*, ya que se funda en la voluntad de vivir como el en-sí que informa todos los fenómenos y que permite la conciencia

de la igualdad en sentido moral y metafísico; y es asimismo *extensionista* al comprender dentro de su órbita a todos los seres sintientes: los animales no humanos dejan definitivamente de ser insignificantes moralmente; y más aún, pasan a ser el *sello* decisivo de toda conducta que aspire a ser auténticamente moral, pues así lo confirma Schopenhauer al decretar que “El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico, por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos” (Schopenhauer, 2003, p. 284). De modo que este ser compasivo es testimonio vivo de la lucidez que procede del acceso a la esencia, mediante sus actos con los demás animales, que son reflejo ejemplar de su excelencia moral¹⁹.

Y es mediante esta radical inclusión que el autor quiebra con toda una tradición ética que durante milenios ha relegado al resto de los animales al lugar de cosas, utilizándolos como meras herramientas dispuestas para el uso y goce del hombre a discreción, sirviéndose de ellos como alimento o convirtiéndolos en

¹⁸ “Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: solo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios”. Schopenhauer, op. cit., p. 274.

¹⁹ “La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter, que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre”. Schopenhauer, op. cit., p. 287.

esclavos de su entretención, moda o ciencia; el maltrato y la tortura han sido del tenor general de toda una historia de avasallamientos amparada bajo *la ética del hombre para el hombre* que no reconoce en el animal a su semejante²⁰; pero “El mundo no es una chapuza ni los animales un producto fabricado para nuestro uso” (Schopenhauer, 1997, p. 387); de modo que todos estos maltratos deben ser enfáticamente condenados si se pretende ser fieles a una ética que va más allá de la apariencia. ¿Y acaso no es ese oficio de la filosofía: ir más allá de las sombras, hacia la maravilla de lo invisible?

Agradecemos al filósofo pesimista la exposición clara y contundente de la deficiencia de la ética *occidental*, y de la deuda moral que grava a la humanidad y se acrecienta a medida que perdura el trato vergonzoso con los demás seres, amparado en la irreflexiva postura especista. “Está claro que es tiempo de que llegue a su fin la concepción judía de la naturaleza en Europa, al menos en lo que a los animales respecta, y se reconozca

como tal, se proteja y se respete la *esencia eterna que, como en nosotros, vive también en todos los animales*. ¡Sabadlo, tomad nota!” (Schopenhauer, 1997, p. 387). Confiamos en el advenimiento de nuevos tiempos, caracterizados por el desocultamiento de la naturaleza esencialmente compartida de todos los animales y marcados por la expansión de la conciencia, que se reconoce universal y opta por el abandono de los límites ficticios entre las especies; pues si, como afirma el filósofo de la voluntad, “[...] los animales, en lo principal y esencial, son exactamente lo mismo que nosotros” (Schopenhauer, 1997, p. 388), tales fronteras han de caer necesariamente por su propia insignificancia.

Habiendo admitido que la urgencia de un trato justo²¹ con los animales reside en su naturaleza sufriente, reconocida por el móvil moral auténtico —y no, como consideraba Kant, en el beneficio indirecto que reporta a los hombres y a su hipócrita *sensiblería*—, ha de aproximarse pronto a la conciencia la máxima comprensión de la realidad esencial, oculta tras la fragmentación de la voluntad en el variopinto cúmulo de criaturas; pues es más difícil advertir la común naturaleza invisible de la cosa en

²⁰ “[el hombre] ya no conoce a sus hermanos, y se figura que los animales irracionales son algo fundamentalmente distinto de él; y para afirmarse en esta imaginación les llama bestias, cubre con nombres ofensivos todas las funciones vitales que estos animales tienen en común con el hombre, y les declara desprovistos de derecho, obstinándose en no reconocer entre ellos y él la avasalladora identidad de su esencia”. Schopenhauer, *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, p. 147.

²¹ “No piedad, sino justicia es lo que se debe a los animales”. Schopenhauer, op. cit., p. 384.

sí, en aquellos seres aparentemente tan distintos al ser humano. De modo que la apertura a una ética esencialista como la schopenhaueriana, podría ser una importante contribución al desarrollo de aquella buena conciencia que nos permita un feliz día gritar con convicción: “Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores” (Schopenhauer, 2007, p. 281).

Conclusiones

La vida como sufrimiento, corolario forzoso de la esencial menesterosidad de todo lo viviente, es lo primario y básico en todo ser animal. Pocos osan afirmar hoy la ausencia de sensibilidad, y, con ella, de capacidad de sentir dolor de los animales no humanos.

Sentado este principio, parece evidente de suyo que, al considerar relevante el dolor de los demás seres humanos, también extendamos esta consideración al resto de los seres que sufren la misma suerte; sin embargo, la práctica y la teoría que colman nuestra *costumbre* están lejos de defender esta visión, y, por el contrario, preconizan la más resuelta convicción de que es la *razón* del hombre la que justifica a su respecto una respuesta moral de parte del resto de sus *semejantes*, y no el cotidiano tormento que lo define.

Ante esta perplejidad, que marca la orientación especista que nos invade culturalmente, el filósofo A. Schopenhauer responde con una sencilla —aunque fundamental— constatación: aquello que *se ve* como distinto y único en cada uno de nosotros, y que *parece* tan digno e importante —y nos tiene convencidos de nuestra calidad inextinguible de acreedores de valoración moral—, es, en realidad, lo mismo que en el resto de los animales puja por ser respetado y aliviado: el carácter esencial de todos los seres como meras encarnaciones de un apetito voraz e insaciable, o, lo que es lo mismo, nuestro inseparable dolor, fundado en la unidad de la voluntad que es el trasunto último de todo lo viviente.

La valoración de una metafísica como la schopenhaueriana, que pone el énfasis en la universalidad de sufrimiento y en la posibilidad de la superación del egoísmo y de la crueldad por medio de la compasión, confrontando directamente con ello aquella ética filosófica tradicional que, en sus diversas manifestaciones, mantiene la separación, el apartheid metafísico entre los seres humanos y el resto de las especies, basado en diferencias tan secundarias e inesenciales como lo son la existencia o no de razón, podría permitirnos avanzar hacia la paulatina

aceptación los demás animales como semejantes morales, y con ello expandir el horizonte de la ética, hacia la demolición de la fortaleza especista.

MARÍA JOSÉ SARAVIA DE SAN MARTÍN

Licenciada en Filosofía de la Universidad de Chile. Tesista adscrita al Proyecto Fondecyt Iniciación en la Investigación 2010: “De la negación de la voluntad de vivir a la afirmación del no-daño holístico”, Chile. Actualmente estudia el Programa de Formación Pedagógica en la Universidad de Desarrollo, y es investigadora adscrita al Fondo de Desarrollo de la Docencia (FDD) 2013 de dicha casa de estudios.

Bibliografía

Bacon, F., *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.

Bekoff, M., “Pasiones animales y virtudes bestiales: la etología cognitiva como la ciencia unificadora para la comprensión de las vidas subjetivas, emocionales, empáticas y morales de los animales”, REDVET *Revista electrónica de Veterinaria*, Vol. VIII, N° 12B, diciembre 2007. Disponible en: <http://www.veterinaria.org/revistas/redvet/n121207B/BA011.pdf> Consultado el 23 de febrero de 2013.

Biblia de Jerusalén, Madrid, Desclée de Brouwer, 1975.

Cortina, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009.

- Descartes, R., *Discurso del método. Las pasiones del alma. Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Aguilar, 2010.
- Hernández, M., "Límites y perspectivas del antropocentrismo moral de Kant de cara a una ética medioambiental", en J. Gómez-Heras (coord.), *Ética del Medio Ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Horta, O., "Términos básicos para el análisis del especismo", en González, Riechmann, Rodríguez y Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Los libros de la catarata, 2008, pp. 107-118.
- Jonas, H., *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, introducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Herder, 1995.
- Kant, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, introducción de Luis Martínez de Velasco, Madrid, Espasa Calpe, 1999.
- Pikaza, X., "«Dominad la tierra...» (Gen. 1,28) Relato bíblico de la creación y ecología", en José Ma. García Gómez-Heras (coordinador), *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Schafschetzy, M., "Relativismo moral versus ética universal", *Mania*, Universidad de Barcelona, Edicions Universitat Barcelona, N° 10, pp. 5-12, septiembre 2006.
- Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, traducción de Miguel de Unamuno, prólogo y notas de Santiago González Noriega, Madrid, Alianza, 1987.
- Schopenhauer, A., *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*, traducción y prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, Madrid, Gredos, 1989.
- Schopenhauer, A., *Manuscritos Berlineses, selección, estudio introductorio*, versión castellana y notas de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, Tomo I, Málaga, Ágora, 1997.
- Schopenhauer, A., *Escritos Inéditos de Juventud*, selección, prólogo y versión castellana de Roberto R. Aramayo, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- Schopenhauer, A., *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo I, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Schopenhauer, A., *El Mundo como Voluntad y Representación*, Tomo II, traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

- Schopenhauer, A., *Los dos Problemas Fundamentales de la ética*, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2007.
- Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, Tomo II, traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.
- Singer, P., *Liberación Animal*, presentación de Paula Casal, Madrid, Trotta, 1999.

LOS BOSQUES Y JARDINES DEL *FINE AMOUR*. EL HOMBRE Y LA NATURALEZA EN EL IMAGINARIO MEDIEVAL

Federico J. Asiss González¹

Las representaciones de las que se nutre la elaboración de discursos y la realización de las prácticas sociales son el pilar fundamental de la Nueva Historia Cultural y de nuestra investigación. En efecto, son esas representaciones que el hombre ha construido las que condicionan nuestro vínculo social e individual con la naturaleza. Estas han condensado en múltiples discursos, de entre los cuales hemos rescatado los enmarcados dentro del Amor Cortés como una fuente histórica de singular riqueza debido a su naturaleza literaria, las subjetividades del pueblo que las gestó. Así, a través del análisis de estos textos se ha buscado identificar aquellos rasgos que subyacen en el discurso y que caracterizaron la relación del hombre con el medio natural. Elementos que en los romances y fabliaux corteses se condensan en dos lugares arquetípicos del imaginario caballeresco, el bosque y el jardín. Ámbitos jánicos que al contraponerse nos dan una visión más acabada de la naturaleza es su faz salvaje y humanizada, amable y hostil al hombre. En conclusión, por medio de este abordaje novedoso de fuentes sumamente trabajadas, buscamos arrojar luz sobre aspectos de la vida del hombre medieval que nos permitan comprenderlo de forma más rica, matizada y compleja.

Palabras claves: amor cortés, nueva historia cultural, representaciones, bosque, jardín

¹ Gabinete de Historia Universal "Dr. L. E. Brizuela" – Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes – Universidad Nacional de San Juan; CONICET (Argentina)- E-mail: fasiss@ffha.unsj.edu.ar

As representações que nutrem a preparação de discursos e a realização de práticas sociais são o sustentáculo principal da nova história cultural e da nossa investigação. Com efeito, essas representações que o homem construiu são as que condicionam o nosso elo social e individual com a natureza. Estas têm sido condensadas em vários discursos, entre os quais nós resgatamos o enquadramento no *amor cortês* como uma fonte histórica de riqueza singular devido a sua natureza literária, a qual se materializa nas subjetividades daqueles que o desenvolvem. Assim, através da análise desses textos procuraremos identificar os traços que fundamentam o discurso e que caracterizam a relação do homem com o ambiente natural. Elementos que nos romances e fábulas cortesões se condensam em dois lugares arquetípicos do imaginário cavaleiresco, a floresta e o jardim. Áreas janicos que, quando se opõem, oferecem-nos uma visão bem acabada da natureza em seu caráter selvagem e humanizado, amigável e hostil ao homem. Em conclusão, através desta abordagem inovadora de fontes muito trabalhadas, procurou-se lançar luz sobre aspectos da vida do homem medieval que nos permitem compreendê-lo melhor, com mais sutileza e complexidade.

Palavras-chave: amor cortês, nova história cultural, representações, floresta, jardim

The representations from which the elaboration of speeches and the realization of the social practices are fed on are the cornerstone of the New Cultural History and our investigation. In fact, it is the representations that men have created the ones that determine our social and individual connection with nature. These have been summarized in various discourses from which we have selected the ones outlined within the concept of kind love (*Amor Cortes*), which materialize the biases from the people who created it. This way, through the analysis of these texts, we have tried to identify those characteristics that underlie in the discourse and that featured the relationship between man and the environment. Those are elements that abridge in two archetypical places from the chivalrous mind, the forest and the garden. Two-fronted settings that when faced against each other, give us a wider more complete view of nature in its humanized and wild aspect, kind and hostile to man. In conclusion, through this new perspective, we look to shed some light over facets of the medieval man's life that let us understand him in a much more complex, described, and rich way.

Key words: kind love, new cultural history, representations, forest, garden

El hombre, al ser innegablemente un “animal humano”², no puede permanecer impávido frente a la naturaleza, producto de su necesaria interacción cotidiana con ella. Ciertamente, la humanidad no ha permanecido indiferente a los espacios circundantes, sino que los significó y resignifica constantemente en función de sus experiencias, miedos, deseos y fantasías. Tal movimiento dialéctico entre la naturaleza y el ser humano cristaliza en un entramado simbólico a partir del cual decodificamos nuestras experiencias y condicionamos nuestra interacción con la realidad.

En efecto, esa trama denominada comúnmente como cultura condensa una particular cosmovisión que se percola en cada resquicio de la actividad humana. Por ende, al abordar la producción literaria como una fuente histórica es posible extraer indicios de la particular vinculación que una sociedad sumamente rural como la medieval entablaba con la naturaleza. Relación que, en última instancia, está determinada por una ambivalencia respecto de la imagen que el

hombre tiene de la naturaleza en sí. Representación³ que, condensando un imaginario, se enraíza en procesos de larga duración que determinan los rasgos identitarios de la cultura europea occidental. Cabe agregar que ese sustrato común a la sociedad medieval constituye una sabia nutrición para las producciones literarias, al posibilitar la construcción de arquetipos y situaciones susceptibles de decodificación posterior por parte del oyente/lector. Así, al abordar textos compuestos bajo la tónica del Amor Cortés estaremos accediendo a representaciones que los exceden, vinculándolos con todo un entramado simbólico en torno a la naturaleza que en estas obras se aglutinan en dos espacios de vida del hombre medieval: el bosque y el jardín.

² Robert Fossier utilizó este término para hacer referencia a la dependencia que el hombre tiene, junto con el resto de la fauna mundial, respecto de su medio, producto de las cantidades de “[...] oxígeno, agua, calcio y proteínas [que necesita] para sobrevivir...” y que extrae del entorno circundante. A su vez, la humanidad siempre se ha encontrado, y se encuentra actualmente, amenazada por “[...] lo líquido, lo vegetal o lo animal que lo asedian...”, con lo cual seguimos sustentando nuestra existencia en un mundo que estamos lejos de controlar en realidad. (Fossier, 2008, 12 – 13)

³ El mundo histórico aparece ante los ojos del historiador conformado por representaciones manifestadas a través de símbolos. El autor galo ha elaborado una particular definición de representación, es aquello que posibilita que percibamos una cosa que no está y que a la vez “es la exhibición de una presencia” (Chartier, 1992, 57). Esta definición casi paradójica demanda un desglose en sus dos términos constitutivos para aprehender el sentido que esconde en su aparente contradicción. Por un lado, la ausencia mentada por Chartier marca una necesaria distancia entre el símbolo y aquello que representa, es un instrumento que nos permite conocer un objeto ausente por medio de una imagen que lo rescata para la memoria. Por su parte, la presencia que se exhibe es el soporte material de ese símbolo, es aquella imagen captada por los sentidos. Es decir, la presencia que vemos es un síntoma de un símbolo que evoca un sentido abstracto de nuestra cultura.

Ambos ámbitos comparten elementos que hacen posible tender un nexo entre ellos, dado que los mismos se constituyen y definen a partir de la materia vegetal y animal distribuida en un espacio determinado, a la que sustenta un determinado número de elementos inorgánicos como el agua y la tierra. No obstante, se diferencian sustancialmente por el rol jugado por el hombre en ellos, mientras que el primero se percibe como un espacio en el que el hombre es un actor secundario, presupuesto que analizaremos más adelante; el segundo sólo tiene existencia cuando el hombre juega un rol generativo del mismo, tratando de deslindar ese ámbito de placer del rústico entorno, intentando, posiblemente, recuperar el idílico y eternamente perdido Edén de la tradición judeo – cristiana.

Pero, ¿cuál es la percepción que de la naturaleza posee el hombre europeo medieval? Cesare Ripa en su *Iconología*, obra que sin ser medieval mantiene sus arquetipos, la describe como una:

Mujer desnuda, que aparece con los pechos hinchados por la leche, y sostiene un buitre en una mano... (Ripa T. II, 2007, 121)

Así muerte y vida, peligro y solaz, polarizan la relación ambivalente que el hombre ha entablado con la naturaleza. La naturaleza es vista como madre nutricia y

sustento material del hombre (“pechos hinchados con leche”); pero, a su vez, es el ámbito en el que ronda la muerte, recordándonos la finitud de la vida y la corrupción de toda la materia con un buitre que espera alimentarse de los restos dejados por los seres ya corruptos por la muerte.

Es en el bosque del imaginario cortés donde la ambivalencia se hace evidente; dado que es un espacio de libertad pero también de peligro y vida ruda. Así, lo natural, eximido de toda injerencia o control humano directo, es visto como el espacio en el que acecha el peligro. Peligro que Cesare Ripa representa y enmarca en un sitio silvestre según sus instrucciones:

Se ha de pintar un joven que caminando por una senda llena de hermosas flores y frescas hierbecillas habrá pisado una sierpe, la cual volviéndose, le ha de morder en una pierna con gran rigor y fiereza.(Ripa T.II, 2007, 121)

Ergo, en el imaginario el hombre frente a los elementos naturales se demuestra débil y desprotegido, en trance de muerte a cada paso. No obstante, para el siglo XII⁴ ni siquiera la zona boscosa

⁴ La foresta medieval se había visto menguar con las múltiples roturaciones de que había sido objeto durante siglos, alcanzando el apogeo de roturaciones durante los siglos XII al XIV. La disminución del área forestal durante esos siglos obligó a los monarcas a poner

más tupida de Francia⁵ era ya tan peligrosa como indicaba la representación construida del bosque.

No obstante, el temor al bosque convivía con una relación utilitaria del mismo, ya que proveía alimento y materiales de construcción a los hombres del Medioevo, que vivían en los alrededores de la foresta, así como también en el interior de la misma. Existían múltiples actividades que iban desde las pecuarias, allí pasta el ganado bovino y porcino, y cinegéticas, encontrándose animales de caza mayor como jabalíes, corzos y corzuelas que estaban reservadas a los nobles, hasta la recolección de frutos silvestres y setas que aportaban calorías a la magra dieta campesina. Asimismo, del bosque se podía extraer miel, de colmenas silvestres o artificiales, carbón, originado en la quema de madera en los calveros de los bosques, y madera de construcción. Por ello se constituyó en el recurso menos incierto que ofrecía la naturaleza, lo que lo hacía un objeto de apetencia creciente de la sociedad medieval.

Asimismo, la importancia del bosque para la economía medieval hará

que sean cada vez más frecuentes las medidas que la corona tomará en pos de protegerlo; restringiendo su uso y acceso por parte del estado llano. Durante el siglo XII, se pondrán frenos a las talas abusivas y se llegará a prohibir la explotación de algunas zonas muy afectadas al declararlas prohibidas, de entre ellas podemos mencionar los bosques de *Orleans*, *Marchenoir*, *Lyons* e *Yvelines*. A la vez que, se levantan cercados que limiten el acceso a ámbitos que habían sido anteriormente entendidos como públicos y por ello de libre acceso y disponibilidad para todo hombre.

Sin embargo, en el imaginario medieval el bosque nunca había dejado de ser un espacio temido y mágico. Era el equivalente al desierto bíblico para los hombres de la Europa Occidental, un *no man's land*. En las mentes medievales era persistente el temor al “allá absoluto”, a las llanuras incultas, tierras de monstruos y aparecidos, a lo indeterminado y confuso que en sí conformaba un “no lugar” de tránsito, sin origen ni fin. En contraste, esa misma desmesura que aterra, también puede provocar en el hombre la virtud y la sabiduría místicas; es por ello que ermitaños y hombres santos eligen al bosque como lugar de residencia y como signo de abandono del mundo y sus placeres. No obstante, Paul

limitaciones a los emprendimientos agrícolas desde el año 1100, a la vez que emiten reglamentos que protegen la flora, limitando la tala, y la fauna, estableciendo zonas de reserva para la caza señorial.

⁵ Zona que, saliendo de Aquitania, “...atravesaba el río Gerona [...] [y] continuaba en las regiones del Loire [...] Al norte y al este del Sena [...] [formando] una verdadera frontera...”. (Verdon, 2008, 17 – 18)

Zumthor⁶ entiende que el bosque, como desierto, no ofrece al hombre un espectáculo del vacío, propio de los desiertos de arena o de hielo, sino de la plenitud terrorífica, el caos.

La inmensidad boscosa se refleja en la descripción del bosque cercano a la ciudad de *Beaucaire*, que "...tenía bien treinta leguas de ancho y otras tantas de largo..." (Anónimo, 1998, 61). Tal mención probablemente haya tenido por fin generar en el oyente de la obra la idea de la terrorífica la posibilidad de entrar en esa selva que superaba ampliamente el centenar de kilómetros de largo y de ancho. Si para nuestros medios de transporte modernos el atravesar esa distancia es algo considerable, mucho más lo era en aquella época que se movilizaba a lomo de caballo o a pie por senderos irregulares y sin ninguna señalización o guía. Esas complicaciones a las que aludíamos son experimentadas por *Aucassin* cuando se interna en busca de su amada en esa foresta:

Aucassin andaba por el bosque de camino en camino [...] No penséis que las zarzas y los abrojos le habrían de desanimar. De ningún modo, pero le desgarran sus vestidos de tal modo que apenas se puede hacer un nudo con los

trozos que le quedan intactos, y la sangre le corre por los brazos...." (Anónimo, 1998, 70)

Esa sensación de miedo será tan persistente en el imaginario que ni siquiera las roturaciones, que hirieron de muerte al "caos boscoso" de la Alta Edad Media, menguaron el temor que por el sentían los hombres. El bosque real no contaba para la imaginación. En ese ámbito la foresta era un espacio mítico, opresivo por su volumen, devorador, poblado de bestias feroces, en el que reina la oscuridad y estéril, sin función concebible. No es un lugar amable, generoso como los ámbitos de la cortesía, sino rudo; no da nada, hay que tomarlo por la fuerza. Es el sitio donde se despliega la locura y el salvajismo, que sufrieron Tristán y Perceval, entre otros personajes de ese mundo literario.

Allí habitaban criaturas peligrosas "... bestias salvajes y serpientes" (Anónimo, 1998, 62), además de gigantes, enano, brujas y demás seres que en su deformidad o desproporción externalizan el pecado que encarna su existencia.

A su vez, para el imaginario caballeresco el bosque no ha dejado de ser un lugar de aventuras, el narrador de *Jaufré* nos habla de "...las aventuras que se encuentran en la floresta..." (Anónimo, 1996, 60). Es el sitio en el que demostrar las habilidades caballerescas, aunque se

⁶ Cf. Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, trad. Javier García Méndez, Madrid, Cátedra, 1994, p. 68

vean obligados a abandonar las armas que los caracterizan y muñirse del arco para practicar actividades cinegéticas.

Ciertamente, en ocasiones el bosque es percibido como un lugar de divertimento, aunque siempre se tenga presente que el peligro se esconde en esos bellos lugares. El bosque nunca cambia su faz ruda, sino que quien hace más agradable ese ámbito de temor son los acompañantes que jalonan la travesía. En efecto, siempre se le advierte al caballero, como uno de los peligros de su viaje, la ausencia de personas, de castillos o de algún sitio en el que encontrar cobijo y hospitalidad. Así, en una ocasión, dos jóvenes le dicen a *Jaufré* "... no podéis ir más lejos, ya que desde aquí, no hallareis villa ni castillo ni ciudad, antes de haber cabalgado al menos doce leguas, largas, cansadas e interminables" (Anónimo, 1996, 157); del mismo modo, tiempo después, un señor le advierte a éste *chevalier errant* que si quiere encontrarse con *Tablante*, su enemigo, debe seguir por un camino en el que no encontrará "... pan ni vino, castillo, villa o ciudad, ni ningún hombre nacido de madre" (Anónimo, 1996, 170). Ciertamente, los signos de presencia humana hacen menos terrorífico al bosque; *Jaufré*, famélico, no duda en ingresar a él cuando ve huellas humanas porque "...los que frecuentan este bosque y que tienen en él su morada [...] por fuerza tienen que tener comida,

porque sin ella no podrían vivir..." (Anónimo, 1996, 175).

Ergo, para que la naturaleza, en general, y el bosque, en particular, sean un *locus amoenus* necesariamente deben existir otras personas que suavicen la rudeza del entorno, ya sean compañeros circunstanciales o el/la amante que le acompaña. En el *roman occitano* antes mencionado encontramos referencias a estos sitios, que en su estereotipo se retrotraen a la tradición grecorromana y por lo general se describe de la siguiente manera:

El día es claro, bello y agradable; el sol trae resplandeciendo la mañana que esparce el rocío y los pájaros, en esa hora del alba, en ese tiempo de gran dulzura, cantan bajo el verdor y se alegran en su lenguaje. (Anónimo, 1996, 84)

Aquí la naturaleza se muestra en su faz amable, casi maternal. Cobijándonos en su seno y maravillándonos con la belleza que encierra. Por lo general, el bosque es percibido como un *locus amoenus* por las parejas que necesitan escapar del palacio debido a que su amor es imposible. En la literatura en *langue d'Oïl*, uno de los más claros ejemplos es el de *Tristán e Iseo*, quienes deben huir del rey *Marco*, tío de *Tristán* y esposo de *Iseo*. Al comienzo, este lugar es verdaderamente apacible pero

con el correr de los días la vida se va haciendo más dura y lo que era un sitio ameno pasaba a ser un *locus terribilis*.

Este tipo de escenas hacen que el bosque, también sea concebido como un lugar en el que los amantes furtivos pueden dar rienda suelta a sus pasiones, pasiones que en la corte deben mantenerse ocultas dado que de darse a la luz pública el amor moriría, tal y como nos lo indica *Andreas Capellanus* en su tratado sobre las artes amatorias. Por ende, el bosque es un lugar que en el imaginario se encuentra fuera de la ley de Dios y de los hombres, un ámbito que la Iglesia busca controlar estableciendo “islas de fe” con sus capillas y ermitas; y en el que los amantes desesperados buscan su salvación.

En contraposición con éste espacio natural ubicado en el *saltus*, la ciudad ofrece un sitio que si bien es natural, ya que está conformado por vegetales y animales, también es artificial, producido por el hombre para su deleite gozoso de la naturaleza dentro de un espacio seguro, domesticado y confortable, cobijado por la sombra de los muros. Estamos hablando del jardín, ubicado normalmente en un terreno lindante al castillo, constituido por plantas varias y agua que corre.

Debemos tener en cuenta que el concepto de jardín en occidente nos retrotrae a la tradición bíblica del *Edén*.

Éste término en hebreo ofrece dos raíces, las cuales sintetizan la idea bivalente del jardín medieval. En su primer raíz, *gran*, hace referencia a proteger, sugiriendo un cerco protector o una valla; por su parte, en su segunda raíz, *odén o edén*, hace alusión a placer o deleite (Trebbi del Trevigiano, 1994). Al sumarse ambas podemos llegar a la definición del jardín como un lugar protegido en el que es posible disfrutar del placer y el deleite sin peligros. En él reina la paz en una íntima alianza de placer y felicidad; perfección que se cierra sobre sí mismo, ofreciendo su espacio a la mujer y al amor.

Normalmente los monasterios y castillos solían tener un jardín anexo, pero éste ámbito no tenía las mismas características ni fines. Sobre este asunto, Francisco Páez de la Cadena (2009) afirma que las descripciones literarias de jardines medievales con las que contamos no se corresponden las más de las veces con las proporciones y funciones que realmente tenían, alimenticias y medicinales. En las obras cortesas los jardines fueron resignificados en el marco del ideario del *fine amour*, otorgándole funciones y rasgos que lo convertían en ambiente propicio para el amor. Pero, ¿De qué idealizaciones y resignificaciones fue objeto éste espacio?

En principio, debemos tener en cuenta que el Jardín del Amor Cortés no puede entenderse, ni concebirse siquiera,

desvinculado de una determinada estación del año, la primavera. Esta estación está en íntima relación con el nacimiento del amor, que, como una flor, se abre para el gozo de los amantes; y así lo manifiestan las fuentes: “Abril se iba y mayo estaba; todos los pájaros cantaban junto a su pareja, unos altos, otros bajos; atrás quedaban nieves y fríos, así que por todas partes aparecían frutos y flores, con el tiempo claro y la dulce estación” (Vidal de Besalú en Alvar, 1999, 173); tan amable ambiente, en el que “... se expanden las ramas, las hojas de los árboles y las flores, y como ya o hay nieve ni fríos, el aire es también más dulce” (Vidal de Besalú en Alvar, 1999, 148), rodea al ser humano y hace que esta estación sea “... el tiempo [...] propicio al amor...” (Vidal de Besalú en Alvar, 1999, 148).

Por ejemplo, en el *roman Jaufré* se aprecia el tópico de un jardín en primavera:

...un vergel enteramente rodeado de mármol; no creo que en el mundo pueda existir árbol, bello y esbelto, de los que no hubiere allí uno o dos ejemplares, ni buena hierba ni bella flor, que no se encontrara allí en abundancia; el perfume que exhala es tan penetrante, tan dulce y tan agradable, como si se estuviera dentro del paraíso. Por eso, cuando el día acaba, todos los pájaros [...] acuden a los árboles

a jugar y [...] comienzan a cantar...
(Anónimo, 1996, 126-127)

En las palabras del narrador de *Jaufré* podemos apreciar un ambiente amable, primaveral y juvenil que se repite en todos los jardines y espacios ajardinados del Amor Cortés. Al parecer, en función de las descripciones, la primavera nunca abandonaría al idílico jardín cortés. Las descripciones alegóricas de la primavera tienen mucho que ver con las representaciones del jardín florido. Así, *Cesare Ripa* nos dice que la primavera es una:

Muchacha coronada de mirto, con las manos repletas de variadas flores. Ha de tener junto a sí algunos jóvenes animalillos, que juegan (Ripa T. I, 2007, 366)

La primavera es vista como una mujer joven y fecunda, pródiga en placeres. Con los mismos atributos que se le adjudican a la naturaleza que se renueva es entendida la mujer que mora en el jardín; una mujer por definición joven y bella. La belleza, vista en el Medioevo como reflejo de la perfección divina, contempla en la Iconología de C. Ripa una variante específica referida a la belleza femenina:

Mujer desnuda que lleva en la cabeza una corona de ligustro y lirios. Tendrá un dardo en una mano [...] Y estará sentada sobre un dragón ferocísimo. (Ripa T. I, 2007, 133)

Es importante tener en cuenta que la belleza se encuentra sentada en un dragón, ya que donde ella está "... el veneno de la pasión y los celos la acompañan" (Ripa T. I, 2007, 133). Siendo esos celos los que hacen que se levanten muros en torno al jardín. Muros que separan y aseguran al dueño del predio que ningún intruso se solazará en sus dominios. En los textos consultados siempre se hace mención al hecho de "entrar" al jardín, constituyéndolo en un espacio interno, íntimo y de recogimiento. Sirva de ejemplo lo dicho por el papagayo que servía de emisario al caballero *Antiphonor*: "Entré suavemente al jardín para que nadie pudiera seguir mi rastro, pues prefiero estar libre antes que preso" (Carcassés en Alvar, 1999, 79). En las palabras del papagayo, encontramos esa función del muro, que protege del exterior a la vez que aísla a quien guarda en su interior. El riesgo de ingresar en un jardín a conversar con una dama era la posibilidad de los vigías (*gaitas*) lo descubrieran y cayera sobre él el castigo del celoso esposo (*gilos*).

Sin embargo, no todos los jardines son amurallados o al menos existen

algunos en que no es necesario mencionar la presencia del muro para encuadrar la descripción del espacio en cuestión. En efecto, en *El arte del juglar*, cuya autoría se adjudica a Raimon Vidal de Besalú, se contempla un jardín en el que se omite la mención a las murallas, como puede apreciarse en la siguiente cita: "Después de comer, fuimos ambos a un jardín sobre un prado que hay junto a un riachuelo, si no me equivoco, bajo un frondoso bosque..." (Vidal de Besalú en Alvar, 1999, 176-177). Curiosamente, en este jardín no hay mujeres presentes, sólo hombres, y por ende no habría necesidad de amurallar para custodiar. En este caso podemos apreciar como el jardín y la muralla están creados para limitar el acceso al placer dispensado por la dama, en los casos en que no hay señor, como en el de *Brunisén* en el *roman Jaufré* o en los que no hay mujer que custodiar no hay necesidad de cerramiento ni clausura.

Asimismo, como la belleza y la primavera están ligadas a lo femenino, el jardín cortés no puede entenderse sin la presencia de la mujer. En todo ambiente cortés la mujer es quien está encargada de proveer los placeres al hombre que allí entra y, por ello, es uno de los elementos que componen el paisaje jardinero. La mujer forma parte de la naturaleza domesticada del jardín, dado que todo ha sido dispuesto en él para el placer masculino. Ciertamente, como se vio

anteriormente, el hombre puede salir y entrar de este ámbito pero la mujer no, ella debe permanecer allí bajo la mirada de su tutor, sea padre o esposo, que se representa con la cercanía del castillo o la torre junto al jardín. En *El cuento del papagayo* la mujer logra encontrarse con quien desea en el jardín sólo cuando el papagayo incendia la planta noble del castillo, es decir, cuando se crea una distracción que ataca el poder señorial, dejando a la dama en libertad de abrir las puertas del jardín a su amor.

Dentro de esta misma lógica, el placer es vinculado con el hombre⁷, mientras que la belleza y la primavera lo son con la mujer, y ello se debe a que el destinatario último de todo el montaje escenográfico que representa el jardín del *fine amour* es el hombre. Él es quien amuralla el jardín movido justamente por aquel dragón de los celos que acompañaba a la belleza, el muro es el que demarca un ámbito de posesión exclusiva, de seguridad y control, proyección de la corte en el mundo vegetal que se ordena para un mayor disfrute. Disfrute que siempre se sabe que durará poco, debido a que en su naturaleza el placer y la belleza,

como la primavera, tienen un tiempo determinado, breve. Es por ello que la rosa simboliza los placeres amorosos, es suave y fragante, pero también corta es su duración; mientras que el arcoiris representa a la belleza de las cosas mortales, que tras despuntar desaparecen raudamente. En esa caducidad de todo lo vivo se oyen algunos ecos clásicos que ya advertían sobre lo efímero de lo bello; Ovidio en su *Ars Amandi* nos decía:

*Forma bonum fragile est, quantumque
accedit ad annos*

*Fit minor, et spatio carpitur illa suo.
Nec Semper violae, nec semper lilia florent,
et riget, amissa, spina relict, Rosa*⁸.

Pero esta caducidad de lo vivo, y de la materia en última instancia, no parece encontrarse en el jardín. En él se observa un tiempo detenido y por ende de placer perpetuo, en el que las flores no se marchitan y la muerte ha sido exilada a tierras yermas. El jardín y la mujer, íntimamente ligados, comparten la belleza y el estado primaveral de la vida con el fin dar placer al hombre que sea su propietario. Pero la condición *sine qua non* para que ello ocurra es la eterna juventud de las plantas, de los animales y

⁷ Sobre este asunto Cesare Ripa nos dice que el placer siempre se representa con un "Joven de dieciséis años, más o menos, hermoso y reidor, con corona de rosas que la cabeza le cubren. Irá vestido de verde y muy adornado, llevando alrededor de la cabeza un arco iris [...] Además cogerá con la siniestra un gran ramo de flores. (Ripa T. I, 2007, 213)

⁸ La belleza es un bien frágil, y conforme pasan los años/se hace más pequeña y se consume por su propia duración. / No siempre las violetas, no siempre los lirios están en flor, / y se hiela la rosa, abandonada, dejada su espina. (Ripa T. I, 2007, 133)

de la mujer que moran el jardín. No hay en el amor cortés dama vieja ni planta marchita, la flor abierta brinda su perfume y la mujer fértil el sexo. Pero ella no es libre de brindar su sexualidad a cualquier hombre, como tampoco la flor está pensada para estimular el olfato de cualquier transeúnte. Mujer y plantas son sensuales porque estimulan alguno de los sentidos del hombre, pero del hombre que tiene el derecho, derecho que da el poder y la legitimidad de controlar a las tierras y personas de una porción del mapa europeo.

Es por ello que la cercanía del castillo o la torre son recordatorio permanente de que ese jardín no es un espacio público y abierto; sino privado. Aun cuando en el jardín puedan entrar otros caballeros a solazarse y departir con las jóvenes que alberga, ello siempre ocurre con el beneplácito del señor del castillo, que tiene la obligación de ser hospitalario, mientras que su necesaria aprobación demuestra de quien es en última instancia el poder y la propiedad. Tal es el caso del jardín que sirve de escenario a *El cuento del papagayo*, en él se menciona el sistema de vigilancia dispuesto para asegurarse el control de ese espacio y de la dama en disputa con las siguientes palabras: "...están cerca de la torre. Los vigías están en el campanario; uno ronda, el otro le pregunta lo que ha visto; deben velar hasta el alba, sin que

una sola noche puedan dejarlo" (Carcassés en Alvar, 1999, 81).

No obstante, no todos los símbolos del poder surgen de elementos arquitectónicos como la torre y el jardín; otros son más sutiles y parecen mimetizarse con el entorno ajardinado. Mas, la mimesis no es tal, dado que el narrador recorta del fondo vegetal determinados elementos al denominarlos individualmente. En efecto, en *El cuento del papagayo* los tres ingresos de ese animal parlante al jardín encuentran a la dama, señora y prisionera del paraíso, bajo un árbol determinado.

En primer término, descubrimos "En un jardín cerrado, a la sombra de un frondoso laurel..." (Carcassés en Alvar, 1999, 73) conversando a un papagayo y una dama. ¿Por qué se menciona bajo la sombra de que árbol se encontraban los dos personajes? ¿Qué enriquecimiento le aporta a la trama?

En primer término, creemos oportuno mencionar que la elección de éste árbol no es inocente por parte del autor/compositor de la obra. El laurel es un árbol que está profundamente vinculado con la cultura grecorromana a través del dios Apolo, a quien está consagrado (Cirlot, 2011, 276). Asimismo, Jean Chevalier y Alain Gheerbrant indican que, al ser el laurel un árbol de hoja perenne, simboliza la inmortalidad (Chevalier & Gheerbrant, 2009). Ésta

última característica reafirmaría el carácter de tiempo detenido del jardín apuntado en páginas anteriores. Por su parte, la relación del laurel con Apolo es fundamental para decodificar su presencia en la escena antes citada, debido a que éste dios griego entre sus atributos cuenta con la capacidad de realizar

...el equilibrio y la armonía de los deseos, no por suprimir las pulsiones humanas, sino por orientarlas hacia una espiritualización progresiva, gracias al desarrollo de la conciencia. (Chevalier & Gheerbrant, 2009, 111)

A su vez, Apolo es el símbolo de

... una victoria sobre la violencia, de un autodomínio en el entusiasmo, de la alianza de la pasión y la razón [...] Su sabiduría es el fruto de una conquista, no una herencia. (Chevalier & Gheerbrant, 2009, 112)

Así, la deidad griega simbolizada en el laurel pasaría a indicarnos que lo que está ocurriendo bajo su copa se encuentra imbuido en un halo de sabiduría, de una sabiduría que se conquista, es decir que se aprende. Recordemos que dentro de los valores del amor cortés se destacaba el esfuerzo personal por convertirse en un ser digno de llamarse noble, ya que la nobleza no venía por sangre sino por

mérito. Es esa sabiduría aprendida la que permite el equilibrio entre el deseo sexual de la dama y los valores del *fine amour*. Siendo bajo éste árbol donde se produce una *disputatio*, entre el papagayo, emisario de un noble, y la dama, sobre la posibilidad de que una mujer casada tenga un amor fuera del matrimonio. Finalmente ella se convence por las argumentaciones del emisario animal y conviene una nueva cita para fijar el encuentro con *Antíphanor*.

También el laurel sirve para señalar que la concreción del amor infiel entre la dama y *Antíphanor* se encuentra a derecho según las normas del Amor Cortés, dado que cuando el papagayo incendia la torre y la planta noble del lindero castillo:

La dama llega a la puerta principal y la abre sin pedir licencia a los vigilantes, y muy a pesar de ellos. Antíphanor entra en el jardín; en un lecho que hay preparado bajo un laurel va a acostarse con su dama” (Carcassés en Alvar, 1999, 82)

Es decir que, lo que ocurra bajo este árbol no es un simple acto copular como lo podría ser el de las bestias o de los campesinos, ni tampoco un acto de lascivia y concupiscencia. Por el contrario, el freno que le coloca al deseo la sabiduría hace que al momento de concretar el acto sexual éste sea en todo acorde con las

normas del amor de corte. Ello se debe a que la dama no ha actuado llevada por el deseo, sino que ha sopesado la decisión y valorado los méritos del caballero para ingresar a su jardín y a su ser.

Asimismo, en la obra cortés antedicha se hace mención a otro espécimen arbóreo dentro del collage vegetal del jardín, el pino:

Vuela [el papagayo, luego de hablar con Antíphanor,] en dirección al jardín; encuentra a la dama bajo un pino [...] [Ella le dice al papagayo que está preocupada por el encuentro con Antíphanor porque] este jardín está demasiado cerrado, y los guardas no reposan... (Carcassés en Alvar, 1999, 80)

Sobre éste árbol Juan Eduardo Cirlot apunta que por lo general es un símbolo de inmortalidad, "...por la perennidad del follaje y la incorruptibilidad de la resina" (Cirlot, 2011, 370). Con lo que nuevamente se reafirma la eternidad artificial que el jardín del *fin'amour* nos transmite. Pero también la forma piramidal del pino hace que se lo vincule con las propiedades de tal figura geométrica. La pirámide presenta un carácter ascensional y de convergencia entre la tierra y la divinidad, es decodificada como uno de los símbolos del poder real, dado el vínculo que detenta el rey con la divinidad que lo ha elegido

para regir. Por ello, es bajo este árbol donde la mujer se "preocupa"; si el laurel crea un espacio en el que la dama puede permitirse la posibilidad de un amor cortés y antimarital, bajo el pino la presencia del poder del marido la hace dudar, le hace sentir que le será imposible concretar el encuentro con el amante. En estos dos ejemplos mencionados en el poema de Carcassés podemos observar la densidad simbólica que cada especie vegetal tiene en la composición del collage botánico construido artificialmente por el hombre.

En síntesis, podemos decir que el jardín, tomado de la tradición grecorromana y resignificado a la luz del código del *fine amour*, se constituye en un ambiente en el que el amor cortés, libre de preocupaciones mundanas, puede discurrir por caminos de afabilidad. Pero también es el ámbito en el que la mujer debe esperar a su señor o caballero para entregarse, ya que si bien en los géneros literarios enmarcados dentro del Amor Cortés se resalta la importancia del cortejo y los esfuerzos que el hombre debe hacer para ganarse el favor de su dama; también es cierto que *Andreas Capellanus* menciona que la mujer no puede rechazar a un caballero que se merezca su amor y tampoco debe negarse a entregarse sexualmente si su amado se lo demanda. Con lo cual la mujer tiene que permanecer expectante hasta que un hombre se digne

a venir a ella y, luego de que esto ocurre, ella sólo puede demorar el encuentro mas no negarse finalmente. En efecto, la sexualidad de la dama ha sido domeñada en el imaginario cortés como un jardinero a modelado un rosal para el gozo de la vista y el olfato señorial.

FEDERICO J. ASSIS GONZÁLEZ

Graduado como Profesor de Historia en la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ) con Mención de Honor y Medalla de Oro. Distinguido como mejor promedio el área de Procesos Históricos Universales por el Gabinete de Historia Universal “Dr. L. E. Brizuela” de la UNSJ. Ejerce funciones como Auxiliar de Primera Categoría en la cátedra Introducción a la Historia (UNSJ). Becario de Investigación de la UNSJ: Periodo 2011 – 2012 categoría alumno avanzado y 2012 – 2014 categoría Iniciación. Ha presentado ponencias en diversos congresos sobre temáticas vinculadas a la Historia Universal, Medieval y Moderna, dedicando sus más recientes trabajos a temas relacionados al imaginario cortés y

Bibliografía

- Alvar, Carlos (Dir.), *Castigos para celosos, consejos para juglares*, trad. Jesús Rodríguez Velasco, Barcelona, Gredos, 1999, pp. 326
- Anónimo, *Jaufré*, trad. Fernando Gómez Redondo, Madrid, Gredos, 1996, pp. 312
- Anónimo, *Aucassin et Nicolette*, trad. Álvaro Galmes de Fuentes, Madrid, Gredos, 1998, pp. 93
- Baeza, Manuel, *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Santiago de Chile, Ril Editores, 2000, pp. 158
- Berbeglia, Carlos, *Espacio, tiempo y huida. El papel decisional de las teorías*, Buenos Aires, Biblos, 1991, pp. 147
- Capellanus, Andreas, *Tratado sobre el Amor*, trad. Inés Vidal – Quadras, Barcelona, El Festín de Esopo, 1985, pp. 413
- Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 276
- Chartier, Roger, *El presente del pasado: escritura de la historia, historia de lo escrito*, trad. Marcela Cinta, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 225
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain, *Diccionario de los Símbolos*, trad. Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Herder, 2009, pp. 1107
- Cirlot, Juan, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Siruela, 2011, pp. 520
- Fossier, Robert, *La Edad Media. El despertar de Europa 950-1250*, trad. Juana Bignozzi,

- Marta Carrera, Marga Latorre, Pedro Roqué, Manuel Sánchez y Rafael Santamaría, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 526
- Fossier, Robert, *Gente de la Edad Media*, trad. Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez, Barcelona, Taurus, 2008, pp. 385
- Kleinschmidt, Harald, *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, trad. Alfredo Brotons Muñoz y Jorge Díaz Ibáñez, Madrid, Akal, 2009, pp. 365
- Le Goff, Jacques, *La civilización del occidente medieval*, trad. Godofredo González, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 349
- Páez de la Cadena, Francisco, *Historia de los estilos en jardinería*, Madrid, Istmo, 2009, pp. 370
- Ripa, Cesare, *Iconología*, T. I – II, trad. Juan Barja y Yago Barja, Madrid, Akal, 2007, pp. 587
- Trebbi del Trevigiano, Romolo, *Los jardines renacentistas en Italia: Trazados y programas simbólicos*. Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, 1994, pp. 222
- Verdon, Jean, *El amor en la Edad Media. La carne, el sexo y el sentimiento*, trad. Marta Pino Moreno, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 268
- Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, trad. Javier García Méndez, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 418

ARTE

UMA LUTA ARTÍSTICA CONTRA A ES CRAVIDÃO ANIMAL

Roberto García¹

Traducción: Cassiana Lopes Stephan

Meu caminho de sonhos e de liberdade começou há muitos anos quando, sem conhecer nada sobre as orcas, decidi visitar um oceanário. Nesta visita vários sentimentos despertaram em mim de modo que, mesmo sem saber, a referida experiência concerniria à primeira peça do grande quebra-cabeça que corresponde a minha vida.

Ao ingressar no oceanário e ver que a barbatana dorsal de uma orca estava dobrada porque sua piscina era extremamente pequena, comecei a fazer algumas perguntas, com muita falta de informação. Então, ao voltar para casa, comecei a pesquisar sobre cetáceos e outros animais. A partir da leitura de vários livros, percebi o quão terrível são os cativeiros nos quais os animais são confinados.



¹ Roberto García nasceu em 29 de Outubro de 1977 em Buenos Aires. É fotógrafo desde 1990 e tem realizado expedições fotográficas em diferentes províncias como: Santa Cruz, Rio Negro, Chubut, Tierra del Fogo, Mendoza, Córdoba e Misiones, entre outros. E-mail: info@argentinaeimagenes.com

O livro que mais me chamou a atenção foi o de Juan Carlos López, “Orcas entre el mito y la realidad” [Orcas entre o mito e a realidade]. Com este livro me dei conta de tudo.

Esta obra me permitiu estabelecer uma correspondência com seu autor, o qual – mesmo sem saber – me direcionou, por meio de suas respostas, ao correto caminho da liberdade e me marcou com uma bela frase: “já estás trilhando o caminho de teus sonhos...”.

Alguns anos antes eu havia lido a obra de Dian Fossey, “Gorilas en la Niebla” [Gorilas na Névoa], que começou a marcar o curso de minha vida sem que eu tivesse plena consciência. De fato, a consciência me foi despertada quando me deparei com uma orca cuja grande barbatana dorsal estava dobrada!

Logo, segui desbravando outros terrenos e comecei a visitar zoológicos com a esperança de encontrar algo distinto, com a esperança de que estes lugares não fossem simplesmente cárceres destinados à diversão, mas me equivoquei. Tudo era igual: animais em pequenas celas de concreto e em recintos pouco favoráveis para suas vidas, muitos deles estavam enfermos em decorrência da zoocose e de outras realidades horríveis. Sendo assim, sem hesitar, comecei a entrecruzar minhas duas paixões – a natureza e a fotografia – com a finalidade de capturar aquilo que meus olhos enxergavam naqueles animais.

Quando consegui acumular material suficiente, decidi organizar uma mostra com minhas fotos e com alguns textos, a qual, em virtude de meus poucos contatos, foi literalmente um fracasso. Apenas 15 pessoas frequentaram a mostra, mas isto não me desmotivou. Assim, no ano seguinte, organizei outra mostra em uma escola de fotografia. Sem dúvida, esta fora muito melhor. Senti que eu havia começado a crescer e a caminhar com mais segurança por esta longa estrada.

Subsequentemente, junto com meu amigo Jorge Conde, criei uma página na internet: www.faunalibre.com.ar; nesta decidimos expor o nosso projeto fotográfico denominado “Libertad” [Liberdade].

Desse modo, sucederam-se os meus primeiros trabalhos. Passaram-se alguns anos e tive a oportunidade de expor em Puerto Madryn. Continuei me encorajando nesta luta e quando menos esperei nasceu meu primeiro filho: um livro no qual narro minha história nesta resistência, intitulado “Tras las rejas” [Atrás das grades]. Foi muito complicado compila-lo, visto que não consegui o apoio de nenhuma instituição, ou seja, precisei custeá-lo sozinho. Mas, o esforço valeu a pena e sem dúvida foi uma das grandes

realizações de minha vida, pois um livro transcende os anos. Além disso, um livro pode fazer parte da história de muitas pessoas, as quais espero incentivar a trilhar caminhos semelhantes ao meu. Espero, especialmente, que este livro chegue às crianças, pois elas são o nosso futuro.

Algum tempo depois, ganhei um concurso de fotografia ecológica e, dessa maneira, continuei agregando pontos a minha carreira, tanto no que tange ao seu caráter artístico quanto no que se refere à denúncia do cativeiro, ao qual estão submetidos os indivíduos que fotografo.

Anos mais tarde, realizei minha primeira grande mostra no Centro Cultural Borges (com textos do famoso e falecido Juan Carlos Chebez, um grande amigo). A mostra foi um sucesso: centenas de pessoas a visitaram. Nesta ocasião, dei-me conta do quanto meu trabalho havia se desenvolvido. Por esta razão, decidi criar outra página na internet: www.argentinaenimagenes.com, onde procurei mostrar outros trabalhos e busquei me centrar nas reservas naturais da Argentina, isto é, decidi mostrar imagens distintas às dos zoológicos e, portanto, passar a mensagem de que é possível conhecer um animal sem a mediação do cativeiro. A partir disto, junto com um amigo fotógrafo, Gustav Coronel, dei ensejo a um projeto no qual fotografamos a reserva ecológica Costanera Sur com o intuito de desvelar seus lugares e sua fauna. A mostra foi um sucesso e, assim, surgiram novos amigos interessados em me auxiliar a capturar lugares mágicos na Argentina, a saber, Jorge Cazenave, Rafael Smart e tantos outros que me ajudaram de diferentes maneiras.

Atualmente, continuo a visitar inúmeras reservas naturais na Argentina e zoológicos com a intenção de mostrar as duas facetas de uma realidade que nos incita à transformação, já que podemos conhecer um animal selvagem no espaço que lhe é próprio, ou seja, sem o zoológico ou algo similar. Sei que a estrada é árdua, mas vale a pena transpassar o caminho de meus sonhos! Sinto, com efeito, que por meio de cada fotografia na qual revelo um animal cativo somos capazes de perceber a injustiça desta cultura e a urgência em modificar tal postura. Para mim, este trabalho é mais do que uma vitória, na medida em que concerne à pavimentação do caminho àqueles que nos seguirão nas trilhas da libertação. Este é o meu humilde grão de areia.

Roberto García.

Buenos Aires, 26 de Janeiro de 2013.

O JEJUM E A VONTADE DE COMER

Cassiana Lopes Stephan²

“Tente explicar a alguém a arte da fome! Não há como torna-la compreensível a alguém que não a sente.”

Um artista da fome
F. KAFKA

A luta artística contra a escravidão animal nos diz para destruir, para abandonar este espaço celular, esta jaula, esta casa. Por uma estética do abandono, por uma política da destruição, pela (in) possibilidade de afirmar “não” a esta necessidade de jejuar que é imposta ao animal por espectadores e supervisores que não sabem amar.

Cotejamos as fotos de Roberto García a partir de Franz Kafka e do jogo entre *o jejum de liberdade*, vivenciado pelos animais, e *a vontade de comer*, experimentada pelos humanos que observam e vigiam os artistas da fome. Por um lado, o jejum de liberdade é expresso pelo corpo dos animais, os quais se transformam em artistas famintos na medida em que são submetidos aos cativeiros destinados à diversão de seus espectadores humanos. Os animais cativos performam a falta de liberdade em vista do entretenimento daqueles que se satisfazem ao impor a docilidade e a disciplina a corpos selvagens. A contemplação do jejum do animal aprisionado apraz o humano que acredita exercer a sua própria liberdade por meio da dominação dos outros. Contudo, como podemos vislumbrar através do olhar de Roberto García, a vontade de comer a liberdade do outro - de dominá-lo e de submetê-lo - não decorre da experiência da liberdade da razão, mas sim da completa ausência de autarquia.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Seus principais interesses de investigação concernem aos estudos filosófico-sociais relativos às políticas não-identitárias, à ética do cuidado de si, à amizade e ao animalismo como modos de pensamento e atuação que permitem problematizar, mas também afrontar as muitas formas de fascismo, as quais impedem o desenvolvimento da crítica acerca dos valores vigentes na sociedade e na cultura e, sendo assim, sufocam diferentes maneiras de viver ou de se relacionar. Atualmente, desenvolve a tese intitulada “Estéticas da Amizade: por uma história das relações agonísticas entre a política dos deveres e a ética do cuidado de si”.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



A brutalidade da fome que transforma o animal em um humano artista: em um humano artista da fome.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



A dor de uma existência esquecida atrás das grades que manifestam a vontade de comer daquele que aprisiona, isto é, a vontade de devorar a liberdade do outro obrigado a jejuar.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



O jejum de liberdade lhe é imposto, o jejum de liberdade lhe é outorgado, o jejum de liberdade advém da heteronomia: desta volição absurdamente obsessiva que envolve a garganta ávida por dominação.



Ao poeta da fome é concedida a licença para experimentar a transcendência que decorre do jejum. As grades que devoram a diferença e a submetem impedem a experiência do tempo, do espaço e da ação livre.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



O jejum do poeta o transforma em solidão.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



A fome do artista sacia a vontade de comer do seu espectador. E, assim, neste jogo de reverência, o amor se torna uma incapacidade humana.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



O olhar de um coração cujo palpitar é sufocado mediante a experiência da violência que silenciosamente irrompe nas selas.

Uma luta artística contra a escravidão animal
Roberto García



Sujeitos submetidos à circularidade do andar delimitado pelos vértices que os enquadram no jejum.



Disciplina de um corpo que não está habituado à vivência melancólica do aprisionamento solipsista.

Destruir,
Destruir,
Destruir a prisão...

UNA LUCHA ARTÍSTICA CONTRA LA ESCLAVITUD ANIMAL

Roberto García¹

Mi camino de sueños y libertad comenzó hace muchos años cuando casi sin conocer nada de las orcas decidí visitar un oceanario. En esa visita se despertaron tantas cosas en mí que, sin saberlo, aquella experiencia fue la primera pieza de este gran rompecabezas que es mi vida.

Al ingresar al oceanario y ver la aleta dorsal de la orca doblada y observar su pileta tan pequeña, comencé a hacerme preguntas, con mucha desinformación, y al volver a mi hogar comencé a comprar libros sobre cetáceos y otros animales. Fue al leer sobre varios de ellos que me di cuenta de lo terrible del cautiverio de los animales allí encerrados.



¹ Roberto García nació el 29 de octubre de 1977 en Buenos Aires. Es fotógrafo desde el año 1990, y ha realizado expediciones fotográficas en diferentes provincias como: Santa Cruz, Río Negro, Chubut, Tierra del Fuego, Mendoza, Córdoba y Misiones, entre otras. Email: info@argentinaenimagenes.com

El libro que más me llamó la atención fue el libro de Juan Carlos López, "Orcas entre el mito y la realidad". Con ese libro me di cuenta de todo.

A partir de él establecí una correspondencia con su autor, que con sus respuestas me puso -sin saberlo- en la senda correcta de libertad, y me marcó con una hermosa frase: "ya estas caminando el camino de tus sueños...".

Ya años antes había leído el libro de Dian Fossey, Gorilas en la Niebla, y se empezó a marcar el curso de mi vida sin saberlo ¡pero esto no ocurrió hasta que vi la gran aleta dorsal doblada de una orca!

Luego seguí hurgando otros terrenos y empecé a visitar zoológicos con la esperanza de encontrar algo distinto, con la esperanza de que esos lugares no sean solo cárceles por pura diversión, pero me equivoqué. Todo era lo mismo: animales en pequeñas celdas de cemento o con recintos muy poco favorables para sus vidas, la mayoría enfermos de zoonosis, y otras realidades terribles. Y entonces, sin pensarlo, comencé a cruzar mis dos amores -la naturaleza y la fotografía- para plasmar lo que veían mis ojos en los de los animales.

Cuando tuve el material suficiente organicé una muestra con mis fotos y algunos textos, la cual, por mis pocos contactos, fue literalmente un fracaso. Asistieron apenas 15 personas, pero eso no me desilusionó, y al año siguiente hice otra muestra en una escuela de fotografía. Y allí me fue mucho mejor. Empecé a sentir que había empezado a crecer y caminar más profundo este largo camino.

El paso siguiente fue realizar una Web: www.faunalibre.com.ar, que formamos con un amigo, Jorge Conde, y que es el actual visor de nuestro proyecto fotográfico, "Libertad".

Así se fueron sucediendo los primeros hechos. Pasaron los años y expuse en Puerto Madryn. Me seguí incentivando, y cuando creía que todo estaba estancado, nació mi primer hijo: un libro con mi historia en esta lucha, titulado "Tras las rejas". Fue muy duro hacerlo ya que no conseguí el apoyo de ninguna institución, lo cual significó que tuve que costearlo yo solo. Pero valió la pena el esfuerzo y sin dudas ha sido una de las grandes cosas que he hecho, pues un libro trasciende los años. Pero sobre todo porque quedará en la historia de muchas personas, a las cuales espero haberles marcado un camino similar al mío. Y en especial espero haberle llegado a los niños, que son nuestro futuro.

Al tiempo gané un concurso de fotografía ecológica, y así seguí sumando puntos en mi carrera, tanto artística como de denuncia del cautiverio de los individuos que he fotografiado.

Años más tarde realicé mi primera gran muestra en el Centro Cultural Borges (con textos del famoso y ya fallecido Juan Carlos Chebez, un gran amigo). Fue un éxito: concurrieron cientos de personas. Allí me di cuenta de lo que había crecido mi trabajo. En ese momento decidí armar otra Web: www.argentinaenimagenes.com, donde me propuse mostrar otros trabajos y centrarme en las reservas naturales de Argentina, mostrar la otra cara de los zoológicos, y dar el mensaje de que se puede conocer un animal sin verlo en cautiverio. A partir de este nacimiento realizamos con un amigo fotógrafo, Gustavo Coronel, un proyecto para fotografiar la reserva ecológica Costanera Sur, y mostrar sus lugares y su fauna. La muestra fue un éxito, y se sumaron más amigos para darme una mano a seguir capturando lugares mágicos de la Argentina, Jorge Cazenave, Rafael Smart y tantos otros que me ayudaron de alguna u otra forma.

Al día de hoy continúo visitando innumerables reservas naturales de Argentina y zoológicos mostrando ambas caras de una realidad que nos urge cambiar, pues se puede conocer un animal salvaje en su entorno, sin visitar un zoo o similar. Sé que el camino es duro ¡pero vale la pena transitar este camino de mis sueños! Pues siento que con cada fotografía que muestro de un animal cautivo la gente se da cuenta de semejante injusticia y cambia de postura. Y para mí es más que una victoria: es allanar el camino para los que nos seguirán en este camino de liberación. Éste es mi humilde granito de arena.

Roberto García

Buenos Aires, 26 de Enero de 2013

EL AYUNO Y LA VOLUNTAD DE COMER

Cassiana Lopes Stephan²

“Intente explicar a alguien el arte del hambre! No hay como hacerla comprensible a alguien que no la siente.”

*Um artista Del hambre
F. Kafka*

La lucha artística contra la esclavitud animal nos exhorta a destruir, a abandonar este espacio celular, esta jaula, esta casa. Por una estética del abandono, por una política de la destrucción, por la (in)posibilidad de afirmar “no” a esta necesidad de ayunar que es impuesta al animal por espectadores y supervisores que no saben amar.

Confrontamos las fotos de Roberto García a partir de Franz Kafka y del juego entre el ayuno de libertad, vivenciado por los animales, y la voluntad de comer, experimentada por los humanos que observan y vigilan a los artistas del hambre. Por un lado, el ayuno de libertad es expreso por el cuerpo de los animales, los cuales se transforman en artistas hambrientos en la medida en que son sometidos al cautiverio, destinados a la diversión de sus espectadores humanos. Los animales cautivos performan la falta de libertad en vista del entretenimiento de aquellos que se satisfacen al imponer la docilidad y la disciplina a sus cuerpos salvajes. La contemplación del ayuno del animal cautivo satisface al humano que cree ejercer su propia libertad por medio de la dominación de los otros. Pero, como podemos vislumbrar a través de la lente de Roberto García, la voluntad de comer la libertad del otro - de dominarlo y de someterlo - no transcurre en la experiencia de la libertad de la razón, pero sí de la completa ausencia de autarquía.

² Doctoranda del Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Sus principales intereses de investigación conciernen a los estudios filosófico-sociales relativos a las políticas no-identitarias, a la ética del cuidado de sí, a la amistad y al animalismo como modos de pensamiento y actuación que permiten problematizar, y también afrontar a muchas formas de fascismo, que impiden el desenvolvimiento de la crítica acerca de los valores vigentes en la sociedad y la cultura y, siendo así, sofocan diferentes maneras de vivir y relacionarse. Actualmente, desarrolla su tesis titulada “Estéticas de la Amistad: por una historia de las relaciones agonísticas entre la política de los deberes y la ética del cuidado de sí”.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



La brutalidad del hambre que transforma el animal en un humano artista: en un humano artista del hambre.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



El dolor de una existencia olvidada atrás de las rejas que manifiestan la voluntad de comer de aquel que aprisiona, es decir, la voluntad de devorar la libertad del otro gracias al ayuno.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



© Roberto García

El ayuno de la libertad se le impone, el ayuno de la libertad se le da, el ayuno de la libertad viene de la heteronomía: de esta voluntad absurdamente obsesiva que involucra la garganta hambrienta de dominación.



Al poeta del hambre se le concede la licencia para experimentar la trascendencia que resulta del ayuno. Las rejas que se alimentan de la diferencia y la someten obstaculizan la experiencia del tiempo, espacio y acción libre.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



El ayuno del poeta lo transforma en soledad.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



El hambre del artista satisface la voluntad de comer de su espectador.
Y, así, en este juego de reverencia, el amor se convierte en una incapacidad humana.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



La mirada de un corazón cuyo palpitar es sofocado mediante la experiencia de la violencia que silenciosamente irrumpe en las celdas.

Una lucha artística contra la esclavitud animal
Roberto García



Sujetos sometidos a la circularidad del piso delimitado por los vértices que los encuadran en el ayuno.



La disciplina de un cuerpo que no está acostumbrado a la experiencia melancólica de prisión solipsista.

Destruir,
Destruir,
Destruir la prisión...