



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

Opción de titulación
Tesis "El especismo como artífice de la explotación animal"

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Maestra
en Filosofía Contemporánea Aplicada

Presenta:
Lic. Carla Alicia Suárez Félix

Dirigido por:
Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Presidente

Firma

Dr. Bernardo García Camino
Secretario

Firma

Dr. Eduardo Manuel González de Luna
Vocal

Firma

Dr. Mauricio Ávila Barba
Suplente

rúbrica

Firma

Dr. Raúl Ruiz Canizales
Suplente

Firma

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado



Universidad Autónoma de Querétaro

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada

EL ESPECISMO COMO ARTÍFICE DE LA EXPLOTACIÓN ANIMAL

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el título de Maestra en Filosofía
Contemporánea Aplicada en la Facultad de Filosofía

Presenta

Lic. Carla Alicia Suárez Félix

Dirigida por

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez

Santiago de Querétaro, Querétaro, marzo 2019

RESUMEN

En este trabajo de investigación analizaremos cómo el especismo ha establecido los fundamentos éticos en la relación entre el ser humano y el animal. Esta relación se ha sustentado en la jerarquía que ejerce el hombre sobre el animal. Este vínculo jerárquico es producto de una noción particular de sujeto (animal humano) que, a su vez, da como resultado la cosificación del animal (animal no humano). Para nosotros, la concepción de sujeto (humanocéntrica), originada en la modernidad y potenciada en la modernidad capitalista, fomenta la concepción sobre el animal como capital. Esta noción de subordinación del animal no humano tiene que ver con la separación ontológica del animal y el humano que se explicará con Martin Heidegger y Jacques Derrida, para posteriormente hablar de cómo el régimen carnofalocéntrico que plantea Derrida justifica y fomenta la opresión en distintos niveles. En este trabajo nos interesa particularmente la opresión especista, sin embargo consideramos necesaria la comparación con la opresión sexista utilizando la teoría del referente ausente de Carol J. Adams. Después se trabaja con una autocrítica de la capitalización del movimiento vegano antiespecista concluyendo que de esta manera el movimiento pierde su fuerza política para volverse un campo de mercado más dejando cada vez más lejos la abolición de la explotación animal. La apuesta de este proyecto es la parte aplicada en la que trabajamos con la educación deconstructiva y antiespecista en tres niveles: dentro de la academia (en la Licenciatura en Filosofía), con el público en general (en el Círculo de estudios antiespecistas) y dentro de un grupo activista antiespecista (Acción Vegana Querétaro). Esta apuesta por la educación antiespecista viene de la sinergia entre la parte teórica y el activismo pues concluimos que para lograr un cambio de paradigma con respecto a nuestra relación con los demás animales, es necesario desarrollar el pensamiento crítico y ético de las personas que nunca se han preguntado sobre el tema, las que se lo han preguntado y no lo han considerado importante y las que trabajan por cambiar la situación de opresión y explotación del resto de los animales.

(Palabras clave: especismo, explotación animal, antiespecismo).

SUMMARY

This research analyzes how speciesism has established the ethical foundation in the relationship between humans and animals. This relationship is based on the hierarchy that humans exert on other animals. This hierarchical bond is generated by a particular notion of subject (human animal) that, in turn, results in the objectification of the animal (non human animal). To us, the conception of subject (human centered), has been originated in modernity and highlighted in the capitalist version of modernity, and it encourages the conception of animal as capital. This notion of subordination of the non human animal has to do with the ontological separation of human and animal, and it will be explained with Martin Heidegger and Jacques Derrida in order to talk later about how carnophalocentrism justifies and encourages oppression in different levels. In this research, we are interested specifically in speciesist oppression, however, we consider necessary the comparison with sexist oppression using the absent referent theory from Carol J. Adams. Later, we work a self-criticism of the capitalization of the vegan anti-speciesist movement and we conclude that in this way the movement loses its political strength to become just another niche market and it leaves aside the abolition of animal exploitation. The applied part of this research is our contribution because we worked with deconstructive and anti-speciesist education in three levels: inside the academy (in the B. A. in Philosophy), with a general audience (in the Circle of Anti-Speciesist Studies) and inside an activist group (Acción Vegana Querétaro). This commitment with anti-speciesist education comes from the synergy between theory and activism, because we concluded that in order to achieve a change of paradigm of our relationship with the other animals, it is necessary to develop critical and ethical thinking in people that has never questioned themselves about it, in people that has but they have not considered it important and in people that works to change the oppressive and exploitative situation of the other animals.

(Key words: speciesism, animal exploitation, anti-speciesism)

A todos los animales humanos y no humanos víctimas del especismo

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han estado presentes de alguna manera en la realización de esta tesis y en estos dos años de maestría. Quiero agradecer a León por haber estado en cada paso, escuchar y discutir conmigo muchas ideas que se plasman en esta tesis. A mi mamá, a mi hermana y a mi abuela por todo su apoyo, su amor, su paciencia y por siempre creer en mí.

Agradezco al Dr. Salvador Arellano por su apoyo y todas las puertas que me abrió durante estos dos años. A la Dra. Ma. José Guerra por sus comentarios y por su hospitalidad durante mi estancia en la Universidad de La Laguna. A todos mis profesores de la maestría por sus clases.

Muchas gracias a la Facultad de Filosofía, la Unidad de Bioética, Proyecto Gran Simio México y Acción Vegana Querétaro por ser parte importante del proyecto aplicado. Gracias a la Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas por el apoyo brindado tanto para el proyecto aplicado como para la estancia de investigación.

Finalmente quiero agradecer a CONACYT por haberme dado la beca que hizo posible que estudiara la maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada.

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo I: Posturas filosóficas frente al especismo y la explotación animal	13
1.1 ¿Qué es el especismo?	13
1.2 Posturas contrapuestas: Abolicionismo y bienestarismo	16
1.3 Peter Singer: el utilitarismo de preferencias y el utilitarismo hedonista	17
1.4 Tom Regan y el deontologismo	20
1.5 Gary Francione y el abolicionismo	21
1.6 Martha Nussbaum, enfoque de capacidades, justicia y florecimiento	23
1.7 Antiespecismo e interseccionalidad	25
Capítulo II: Las relaciones éticas entre el humano y los animales no humanos	28
2.1 Lo problemático en las posturas de sensocentrista de Peter Singer y capacitista de Tom Regan	29
2.2 El sujeto moderno y la alteridad animal en la modernidad capitalista	35
2.2.1 De la razón ilustrada a la razón instrumental	36
2.2.2 El sujeto moderno	39
2.2.3 Lo otro, el animal	41
2.3 El lugar del animal en la modernidad capitalista	42

2.4 Pensar el especismo desde la ontología con Martin Heidegger y Jacques Derrida	49
2.4.1 Martin Heidegger y sus tesis sobre el animal	50
2.4.2 Jacques Derrida y la cuestión animal	59
Capítulo III: Procesos y consecuencias culturales y de representación que fomentan y perpetúan la explotación del animal no humano	75
3.1 La teoría del referente ausente: intersecciones entre el especismo y el sexismo	75
3.1.1 Algunos patrones de dominación en el sexismo y el especismo	76
3.1.2 Teoría del referente ausente	78
3.1.3 La polémica afirmación de Catia Faria sobre la reproducción	83
3.1.4 La dicotomización en el sexismo y el especismo	84
3.2 Carnismo / Veganismo (pensamiento dicotómico)	86
3.3 Capitalización del veganismo: una forma de desarmar un movimiento de justicia social	91
Capítulo IV: Alternativas aplicadas contra el especismo	102
4.1 Participación en el curso de ética aplicada en el 2o semestre de la licenciatura en Filosofía	103
4.2 Círculo de estudios antiespecistas: Una reflexión: Lo animal y el animal en nuestra vida cotidiana	105
4.3 Activismo en Acción Vegana Querétaro	107
Conclusiones	109
Fuentes	114
Anexos	120

INTRODUCCIÓN

En este trabajo de investigación analizaremos cómo el especismo ha establecido los fundamentos éticos en la relación entre el ser humano y el animal. Esta relación se ha sustentado en la jerarquía que ejerce el hombre sobre el animal. Este vínculo jerárquico es producto de una noción particular de sujeto (animal humano) que, a su vez, da como resultado la cosificación del animal (animal no humano). Para nosotros, la concepción de sujeto (humanocéntrica), originada en la modernidad y potenciada en la modernidad capitalista, fomenta la concepción sobre el animal como capital, ya sea fijo o circulante. En la modernidad, a través del refinamiento de los procesos técnicos (razón instrumental), se logra que la explotación animal sea más eficaz, lo cual deriva en una mayor valorización del animal como capital. Las formas y métodos de la explotación animal, no están dirigidos a que no se vulneren las necesidades del animal, sino a la economización del tiempo de producción fomentando con procesos culturales y de representación la explotación del animal no humano. Mostraremos que se requiere de un cambio de paradigma considerando elementos éticos para la eventual abolición de la explotación del animal no humano que ayude a un mejor cuidado ambiental y a

la coexistencia de especies. En la presente investigación plantearemos estrategias de estudio e investigación para establecer en Querétaro un círculo de estudios antiespecistas con ayuda del Proyecto Gran Simio México y la Unidad de Bioética que funcione como elemento detonador de educación ética en la relación de animales humanos y animales no humanos en la sociedad, así como un modulo de ética animal en la materia de ética aplicada del 2º semestre de la licenciatura en Filosofía del 7 de febrero al 9 de marzo de 2018 y la participación directa en un grupo activista en el se pueda aplicar la teoría desarrollada en este trabajo de investigación.

Hasta el momento los trabajos filosóficos de los estudios críticos animales quedan en la teoría y los activistas trabajan sin una base teórica que sustente y dé fuerza a sus intervenciones. La relevancia de este trabajo es la apuesta por la sinergia entre la base filosófica y la parte aplicada.

En el presente trabajo pretendemos responder y aportar información en relación a la siguiente pregunta: ¿En qué se fundamenta la relación especista actual entre el animal humano y el animal no humano? asimismo se intentará dar respuesta a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuáles son las posturas existentes frente al especismo y la explotación animal?
2. ¿Qué es lo que determina la relación ética entre el animal humano y el animal no humano?
3. ¿Qué procesos culturales y de representación fomentan la explotación animal?
4. ¿Cuál sería un mecanismo idóneo para fomentar una cultura ética entre animales humanos y animales no humanos en el estado de Querétaro?

O.G. Mostrar la relación especista que ejerce el ser humano sobre el animal para comprender cómo esta relación de dominación es producto de una noción particular de sujeto configurada en la modernidad que, al conjuntarse con la dinámica capitalista se potencializa, dando como resultado la explotación del animal previamente cosificado. Todo ello para construir y proponer una cultura crítica y fortalecer una cultura ética antiespecista que contribuya a una mejor relación entre animales humanos y animales no humanos, que parta de una comprensión profunda del fenómeno.

O.E. 1. Mostrar las distintas posturas frente al especismo y la explotación animal para perfilar la postura propia y enfatizar lo que hace falta.

O.E. 2. Explicar como el especismo se deriva de una noción específica de sujeto y de la relación ética de éste con los animales no humanos que parte de la separación ontológica entre humano/animal para fomentar una coexistencia respetuosa entre especies.

O.E. 3. Analizar los procesos culturales como el referente ausente y de representación como la ideología carnista para que suceda la explotación animal, así como una autocrítica del veganismo para la eventual abolición de la explotación animal.

O.E. 4. Establecer un grupo crítico antiespecista en Querétaro ligado al Proyecto Gran Simio México para fomentar la cultura crítica con respecto al especismo, un módulo de ética animal en la materia de ética aplicada del 2º semestre de la licenciatura en Filosofía y la participación directa en un grupo activista antiespecista.

Nuestra hipótesis es la siguiente: Si el ser humano ha establecido una relación especista con el animal no humano, caracterizada por el dominio del primero sobre el segundo, como ya han dicho algunos filósofos; entonces, es necesario comprender cómo esta dominación es producto de una noción particular de sujeto configurada en la modernidad que, al conjuntarse con la dinámica capitalista se potencializa, dando como resultado la explotación del animal previamente cosificado. Todo ello para construir y proponer una cultura crítica y fortalecer una cultura ética antiespecista a través del veganismo político que contribuya a un eventual cambio de paradigma que contribuya a una forma de relacionarse con los animales no humanos y humanos de forma no jerárquica ni vertical, que parta de una comprensión profunda del fenómeno.

Este trabajo investigación se divide en cuatro capítulos. En el primer capítulo se hará un recorrido por las distintas posturas que existen frente al especismo. Primero se explicará el significado de especismo, después se mencionarán dos posturas opuestas frente al especismo por un lado la postura abolicionista y por otro la postura bienestarista. Continuaremos con cuatro autores y sus posturas Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione y Martha Nussbaum. Finalmente hablaremos de la interseccionalidad y el antiespecismo como la postura abolicionista propia.

En el segundo capítulo se comenzará debatiendo cómo las posturas éticas de los filósofos del primer capítulo fallan y se vuelven débiles cuando se intenta comprender el mecanismo especista de la explotación animal. En seguida definiremos al sujeto moderno y al 'otro' animal. Después se hablará de algunos aspectos de la crítica del sujeto que propone Heidegger y cómo cae finalmente en un antropocentrismo metafísico. En seguida se abordará el análisis derridiano de la cuestión animal para rescatar su propuesta de deconstruir el régimen carnofalocentrista y entender desde la ontología cómo se da el especismo en nuestra relación ética con los animales no humanos. Para finalizar el capítulo se analizarán dos elementos que al cruzarse generan un tipo de explotación animal muy específico: la concepción de sujeto y el sistema económico capitalista. Si añadimos al sujeto que se autodetermina a sí mismo el factor del sistema económico capitalista la explotación animal se potencia.

El tercer capítulo analizaremos algunos procesos culturales y de representación que perpetúan y fomentan la explotación de humanos y no humanos. Primero veremos con Carol J. Adams la teoría del referente ausente y cómo se intersectan el especismo y el sexismo respondiendo a patrones similares de dominación. En seguida analizaremos la noción de 'carnismo' propuesta por Melanie Joy y su contraparte el 'veganismo' para analizar las consecuencias que acarrea seguir pensando dicotómicamente. Para finalizar este capítulo hablaremos de la capitalización del veganismo y cómo ésta ayuda a desarmarlo como movimiento ético-político de justicia social.

En el último capítulo se describirá en qué consistió la parte aplicada del proyecto de investigación y cuáles fueron los resultados.

CAPÍTULO I: POSTURAS FILOSÓFICAS FRENTE AL ESPECISMO Y LA EXPLOTACIÓN ANIMAL

En este capítulo se hará un recorrido por las distintas posturas que existen frente al especismo. Primero se explicará el significado de especismo, después se mencionarán dos posturas opuestas frente al especismo por un lado la postura abolicionista y por otro la postura bienestarista. Continuaremos con cuatro autores y sus posturas Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione y Martha Nussbaum. Finalmente hablaremos de la interseccionalidad y el antiespecismo como la postura abolicionista propia. Lo anterior se hace con la finalidad de establecer un panorama de las posturas éticas predominantes frente a los conceptos de especismo y explotación animal que funcionan como hilo de conductor de este recorrido pues más adelante se hará una crítica de algunas de estas posturas.

1.1 ¿Qué es el especismo?

Richard Ryder fue el primero en usar por primera vez el concepto “especismo” en 1970 para titular un panfleto que repartió en Oxford. En dicho panfleto hacía una referencia al argumento darwiniano de la ausencia de diferencias esenciales biológicas entre animales humanos y

animales no humanos siendo estas diferencias sólo cuantitativas y no cualitativas. Para Ryder (1992) el intento por justificar los beneficios para nuestra especie que se alcanzan maltratando a otras especies en la experimentación biomédica es “solamente especismo y por tanto es un argumento emocional y egoísta en vez de un argumento razonado” (p.170-171).

Con dicho panfleto Ryder presentaba una postura moral en la que sancionaba dos actitudes culturales que excluyen a todos los animales no humanos de la protección que tiene la especie humana. La primera es el énfasis en pertenecer a la especie humana como requisito para la consideración moral y la segunda que por tanto, el resto de las especies animales se excluyen de dicha protección. El uso de otros animales como si no importaran igual que los animales humanos los instrumentaliza poniéndolos por debajo de la especie humana.

Ryder explicó más adelante (1975) que utilizó la palabra especismo para describir la discriminación generalizada del hombre hacia otras especies y así dibujar un paralelismo con el racismo. Tanto el racismo como el especismo son formas de prejuicio por apariencia, si el otro se ve aparentemente diferente entonces no es moralmente considerable.

Ryder utiliza el término especismo para acusar que, bajo un disfraz de moralidad, pesa más la pertenencia a la especie humana que la capacidad de sentir dolor, y esta pertenencia a la especie humana se vuelve una justificación para el uso instrumental de otras especies diferentes a la humana.

Sin duda lo que marcó la apertura de la discusión a nivel mundial fue la publicación del libro *Liberación Animal* de Peter Singer en 1975. Es entonces cuando empezó a debatirse en la filosofía moral anglosajona sobre el estatus moral y jurídico de los animales. Fue él quien popularizó el término especismo, refiriéndose a la discriminación de algunos seres hacia otros por pertenecer a una especie distinta. Esta noción de especismo es en la que se han concentrado más los filósofos contemporáneos como Tom Regan y Gary L. Francione. La discusión se ha dado en torno a si los animales no-humanos deben o no estar incluidos en la comunidad moral. Pero las raíces del llamado “movimiento de liberación animal” se extienden desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, momento en que surge una cierta preocupación por tratar al animal de manera respetuosa y considerarlo de alguna forma semejante.

Singer define el especismo como: “... un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (1976, p. 42).

Singer, así como Ryder, conecta el especismo con el racismo pero hace también la asociación con el sexismo.

Para Singer el axioma moral básico es “el principio de igual consideración de intereses”¹ que tanto el sexista, como el racista y el especista violan de formas similares:

El racista viola el principio de igualdad al dar más peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en los tres casos (Singer, 1999, p. 45).

La decisión de qué intereses deben prevalecer y de quiénes se limita a unos cuantos miembros de un grupo particular excluyendo los intereses de aquellos fuera de ese grupo. Si existe algún tipo de favoritismo por los de nuestra propia especie eso es especismo y es tan injustificable como si el favoritismo se diera por los miembros de nuestro grupo racial o de nuestro género.

La noción del círculo moral se ha utilizado para referirse a la consideración moral, si algún individuo está dentro del círculo quiere decir que está moralmente protegido al menos en tres intereses fundamentales:

1. La oportunidad de continuar viviendo. La obligación a no matar. La única excepción para no respetar este interés es la existencia de algún peligro inmediato para otros.
2. La libertad, que no se interrumpa la vida por el cautiverio, trabajos forzados o cualquier otra forma de uso instrumental pernicioso [...].
3. Estar libre de cualquier daño directo o intencional que ocasione consecuencias como dolor o sufrimiento que no se haya ocasionado para beneficio del individuo biológico que sufre dichas consecuencias² (Waldau, 2004, p.39).

¹ El principio de igual consideración de intereses se explicará detalladamente en el apartado 1.3 Singer y el utilitarismo de preferencias.

² La traducción es nuestra: “1. An opportunity for continued life. Negatively, this can be phrased as an obligation not to kill. An important qualification is that this interest can be terminated if there is an immediate and unreasonable danger to others.

2. Freedom from interruption of that life by captivity, enforced work, or any other form of harmful instrumental use [...].

3. Freedom from direct, intentional infliction of negative consequences such as harm, pain or suffering that is unnecessary and not inflicted for the benefit of the biological individual receiving these consequences”.

Una vez entendido el término podemos ver que el especismo no es algo nuevo. Ha existido por siglos y su vigencia nos invita a reflexionar de qué forma se puede dejar de fomentar. El ser especista radica en la educación que hemos recibido y que fomentamos y justificamos con argumentos antropocéntricos. Desde muy temprana edad se nos inculca una forma de ver el mundo y a nosotros mismos en la que se rechaza la otredad animal (sobre este tema se profundizará en el segundo capítulo).

1.2 Posturas contrapuestas: Abolicionismo y bienestarismo

Dentro de la ética animal predominan dos posturas que marcan como debe ser nuestra relación ética con los animales no humanos. Por un lado, está la postura bienestarista que es la que se enfoca en la forma en la que se explota a los animales no humanos sin condenar precisamente la explotación. Por otro, está la postura abolicionista que condena la explotación en sí misma.

Desde una visión bienestarista el propósito es que los animales no humanos tengan una mejor vida, es decir, que estén, bien alimentados, sanos y que no sientan miedo o estrés que puedan causar conductas atípicas a su especie, sin embargo no se ve negativamente que sean explotados. Esta postura apuesta a continuar el control que el animal humano ejerce sobre el animal no humano pero apelando a la calidad de vida de éste último.

Si bien, la postura bienestarista no es nuestra postura, ha logrado en el pasado reformas nada despreciables dentro del movimiento de liberación animal. Esta postura se ha ocupado de evitar el sufrimiento “innecesario” de los animales que se utilizan para la experimentación farmacéutica, cosmética, médica, así como, los que se utilizan para consumo humano, compañía, etc.

Lo cuestionable de esta postura es el hecho de que al hablar de evitar el sufrimiento innecesario, lo que se quiere decir es que hay casos en los que el sufrimiento es necesario para un bien mayor y es entonces moralmente justificable. Es una postura utilitarista porque lo que importa es alcanzar los fines del animal humano utilizando como medios a los animales no humanos. El bienestarismo debe trascenderse ya que sólo institucionaliza la explotación animal perpetuándola. La postura abolicionista argumenta que el sufrimiento de los

animales no humanos nunca es necesario y apela a la supresión de la explotación animal ya que considera que los animales no humanos son siempre fines en sí mismos y nunca medios para alcanzar fines. La condición de propiedad de los animales no humanos es lo primero que tiene cambiar para que realmente se pueda hablar de abolición (Francione, 1994). Mientras se les considere como objetos, bienes o semovientes³ (bienes que se mueven por sí mismos), los animales no humanos estarán sujetos a los intereses de sus propietarios.

El abolicionismo representa una gran incomodidad al estilo de vida humano y cuestiona nuestra forma de vida diaria que implica de forma directa e indirecta violencia y explotación de los animales no humanos. Para los abolicionistas las campañas bienestaristas que se enfocan en dar un trato 'humanitario' a los animales no humanos sólo han resultado en el peor momento de la historia de la explotación animal. Después la Segunda Guerra Mundial, se generalizó el sistema de producción industrializada y aunada al consumismo que rige nuestra vida diaria disparó el número de animales no humanos explotados alcanzando cifras que no se habían visto en la historia de la humanidad. Por esta razón el veganismo es para los abolicionistas la forma más efectiva de hacer activismo político al no fomentar el consumo de productos de origen animal. Nuestra postura es abolicionista.

A continuación ahondaremos en la postura bienestarista antiespecista de Peter Singer.

1.3 Peter Singer: el utilitarismo de preferencias y el utilitarismo hedonista

Como se había mencionado previamente, el filósofo, Peter Singer con su libro *Liberación Animal* (1975) marcó el inicio de la discusión filosófica en torno al especismo y la explotación animal. En este libro habla del principio de "igual consideración de intereses", que apela a la igualdad entre los animales humanos y los demás seres sensibles. También rechaza el especismo y, por tanto, ciertos tipos de explotación animal como la experimentación y la producción alimentaria industrial.

Cuando Singer habla de igualdad no se refiere a que se trate igual a todos los animales, incluyendo al animal humano, sino que sus intereses esenciales tengan la misma consideración moral. Los intereses esenciales en la postura de Singer se refieren al interés de

³ Así se refiere la ley mexicana a los animales no humanos

no sufrir, es decir, el interés esencial tiene que ver con la sintiencia o capacidad de sufrir o disfrutar. La igualdad de intereses debe ser la misma en términos de sufrimiento para todos los seres vivos sin importar si es un bebé, una vaca adulta, un hombre adulto o una persona discapacitada. Sin embargo, cuando hablamos del valor de la vida resulta que es más valiosa en los seres con mayor capacidad intelectual y complejidad racional. Esto implica que los seres con conciencia de sí mismos y con capacidad de elaborar planes a futuro no sólo sufren la muerte sino la no realización o frustración de sus planes a futuro.

[...] quitarle la vida a un ser que ha estado deseando, planeando y trabajando con una meta futura es privar a ese ser de la consecución de esos esfuerzos; quitarle la vida a un ser con una capacidad mental inferior al nivel necesario para comprender que es un ser con futuro —y mucho menos para hacer planes sobre el futuro— no puede conllevar la misma clase de pérdida (Singer, 1999, p.57).

Aunque Singer nunca habla de que siempre se debe elegir la vida de un animal humano por encima de la del no humano, por lo que él mismo se define antiespecista. En caso de tener que escoger entre dos vidas, una humana y una no humana, se tienen que considerar las características de un ser humano normal. Si se diera el caso de que la vida humana en cuestión es de un ser humano que no tiene las características normales puede salvarse la vida animal. En la mayoría de los casos se preferiría salvar la vida humana sobre la no humana pero no sería basándose en la especie sino en dichas características (Singer, 1999).

La razón por la que Singer no le da tanto valor a la vida en sí es porque el interés por vivir es más fuerte en los seres racionales que son conscientes de tener un pasado y un futuro, lo cual los vuelve personas. Para Singer no todos los seres humanos son personas y algunos no humanos si lo son como los grandes simios. Entonces, según la lógica de este argumento sería más condenable matar a un simio que a un humano que no cumple con las características de ser persona. Este argumento, entre otros, ha provocado que se le critique desde una postura especista pues está diciendo que en algunos casos una vida animal se debe considerar sobre la vida humana pero también se le critica desde la postura abolicionista antiespecista pues su utilitarismo implica que los intereses del humano prevalezcan sobre el no humano.

Singer no encuentra objeción en la crianza de una animal para después matarlo siempre y cuando siempre se procure su bienestar y no sufra al morir. Sin embargo, sí se opone a la industria cárnica alimentaria porque no se procura el bienestar de los animales y las condiciones en la que viven y mueren siempre les implican sufrimiento. En el caso de la experimentación, nunca propone la abolición de ésta pero si condena el sufrimiento. Desde nuestra postura abolicionista aunque se críe a un animal con los mejores tratos y su muerte sea sin dolor, sigue siendo condenable por el hecho de anteponer un interés humano secundario ante un interés primario que en este caso sería el interés por seguir viviendo.

Si bien el mismo Singer no se considera especista, Francione sí lo considera especista por el “Proyecto Gran Simio”, que busca otorgar a los grandes simios tres garantías básicas: el derecho a la vida, a la libertad y la ausencia de tortura. Se ha demostrado que las características que vuelven personas a los seres humanos también se encuentran en estos homínidos. Para Francione el hecho de que sólo se le otorguen derechos a los no humanos más parecidos a los humanos es sumamente especista.

En el utilitarismo de preferencias de Singer la muerte del individuo es condenable moralmente si se frustra su preferencia por seguir vivo. Por tanto, a aquellos individuos que no posean las capacidades cognitivas y psicológicas necesarias para tener dicha preferencia porque no pueden concebirse a sí mismos en el futuro no les afecta la muerte. Este enfoque en la sintiencia y en el capacitismo se debatirá ampliamente en el segundo capítulo. Posteriormente, Singer cambia un poco su postura de un utilitarismo de preferencias a un utilitarismo hedonista en el que lo que tiene más valor es aumentar las experiencias positivas y disminuir las experiencias negativas de los individuos. Singer argumenta que todo ser sintiente con una vida que merezca la pena ser vivida puede ser dañado con la muerte. Entonces para Singer a los seres sintientes que tienen una vida con más experiencias positivas que negativas se les daña cuando se les priva de la vida. Lo que criticamos de esta segunda postura es que para Singer aquellos individuos que poseen más experiencias negativas que positivas no son dañados por la muerte, este argumento se vuelve aún más problemático que el anterior ya que excluye a más individuos de la esfera moral de los que incluye.

A continuación hablaremos de la postura abolicionista de Regan que por mucho tiempo consideró contrapuesta a la de Singer.

1.4 Tom Regan y el deontologismo

Por algunos años la postura de abolicionista del filósofo Tom Regan se consideró opuesta a la de Singer. Aunque sí hay puntos en los que se contraponen, al final resulta ser una postura que favorece al humano sobre el no humano.

Para Regan es claro que un animal no puede ser agente moral pero si puede ser paciente moral, lo que implica que tenemos obligaciones morales directas con ellos y no sólo indirectas como sugería Kant. Recordemos que para Kant el buen trato a los animales no humanos era solamente para que el hombre no degradara su condición racional ya que se maltrataría así mismo y si es cruel con los animales eventualmente lo será con sus congéneres (Bernuz, 2014). Kant asegura que “aquél que se comporta cruelmente con ellos, posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales” (Kant, 1988, p. 289). Por tanto, nuestros deberes según la postura de Regan en su obra principal, *The Case for Animal Rights* (1983), sostiene que los animales no humanos además de poseer intereses también poseen una vida mental compleja que los hace ser ‘sujetos de una vida’ lo que significa que tienen ‘un valor inherente’ y por tanto, derechos morales.

Mas allá de la sintiencia Regan prioriza la complejidad de la “percepción, la memoria, el deseo, la creencia, la autoconsciencia, la intención y un sentido del futuro” (Regan, 2004 p. 81), así que cualquier ser que tenga las características anteriores tiene valor inherente y debe ser considerado moralmente. Estos, sean humanos o no humanos, implican el imperativo categórico de ser siempre el fin y nunca el medio. Es por este rescate de la ética kantiana que Regan se considera deontologista llevando el deontologismo kantiano más allá del ser humano. Lo polémico de la postura de Regan es que según él sólo los mamíferos mayores a un año entrarían en esta categoría porque son lo únicos que cumplen con los criterios anteriores.

A diferencia de Singer lo censurable para Regan no es el sufrimiento causado a los animales no humanos sino la cosificación de estos volviéndolos meros recursos útiles para el humano. Por tanto el veganismo se vuelve una obligación moral.

Lo que objetamos de la postura de Regan desde nuestra postura abolicionista es que deja fuera de este valor inherente a muchas especies animales que no cumplan con sus criterios para ser 'sujeto de una vida'. Por tanto, la vida humana sigue teniendo prioridad sobre la no humana porque la vida mental que poseen los humanos sigue siendo, aparentemente, más compleja que la de los animales no humanos.

Con lo anterior podemos observar que si bien la postura de Regan marcó un cambio con respecto a la de Singer, esencialmente siguen considerando al humano por encima del no humano. Es por esta razón que Francione en su postura abolicionista sin jerarquías, que veremos a continuación, va a rechazar las posturas de Singer y Regan apelando a eliminar la noción del animal no humano como propiedad.

1.5 Gary Francione y el abolicionismo

Gary L. Francione, filósofo y doctor en Derecho, toma una postura más radical que las anteriores en la que afirma que en tanto que los animales no humanos sean considerados propiedad de los humanos cualquier tipo de derecho que se les conceda puede ser revocado por esa condición de propiedad. Si el animal no tiene el derecho fundamental a no ser considerado propiedad humana, no tiene ningún derecho y cualquier intento por otorgar derechos mientras se sigan considerando meros 'objetos' siempre será en vano pues al final los intereses del propietario serán más valiosos que los intereses del 'objeto'. Aquí hay una cuestión que debe analizarse, cuando hablamos de 'derechos' hablamos de "una reducción de opciones en el comportamiento de los individuos[.] Si la presencia del derecho indica que ciertas conductas dejan de ser optativas, entonces la presencia del derecho indica que ciertas conductas son obligatorias" (Tamayo, 2008, p.17). Por tanto, si hablamos de derechos legales es importante aclarar que "al ser el derecho una técnica social específica de la conducta humana" (Tamayo, 2008, p.17). hablar de derechos animales sería hablar de conductas humanas que deben omitirse y sancionarse en caso de ser realizadas. Y el determinar

exactamente qué conductas deben omitirse y sancionarse hasta hoy ha respondido a un paradigma especista que se abandera con la postura bienestarista.

Francione le llama bienestarismo legal a las leyes que ‘regulan’ la explotación animal, no se trata de que existan rastros sin dolor sino de que no existan los rastros. Estas medidas legales no benefician a los no humanos, sólo legitiman moralmente la explotación animal, mejoran la eficiencia de los procesos industriales de explotación para que el producto animal sea de mejor calidad y son un placebo para calmar nuestra consciencia por la explotación que ejercemos a los no humanos. Estas regulaciones sólo benefician al explotador y al consumidor de animales no humanos. El interés del consumidor de no humanos es trivial comparado con el interés básico del animal no humano por seguir viviendo (Francione, 1994).

Es común pensar que el bienestarismo es la etapa inicial que eventualmente nos llevará a la abolición pero esto para Francione es una falacia pues no se trata de conseguir jaulas más grandes sino de vaciarlas de una vez por todas, a esta postura que es una mezcla entre abolicionismo y bienestarismo le llama neo-bienestarismo. Francione recurre al ejemplo de la esclavitud humana, por un lado estaban los que buscaban que se erradicara y por el otro estaban los que buscaban que se les diera un mejor trato a los esclavo y no se abusara de ellos.

Lo más congruente para la postura que defiende Francione sería luchar por cambios abolicionistas que eventualmente cambien el estatus de propiedad de los no humanos y que reconozcan que los no humanos tienen valor inherente. Uno de estos cambios sería el veganismo que no es sólo una dieta, es la forma política y ética de luchar como individuo para que todos los no humanos y los humanos puedan dejar de ser medios y ser fines en sí mismos.

Francione arguye que Singer comete el error de enlazar la relevancia moral con las características cognitivas como la habilidad de comunicarse mediante un lenguaje simbólico, autoconsciencia, pensamiento a futuro, etc. pues esto impediría que a los animales no humanos se les considerara dentro de la comunidad moral a pesar de que se les considere sintientes debido a su estatus de propiedad que pertenece al ser humano. A la concepción en la que a los animales no humanos que cuentan con las características humanas, antes mencionadas, son mayormente relevantes que las especies que no las poseen, la llama Francione “teoría de mentes similares”.

Si bien se detallará a fondo la postura propia más adelante, podemos decir que la postura abolicionista que propone Francione con la que concordamos más de las expuestas hasta el momento aunque nuestra postura en realidad concuerda más con la propuesta derridiana que veremos más adelante.

A continuación hablaremos de la postura basada en capacidades de Martha Nussbaum que si bien sigue siendo antropocéntrica, ha marcado una salida distinta a la discusión filosófica en torno a la consideración moral de los no humanos.

1.6 Martha Nussbaum, enfoque de capacidades, justicia y florecimiento

La filósofa Martha Nussbaum en su obra principal *Las fronteras de la justicia* (2007), nos habla del enfoque de las capacidades que consiste preguntarse por las cosas que la sociedad puede apoyar y nutrir en los seres humanos para que estos puedan desarrollarse, es decir, se busca que los seres humanos tengan oportunidades para tener una mejor calidad de vida. Este enfoque no sólo lo utiliza para referirse a humanos ya que también puede extenderse a no humanos adecuándolo para que se pueda adaptar a los intereses de las diferentes especies. El enfoque de capacidades en general busca que humanos y no humanos puedan vivir vidas más justas, dignas y libres.

El enfoque de capacidades se centra en el 'florecimiento' de cada especie como lo que es. En el caso de los no humanos dentro del enfoque de capacidades son tratados como agentes y no sólo como sujetos de compasión (Nussbaum, 2007). Si bien, la compasión es un elemento importante en nuestra relación moral con los no humanos no puede ser el único elemento al que se debe apelar y tampoco el elemento central.

Las capacidades al fungir como oportunidades nos dan la opción de escoger y nos permiten alcanzar un funcionamiento, al que la autora define como "la realización activa de una o más capacidades" (Nussbaum, 2012, p.44). Para Nussbaum, en el caso de los no humanos el enfoque está primordialmente en el funcionamiento y no en la capacidad ya que no pueden elegir ni expresar sus deseos verbalmente como el ser humano. Propone para los animales no humanos una lista de 10 capacidades que son tan generales que pueden adaptarse a cada especie:

1. Vida. Si los no humanos tienen o no interés en vivir siempre tienen derecho a la vida y, por tanto, se debe prohibir cualquier práctica que atente contra su vida y los dañe.
2. Salud física. Que los no humanos tengan una vida saludable y si están bajo control humano deben tener derecho a ser protegidos de la violencia, el abandono y la crueldad con leyes que velen por su bienestar.
3. Integridad física. Que se prohíba cualquier tipo de mutilación que impida sus capacidades de florecimiento y fomentar actividades que promuevan su desarrollo físico.
4. Sentidos, imaginación y pensamiento. Deben tener acceso a actividades placenteras, libre movimiento y un entorno agradable.
5. Emociones. El derecho a convivir con otros miembros de su especie y de otras especies libremente para que no vivan aislados.
6. Razón práctica. La consideración de las capacidades de cada especie para desarrollo de vida y fijar proyectos para apoyarlas, en caso de que las tengan.
7. Afiliación. El derecho a formar relaciones afectivas con otros animales teniendo derecho a vivir en una cultura pública en la que sean tratados con dignidad.
8. Otras especies. La relación respetuosa y de apoyo mutuo con otras especies, modificando lo natural por lo justo.
9. Juego. La interacción placentera con otras especies en espacios adecuados.
10. Control sobre el entorno propio. Que los animales queden dentro de una concepción política que se comprometa a darles un trato justo y respetar la integridad territorial de su hábitat. (Nussbaum, 2007, pp. 393-400).

Como podemos observar hay un bienestarismo muy marcado a diferencia de la postura radical abolicionista de Francione que considera todas las leyes bienestaristas inútiles, ya que en esta lista somos los humanos los que controlamos nuestros bienes, en este caso los animales no humanos. Nussbaum toma esta idea del florecimiento de Aristóteles, refiriéndose a las formas en las que cada ser se desarrolla de acuerdo a lo que es. Esta idea del florecimiento tiene una relación estrecha con la dignidad, que no es la idea de dignidad de otros filósofos como Kant y Rawls que relacionan la dignidad con la calidad de ser racionales, para la autora la dignidad depende de la especie a la que se pertenece, ya que entre especies poseemos distintas capacidades y por tanto necesitamos distintos funcionamientos. “El propósito de la cooperación social debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer” (Nussbaum, 2007, p. 346). Por tanto, se puede decir que la dignidad para Nussbaum tiene que ver con la capacidad de cada especie de florecer.

Si se atenta contra la capacidad de florecer de algún animal no humano estamos causando daño. La autora sugiere que entre más compleja sea la forma de vida y más capacidades tenga, el daño al truncarlas es mayor. Pone un ejemplo de la diferencia entre matar a un chimpancé y a un mosquito, dejando la muerte mosquito como el daño mínimo aunque sí aclara que el matar sólo por matar no está bien. Como vemos en este ejemplo hay un tinte especista ya que la muerte del chimpancé sería más grave porque sus 'capacidades mayores' están medidas con estándares de capacidades humanos y por tanto el mosquito no alcanza ese nivel de capacidades.

Para la justicia básica que plantea Nussbaum la sintiencia no es lo más importante pero sí un umbral que nos permite decir que los animales no humanos deben tener derechos básicos. Estos derechos básicos deben ser respetados por los humanos para no interferir con el desarrollo y el ejercicio de las potencialidades de los diferentes sujetos. Nussbaum arguye que los animales no humanos poseen derechos porque tienen determinadas capacidades que les ayudan llevar una buena vida y que los seres humanos debemos favorecer el desarrollo de sus vidas. Todas las capacidades son dignas según la especie y, portando se deben respetar. Ésta es la razón por la que los humanos tenemos para con los no humanos deberes directos de justicia (Nussbaum, 2007). Lo que cuestionamos de esta postura es que la autora no se opone al uso de los animales no humanos mientras se permita que desarrollen sus capacidades. Para nosotros esto es problemático porque al ser una postura bienestarista contribuye a la institucionalización de la explotación de los animales no humanos.

Después de este breve recorrido por las principales posturas filosóficas en torno a la explotación animal y el especismo hablaremos de la postura propia que es una postura abolicionista y antiespecista que apela a la interseccionalidad.

1.7 Antiespecismo e interseccionalidad

Nuestra postura como se mencionó anteriormente es completamente abolicionista sin jerarquías de especie por tanto es antiespecista y explicaremos la razón de buscar la interseccionalidad como parte del movimiento de liberación animal.

La feminista afroamericana Kimberlé Crenshaw, acuñó en 1989 el término interseccionalidad. Este término recientemente se ha incluido en los estudios críticos animales

y en el movimiento de liberación animal. La finalidad de incluirlo ha sido ayudar a marcar un nuevo rumbo del movimiento redefiniendo las formas de abordar la problemática de la opresión y la explotación animal.

En un inicio el término se utilizó para tratar cuestiones de género y raza por el encuentro que se da entre la discriminación por la raza y por el género. Es decir, una mujer afroamericana era doblemente discriminada ya que no entraba por completo en ningún movimiento y era afectada por el racismo y el sexismo.

Las luchas por la justicia social se han dado paralelamente, y en algunos casos, sin mezclarse. En el momento que una mujer afroamericana es víctima de ambas formas discriminatorias se da este cruce de caminos que coexistían sin tocarse. Las formas de opresión operan de la misma forma en cuanto a género, raza, especie, preferencia sexual y clase social.

Había hombres que luchaban por la igualdad racial y eran sexistas y mujeres que luchaban por la igualdad de derechos y eran racistas. El movimiento animalista no es muy diferente ya que muchos activistas son clasistas, racistas, sexistas u homófobos. Lo mismo sucede con las feministas que a menos que sean ecofeministas no hablan de los no humanos. En realidad ningún movimiento de justicia social, fuera del movimiento antiespecista, los incluye. Se vuelve entonces incongruente luchar contra la opresión siendo opresor. Todas las opresiones responden al mismo sistema capitalista heteropatriarcal racista y especista porque la forma de opresión es sistémica.

Nuestra postura propone que sea en el punto de convergencia de todos los movimientos de justicia social en el que la lucha se vuelva más fuerte. Los antiespecistas olvidamos que somos humanos y los activistas de los demás movimientos olvidan que son animales. Comprendiendo esto y permeando en otros movimientos de justicia social se puede crear un mayor impacto.

Los antiespecistas practicamos el veganismo por ser nuestra forma de resistencia política, sin embargo el ser vegano no acaba con la explotación animal, es sólo un primer paso. Por ejemplo, una persona puede no ser racista y no discriminar a personas de otras razas pero eso no quiere decir que esté haciendo algo por cambiar la situación. Lo mismo sucede con el veganismo pasivo, no cambiaremos la situación actual de los animales platicando de recetas veganas o contestando de dónde se obtienen las proteínas. Sólo haciendo sinergia con otros

movimientos se puede lograr más empatía con el movimiento antiespecista y que tome más fuerza, ya que comparado con los demás movimientos es aún muy joven. Es de forma conjunta e interseccional, que la liberación animal y la liberación humana se vuelven la misma lucha por justicia social. Las víctimas de la opresión somos todos, animales no humanos, animales humanos mujeres y animales humanos varones.

Se sugieren acciones directas, no violentas y contundentes para lograr un cambio de paradigma que no se logrará pasivamente. Nuestro movimiento se encuentra aislado de los otros movimientos de justicia social y es muy pequeño. Las estrategias propuestas para insertar el movimiento en la conciencia de más personas se plantearán en la parte aplicada empezando por hacer consciente nuestra animalidad y comprendiendo como funciona la alteridad dentro un sistema opresor. Esto se detallará a lo largo de este trabajo de investigación.

CAPÍTULO II: LAS RELACIONES ÉTICAS ENTRE EL HUMANO Y LOS ANIMALES NO HUMANOS

Con el capítulo anterior podemos ver cómo la relación entre el animal humano y el animal no humano se plantea en la filosofía, generalmente, desde la ética. Sin embargo, en este capítulo criticaremos esta vía que intenta llevar a la comprensión profunda de la relación que se establece entre humanos y animales. Partimos de la aseveración de que el ámbito de la ética antropocéntrica no es el punto de partida más acertado para comprender nuestra problemática y desentrañar los aspectos que configuran la explotación animal. Creemos que este vínculo entre animales no humanos y animales humanos antes de pensarse desde la ética debe pensarse primero desde la ontología porque esto nos permite entender cómo se da el especismo a partir de la distinción tajante y dicotómica de categorías que separan al humano de lo animal y posteriormente desde la cuestión económica capitalista⁴ para poder entender entonces porque la relación ética entre animales no humanos y animales humanos se da de determinada manera. La interpretación de la ética que se analiza desde la ontología nos ha llevado a la construcción de una ética que ha servido sirvió para sostener posturas antropocéntricas y este análisis desde la ontología puede servir para destruirlas. Por tanto, en este capítulo mostraremos que antes de enfocar la relación entre animal no humano y animal humano desde la ética debemos comprender quién es este sujeto que se cuestiona la relación ética y qué rasgos distintivos lo configuran. De acuerdo con las posturas de los filósofos vistos en el capítulo anterior, la cuestión ética no se piensa desde un aspecto ontológico ni económico y por tanto propicia y genera esa relación ética en la que existe la explotación no sólo del animal no humano, sino también del animal humano. La

Para comprender lo anterior se comenzará debatiendo cómo las posturas éticas de los filósofos del primer capítulo fallan y se vuelven débiles cuando se intenta comprender el mecanismo especista de la explotación animal. En seguida definiremos al sujeto moderno y al

⁴ Ya que gracias a esta las técnicas explotación animal se han refinado de manera tal que los animales no humanos dejan de considerarse seres vivos para ser objetos.

'otro' animal. Después se analizarán dos elementos que al cruzarse generan un tipo de explotación animal muy específico: la concepción de sujeto y el sistema económico capitalista. Si añadimos al sujeto que se autodetermina a sí mismo el factor del sistema económico capitalista la explotación animal se potencia.

En seguida se hablará de algunos aspectos de la crítica del sujeto que propone Heidegger y cómo cae finalmente su distinción separa aún más al ser humano del animal. Para finalizar el capítulo se abordará el análisis derridiano de la cuestión animal para rescatar su propuesta de deconstruir el régimen carnofalocentrista y entender desde la ontología cómo se da el especismo en nuestra relación ética con los animales no humanos.

2.1 Lo problemático en las posturas de sensocentrista de Peter Singer y capacitista de Tom Regan

En este apartado se planteará la principal razón que vuelve débiles los argumentos utilitaristas de Peter Singer y los deontológicos de Tom Regan. Consideramos que el sensocentrismo que desprenden de diferente forma ambas posturas filosóficas al final se debilita. El sensocentrismo afirma que cualquier ser sintiente debe ser considerado moralmente.

Singer, al ser utilitarista⁵, tiene gran influencia de Jeremy Bentham, el fundador del movimiento utilitarista. Para Bentham las acciones son moralmente buenas cuando aumentan el placer total o cuando disminuyen el dolor total de los individuos cuyos intereses están en cuestión, por tanto son precisamente las acciones buenas las que hay que promover. Cabe aclarar que por individuos se puede entender al agente individual, a la sociedad o a todos los seres sensitivos. Lo que Bentham hizo fue ampliar su principio de utilidad a los seres sensitivos sean o no de nuestra especie. Cabe aclarar que para Bentham lo que está mal es la tortura y el sufrimiento gratuito, sin embargo no se pronuncia en contra de matar animales si es para comerlos o defendernos pues la muerte que los humanos podemos darles es menos dolorosa que la que encontrarían en la naturaleza, hay que considerar el contexto de Bentham y que esto no aplicaría hoy en el caso de la ganadería intensiva. (Velasco, 2017). Bentham establece:

⁵ El utilitarismo defiende lograr la máxima satisfacción posible de todos los intereses de los diferentes individuos.

¿Pero hay razón alguna por la cual debiéramos dejar que se les atormente? Ninguna que yo pueda ver. ¿Hay razón alguna por la cual no debiéramos dejar que se les atormente? Sí. Varias. Lejos está el día, y lamento decir que en muchos lugares ese día no ha pasado aún, en que la mayor parte de los individuos de nuestra especie han sido tratados por la ley, bajo la denominación de esclavos, exactamente al mismo nivel en el que, en Inglaterra por ejemplo, son todavía tratados las razas inferiores de animales. Puede que llegue el día en que el resto de la creación animal logren adquirir esos derechos que nunca podrían haberles sido retenidos sino por la mano de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano fuese abandonado sin remedio al capricho de un torturador. Puede que llegue un día en que se reconozca que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum*, sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensitivo a la misma suerte. ¿En qué otro lugar debiera trazarse la línea insuperable? ¿Es la facultad de razonar, o quizá la facultad de discurso? Pero un caballo o un perro en su pleno vigor, es sin comparación, un animal más racional, y más dialogante, que un niño de un día, o una semana. Pero supóngase que fuera este el caso, ¿qué probaría eso? La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir? (Bentham, 1999, pp. 144-145).

Esta frase histórica (“¿pueden sufrir?”) es parte de las raíces del sensocentrismo y parece un argumento convincente al oponernos al sufrimiento de seres sintientes. Sin embargo, la cuestión va más allá del sensocentrismo ya que esto nos llevaría a una selección limitada de especies animales que serían candidatas a ser consideradas moralmente.

Recordando un poco a Regan en el primer capítulo, los animales no humanos poseen derechos morales al igual que los humanos pues son sujetos de una vida con las limitaciones ya planteadas anteriormente. Regan pretende concederles derechos por su valor moral intrínseco a los animales no humanos cuyas capacidades cognitivas se asemejen a las humanas, cayendo en un capacitismo que si bien eliminaría bastantes prácticas actuales de explotación hacia algunas especies animales, no termina por erradicar la explotación ni la opresión que ejercemos a los no humanos. Lo cual al final se vuelve un intento vago de volver más compasiva nuestra relación con los animales no humanos. Consideramos que no se trata precisamente de una cuestión de compasión sino cuestionar los privilegios que nos otorgamos al proclamarnos especie superior.

Si los argumentos de la sintiencia (Singer) y de las capacidades cognitivas complejas (Regan) de algunas especies para exigir sus derechos intrínsecos se utilizaran para los seres humanos sería algo ridículo, insultante y discriminatorio. Entonces se vuelve inconsistente que ese sea el argumento principal ya que excluiría a la mayoría de especies animales para favorecer a las que más se asemejan a la especie humana. La propuesta de Donaldson y Kymlicka en su libro *Zoopolis* es ir más allá del valor moral intrínseco ya que éste no es suficiente para abarcar los derechos que debemos a los animales, pues estos pueden variar de acuerdo a las relaciones políticas que tengan con las comunidades humanas. Los autores afirman que:

No somos optimistas respecto a las perspectivas de que se produzca un cambio radical a corto plazo y, desde luego, no nos engañamos creyendo que se pueda cambiar en algo el mundo con la mera posición de mejores argumentos morales. Los humanos hemos construido nuestras sociedades –nuestras culturas y economías– sobre la explotación animal y mucha gente tiene un gran interés en perpetuar esas prácticas de una forma u otra. Por desgracia, los argumentos morales resultan poco eficaces cuando van dirigidos tan abiertamente en contra del egoísmo y las expectativas heredadas. La mayoría de nosotros no somos santos morales: estamos dispuestos a actuar sobre nuestras convicciones morales cuando nos cuesta poco, pero no cuando exige que renunciemos a nuestro nivel o estilo de vida. Toda teoría que pida a la gente que se convierta en santos morales está condenada a ser ineficaz desde el punto de vista político y sería una ingenuidad esperar lo contrario (Donaldson y Kymlicka, 2018, p. 442).

Consideramos que la cita anterior, a pesar de sonar pesimista, es un buen argumento para repensar la forma en la que abordamos la relación con los no humanos. Esta relación se ha abordado mayormente con la ética pero no ha alcanzado para que realmente haya un cambio de paradigma que se necesita para abolir la explotación animal. El análisis que hacen Donaldson y Kymlicka desde la filosofía política reflexiona sobre las relaciones entre humanos y no humanos. Los autores apelan a la extensión de la categoría política de ciudadanía a los no humanos de acuerdo a la forma en la que nos relacionamos con ellos, dado que lamentos algunos de los no humanos forman parte de nuestras comunidades políticas es necesario reconocerles derechos básicos universales e inviolables. Para los autores es insuficiente fundamentar dichos derechos en términos meramente éticos, pues dichos argumentos serían

derechos únicamente en sentido negativo⁶. Como indican Donaldson y Kymlicka, al igual que en caso de los humanos para otorgar a los animales el estatus de ciudadanos no hay que centrarse en sus capacidades cognitivas sino en la forma que se relacionan con una comunidad política dada (Velasco, 2017).

Para ejemplificar esto dividen tres categorías principales no jerarquizadas en las que la forma de relacionarnos con los animales de cada una de estas corresponde a las necesidades de estos y a cómo se han relacionado o no con los asentamientos humanos:

Ciudadanos domésticos: cociudadanos de nuestra comunidad política. En esta categoría entran los animales domesticados que son dependientes de los seres humanos. La propuesta es que en vez de que se tenga una relación jerárquica con ellos se tenga una relación de cociudadanía en comunidad compartida. A los animales domesticados al haberlos traído a nuestra comunidad, les debemos ciudadanía y membresía. Éstas exigirían una serie de derechos expansivos para todos los animales domésticos y una serie de responsabilidades distintivas tanto para los humanos como para los animales domésticos para aprender las prácticas de sociabilidad, confianza, comunicación y autorregulación necesarias para sostener un esquema de ciudadanía. Al ser cociudadanos deben tener protección legal y pública y que sus intereses se consideren sin que sea de una forma paternalista.

Animales salvajes soberanos: ciudadanos de sus propias comunidades separadas. En esta categoría entran los animales salvajes, es decir, los que evitan a los humanos y se mantienen al margen de ellos estando separados en sus propios hábitats. Si a estos animales los vemos como comunidades previamente organizadas que no necesitan de la intervención humana para satisfacer sus necesidades, podemos entender la idea de soberanía.

Animales liminales residentes: los que entran en categorías intermedias, cada una de las cuales suscita distintas reivindicaciones de justicia. En esta categoría entran los animales no domesticados que viven en los asentamientos humanos. Estos animales se han adaptado a nuestras ciudades, no socializan con nosotros pero tampoco podemos dejarlos por su cuenta porque comparten nuestro hábitat. (Donaldson y Kymlicka, 2017 p. 114-132).

La categorización anterior que proponen Donaldson y Kymlicka es apenas un esbozo de su propuesta que es mucho más compleja y abarca todas las posibles objeciones, excepciones y ejemplos, sin embargo para los fines de este trabajo sólo nos interesa señalar una propuesta

⁶ Un derecho negativo es una prohibición en la que el individuo se debe abstener de algo.

que no cae en simplismos ni reduccionismos y que señala las limitantes de las propuestas de Singer y Regan.

Cuando Jacques Derrida habla de la 'cuestión animal' se refiere, principalmente a la forma en la que los filósofos han reflexionado 'lo animal' en términos reducidos y esencialistas. Este discurso esencialista de lo animal nos ha llevado a crear homogeneidad en donde sólo cabe la heterogeneidad radical. Esto de entrada plantea que el trabajo filosófico que se ha hecho hasta ahora ha partido de concepciones antropocéntricas erradas y nos hace cuestionarnos si realmente hemos sabido cómo pensar a los animales.

Dentro del discurso del animalismo subyacen, de manera que pasa desapercibida, restos de humanismo liberal y antropocentrismo, pues en gran parte del discurso del movimiento contemporáneo de los derechos animales es una forma de política de identidad⁷ que se basa en asunciones de lo que abarca la animalidad y lo que son los intereses de los animales. Además de asumir que las vías fundamentales de cambio con respecto a la situación de los no humanos se encontrarán en instituciones políticas y legales existentes (Calarco, 2008). Para Mathew Calarco:

El discurso de los derechos animales está rodeado por dos grandes dificultades fundamentales. Por un lado, para ganar voz en las esferas política y legal, es necesario constreñirse a adoptar la jerga y las estrategias de la política de identidad, que a cambio obligan al discurso a en adelante establecer un concepto de animalidad y de intereses de los animales que debe ser de alguna manera distinta del enfoque y preocupaciones de otras formas de política de la identidad. Esta situación, crea divisiones con respecto a otras causas progresivas y lleva a la política de los derechos animales a un enfoque aislacionista en el que los derechos animales son vistos como si flotaran en un espacio vacío distinto de otras preocupaciones políticas como, por ejemplo, los derechos de las mujeres, la justicia ambiental o los derechos laborales (todos los anteriores están, a mi entendimiento de la cuestión animal, íntimamente relacionados a los derechos animales, aunque sea sólo por razones históricas contingentes). Los efectos de este tipo de aislacionismo se han sentido plenamente dentro y fuera de los círculos de los derechos animales. Tal vez, mucho más que en otros tipos de políticas de identidad, los derechos animales han sido abandonados en gran parte por izquierdistas progresivos, quienes, frecuentemente, ven los derechos

⁷ Con esto nos referimos a que algunos teóricos de este movimiento se ven a sí mismo como los que descubrieron una identidad fundamental, como la sintiencia o la subjetividad, que comparten todos los animales para poder representar esa identidad en ámbitos políticos y legales.

animales como un problema político de segunda o hasta de tercera importancia o como un lujo de los activistas burgueses. Al mismo tiempo, los activistas de los derechos animales han adoptado la actitud de que los problemas de concernientes a los derechos animales tienen más peso que otras luchas políticas, y en el proceso se han involucrado en una cantidad de estrategias bastante cuestionables y algunas veces políticamente regresivas y conservadoras en nombre de promover los derechos animales⁸. La otra dificultad que enfrentan los teóricos y activistas de los derechos animales es más sutil pero igualmente importante. La dificultad concierne a las coacciones tácitas antropocéntricas que se trabajan en instituciones políticas y legales y cómo el discurso de los derechos animales termina accediendo y reproduciendo las colaciones que fundan y sostienen a estas instituciones[...] al mismo tiempo está sutilmente más obligado a determinar la animalidad y la identidad animal de acuerdo a normas e ideales antropocéntricos⁹ (2008, pp. 7-8).

Estos dos problemas que observa Calarco no pueden pasarse por alto ya que parte de las debilidades de las teorías filosóficas morales con respecto a los no humanos como las de Regan en las que se trata de demostrar que los animales no humanos son muy parecidos a los humanos. En este caso, son contadas las especies que son tan parecidas a los humanos, por tanto volvemos a caer en una visión antropocéntrica y centrada en el sujeto en la que sólo si se parece a la especie dominante puede considerarse moralmente y tener eco y posible

⁸ Como en el caso de PETA que la mayor parte de sus campañas son sexistas.

⁹ La traducción es nuestra: "Animal rights discourse, then, is beset by two rather fundamental difficulties. On the one hand, in order to gain a voice in the political and legal spheres, it is constrained to adopt the language and strategies of identity politics, which in turn further constrain the discourse to establish a concept of animality and animal interests that must be somewhat distinct from the focus and concerns of other forms of identity politics. This situation creates divisions among progressive causes and leads to a kind of isolationist approach to animal rights politics, where animal rights are seen as floating in an empty space distinct from political concerns about, for example, women's rights, environmental justice, or worker's rights (all of which are, on my understanding of the question of the animal, intimately related to animal rights, even if only for contingent historical reasons). The effects of this kind of isolationism have been felt acutely both within and outside animal rights circles. More so than perhaps any other mode of identity politics, animal rights has been largely abandoned by many progressive leftists, who often see animal rights either as a political issue of secondary (or tertiary) importance or as merely a luxury of the bourgeois activist. At the same time, animal rights activists themselves have often adopted the attitude that animal rights issues trump all other political concerns, and in the process have engaged in a number of rather questionable and sometimes politically regressive and conservative strategies in the name of promoting animal rights.

The other difficulty faced by animal rights theorists and activists is a more subtle but equally important one. The difficulty concerns the tacit anthropocentric constraints at work in political and legal institutions and how animal rights discourse ends up acceding to and reproducing the constraints that found and sustain these institutions. [...] it is also more subtly constrained to determine animality and animal identity according to anthropocentric norms and ideals".

aceptación dentro y fuera del movimiento, sin embargo esto es una falacia porque el hecho de que se limite a unas cuantas especies debilita el argumento y no cumple con la meta de abolir la explotación animal al dejar fuera de consideración a la mayoría de las especies animales que no cumplen con los criterios que estos filósofos, en este caso Regan, establecen. El reto para los teóricos y activistas de los derechos animales consiste entonces en superar el antropocentrismo que aún rige el movimiento y que es sumamente difícil de desplazar por la forma en la se han construido los discursos y las instituciones que trabajan a favor de este movimiento.

Proponemos que para generar un cambio de paradigma primero debemos entender la separación de categorías que permiten la subordinación del resto de las especies animales. A continuación, explicaremos cómo el discurso heideggeriano sobre el animal y la animalidad ha ayudado a reforzar esta separación entre la humanidad y la animalidad.

2.2 El sujeto moderno y la alteridad animal en la modernidad capitalista

Para comprender la explotación animal es necesario adentrarnos en la lógica de la modernidad capitalista y comprender cómo la razón ilustrada pasó a ser razón instrumental, como lo señalaron Theodor Adorno y Max Horkheimer. Este paso de una instancia a otra ocasionó que la idea de dominación de la naturaleza por parte del hombre en la modernidad, se agudizará por medio de procesos hiperracionalizados, dentro de una razón instrumental. Todo esto no pudo haberse gestado si no es por la noción de sujeto que también se configuró dentro de la modernidad. El sujeto moderno tiene dentro de sus múltiples características el establecer una relación particular con la naturaleza y lo animal en la que esto último es rechazado dentro y fuera de él, e incluso, es susceptible de ser dominado. Lo anterior nos lleva a colocar lo animal como lo que es necesario dominar para cumplir con las promesas de la modernidad racional, en este sentido, el animal no humano como el ente en el que se representa lo animal también es sometido, pero no sólo es eso, ya que al pertenecer a lo natural se convierte en un elemento de explotación al servicio del progreso humano. El sometimiento del animal no humano por el humano deriva en una explotación que se torna invisible, puesto que se le normaliza y naturaliza, al grado de verse como necesaria e inevitable.

2.2.1. De la razón ilustrada a la razón instrumental

Para comprender el paso de la razón ilustrada a la razón instrumental es necesaria la comprensión de la modernidad. La modernidad como periodo histórico la podemos situar en Europa entre el siglo XV y principios del siglo XX. La noción de modernidad es bastante conflictiva, ya que abarca una serie de actitudes dentro de un periodo muy largo en el que ciertos comportamientos se fueron gestando hasta configurar un tipo de racionalidad que culminó en la razón ilustrada. Uno de los resultados de esta razón ilustrada fue el “sujeto moderno” que explicaremos a detalle más adelante. Más tarde, los resultados de actuar bajo una racionalidad ilustrada resultaron en un nuevo tipo de racionalidad: la instrumental. La crisis civilizatoria que vivió la humanidad de principios del siglo XX hasta nuestros días ha sido en gran medida por las actitudes de dominación que culminaron con la razón instrumental. Al hablar de crisis civilizatoria nos referimos a la crisis del proyecto de modernidad, que consistía de manera general en

...el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomo y regulado por lógicas propias. Al mismo tiempo, este proyecto intentaba liberar el potencial cognitivo de cada una de estas esferas de forma esotérica. Deseaban emplear esta acumulación de cultura especializada en el enriquecimiento de la vida diaria, es decir en la organización racional de la cotidianidad (Habermas, 1985, p. 5).

Para algunos fue más que comportamiento, fue un conjunto de hechos, y si bien su etapa temprana se sitúa en el Renacimiento, Adorno y Horkheimer señalan que algunas actitudes modernas se gestaron desde la cultura griega.

La etapa media de la modernidad, marcada por la Ilustración y la etapa tardía, marcada por la Revolución Industrial, son las que nos interesan porque es en donde se configuran las actitudes del sujeto moderno y se da esta transición de la razón Ilustrada a la razón instrumental.

Kant, Rousseau, Diderot y Voltaire proponían que la razón humana llevaría a la plenitud, la felicidad, a una sociedad bien organizada, a la cura de las enfermedades y los males sociales. La racionalidad ilustrada planteaba la necesidad de comprender el entorno para poder enfrentar aquello que la humanidad temía y desconocía del mundo natural. El proyecto

ilustrado buscaba conocer el mundo de manera directa sin las máscaras del mito, si bien el mito antes ayudaba a entender lo 'otro': ese desconocido que tanto miedo producía.

Para Theodor Adorno y Max Horkheimer, en la *Dialéctica de la Ilustración* de 1944, cuando el dominio se vincula con la razón, toda relación elaborada por la razón es mediada por el primero. Lo problemático de esta situación no es el hecho de que la transformación de la naturaleza tenga la finalidad de satisfacer las necesidades humanas, sino que el motor sea la necesidad de dominio. Una vez que impera la necesidad de dominar la naturaleza, el resto de las relaciones humanas estarán marcadas a partir de esa dominación.

En las primeras líneas de la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno describen: "La ilustración en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores" (2001, p. 59), es decir, en la modernidad ilustrada se planteaba superar el miedo quitándole al mundo natural lo atemorizante que podía ser. El método más efectivo para ello fue desplazar las explicaciones míticas por un discurso diferente: el de la ciencia físico-matemática.

Si el proyecto ilustrado pretendía liberar a los sujetos de la dependencia y el miedo a la naturaleza, no sólo implicaba conocer el entorno sino colocar al sujeto por encima de la naturaleza. Esta tendencia civilizadora en la que la naturaleza se domina por medio de la técnica marca la esencia de la modernidad.

La modernidad quita a Dios del centro y lo reemplaza por la ciencia, que se vuelve la dimensión de conocimiento en la que la verdad se desarrolla y, por tanto, en la que las preguntas de los antepasados se pueden responder. En la modernidad tardía de la Revolución Industrial surge la importancia de la ciencia y la tecnología que nos van a ayudar a comprender y dominar a ese otro.

Si bien el proyecto ilustrado moderno prometía la posibilidad de emancipación, Adorno y Horkheimer se cuestionan cómo fue posible que con todo lo que las luces de la razón proponían se haya llegado a la barbarie, específicamente en Auschwitz. La racionalización de la sociedad y el desencantamiento de la naturaleza no cumplieron las promesas de emancipación y orden social sino que acarrearón nuevas formas de dominación: totalitarismo político o capitalismo monopolista. La sociedad capitalista, en la lógica del progreso y la mercancía, promovieron el fascismo y la barbarie.

Para Adorno y Horkheimer el hombre es más que razón pero el uso que le ha dado a ésta es para dominar, esclavizar y someter a la naturaleza y a los hombres. La razón, en la modernidad, se ha colocado en una posición central. Es bajo esquema de la razón instrumental que el sujeto moderno comete atrocidades en contra de sí mismo y de la naturaleza.

La naturaleza en la modernidad es sólo un medio de producción y esto conlleva un peligro muy grande: “destruirla y consumirla hasta que sea imposible el desarrollo y la reproducción de la vida misma” (Dussel, 1998, p. 64). La densidad de población es cada vez mayor y los recursos no son eternos, la escasez no es un escenario tan lejano en nuestros días. Para Bolívar Echeverría (2016), la civilización moderna capitalista entra en crisis porque su mismo desarrollo, que busca la abundancia de bienes mediante el tratamiento técnico de la naturaleza, se revierte, perdiendo su *telos*. Esa búsqueda de la abundancia produce escasez. La naturaleza y el humano se vuelven medios explotables para alcanzar el progreso propuesto por la modernidad capitalista. El progreso se vuelve la finalidad.

La razón instrumental implica la cosificación total de todos los recursos en el capitalismo que no persigue un fin específico. Se objetivan las relaciones volviendo objetos a las personas, animales y a la naturaleza. Si todo es cifrado e instrumental con el número marcando la realidad entonces nunca alcanzamos la autonomía ni la emancipación porque nos volvimos esclavos de la razón que se suponía que nos liberaría del mito y del dogma y sólo nos encerró en la lógica de la producción y la obediencia al poder que ejerce quien controla el capital. Se vuelve entonces una falacia la promesa de la razón que nos haría alcanzar la mayoría de edad y con ello la autonomía.

Actualmente el esquema industrial y el capitalista dominan el mundo y esto nos lleva a tener una concepción instrumental de la naturaleza, siendo ésta un mero conjunto de recursos que establecen relaciones de costo beneficio, la naturaleza es una propiedad privada y podemos determinar su valor de acuerdo a la satisfacción que nos proporciona.

La modernidad capitalista sufre una crisis civilizatoria que nos lleva a un callejón sin salida pero para Horkheimer y Adorno la posible solución se encuentra en recuperar su potencial crítico para poder cuestionarse a sí misma y ser consciente de su propia dialéctica.

Por lo anterior, es necesario definir qué es lo humano en la modernidad. Este sujeto moderno que configuró la razón instrumental.

2.2.2. *El sujeto moderno*

El sujeto moderno se configura con ciertas características como la individualidad, ya no se percibe como parte de la sociedad sino como valioso en sí mismo, adquiere el derecho a la crítica, es autónomo y autoconsciente.

El sujeto moderno que se ha dominado a sí mismo y domina su entorno se ha podido desconectar de cualquier rasgo que le signifique algo natural volviéndose un sujeto de la razón que rompe con la religión para apostar su felicidad en la ciencia y el progreso. Ser sujeto significa afirmarse en una identidad.

El sujeto trascendental de la lógica rechaza todo aquello que lo aleje de sus metas como el goce que producen los sentidos, se vuelve un sujeto práctico que saca provecho de su razón para conseguir sus fines. El trabajo es lo que nos ayuda como sujetos modernos a no perdernos en el placer, quedando atrapados en la trampa de la acumulación de capital si trabajamos en dominarnos como Odiseo.

Odiseo representa cómo debe ser el sujeto moderno que se domina a sí mismo y a la naturaleza rechazando la entrega a los sentidos que es lo que más atenta en contra de su autopreservación. Si ahondamos en esta noción de rechazo a los sentidos y placeres podemos comprender que el sacrificio no es gratuito, hay una promesa de felicidad una vez alcanzado el éxito. Es así como el sujeto moderno soporta estar sometido a la mecánica capitalista soñando alcanzar un estilo de vida que para mantener debe estar en constante sacrificio.

Existe una violencia ontológica en el sujeto moderno cuando se tiene que autoafirmar con respecto de lo otro; que constituye al 'sí mismo' en su identidad determinada metafísicamente. (Echeverría, 2016). Nos auto-afirmamos trascendiendo lo otro, es decir, la animalidad en nosotros que debe ser superada y domesticada. Esta autodomesticación, actualmente, se vuelve una lucha interna constante. Por un lado, aún el proyecto moderno ilustrado rige nuestra civilización y la industria capitalista del mercado apela a lo reprimido en nosotros para persuadirnos de seguir consumiendo. Nos bombardea con imágenes para estimular nuestros sentidos creando una gran tensión entre ese autodomínio que debemos ejercer constantemente y nuestros deseos. Por tanto, hay una crisis porque ya no podemos identificarnos del todo con ese sujeto autónomo que objetiva el mundo dentro de su consciencia.

Hoy más que nunca surge la necesidad de repensar al sujeto en un contexto en el que las características que lo configuraban en la modernidad poco a poco se han ido desplazando, borrando los límites entre lo humano y lo “otro”. Ser humano ha significado ser dueño de todo lo no-humano y de los humanos que representan la alteridad.

El sujeto moderno piensa en la naturaleza como algo dado, que se le asignó y que por tanto debe someter siendo algo contrapuesto y extraño. Hoy vemos que la naturaleza no está dada y mucho menos asignada. La naturaleza se convirtió en un producto que ayudó a equipar al mundo civilizado. Pero al ser algo tan relevante para la producción industrial, la destrucción de la naturaleza se convierte en parte de la dinámica social, económica y política. Esta destrucción y explotación acarrea eventualmente que se lesionen de las condiciones naturales de vida y se vuelven amenazas médicas, sociales y económicas globales. La naturaleza se ha vuelto política bajo las manos objetivas de los científicos porque conllevan intereses económicos (Beck, 1998).

Si el sujeto se hace a sí mismo produciendo sus propios medios de vida supera la dicotomía naturaleza/sociedad y descubre las nuevas relaciones surgidas entre sociedad y economía (Williams, 2000).

Pero si ser humano ha significado superar esa animalidad aceptando un sacrificio natural de lo vital y nos hace vivir en tensión con la naturaleza, es necesario comprender qué es esa animalidad y qué la hace tan peligrosa.

2.2.3. Lo otro, el animal

Existe un miedo arraigado a dejar de dominar a la naturaleza porque ésta terminaría con la sociedad moderna. Esta sociedad moderna justamente surge del miedo que nos causa lo desconocido y la amenaza constante de la muerte que en un entorno natural nos vuelve vulnerables. Es ahí cuando la necesidad de dominio se justifica como supervivencia. Pensar regresar al mundo natural es algo que causa angustia y da lugar a la zoofobia, temiendo y por

lo tanto rechazando no sólo al animal que está afuera sino al animal que está adentro y que representa una constante amenaza a todo lo que significa ser superior, es decir, ser humano, racional y civilizado .

Si vemos a un animal, una flor o un insecto no nos sentimos identificados de ninguna forma, nos es totalmente ajeno y al no percibir semejanzas que nos identifiquen con ese otro lo colocamos por debajo de nosotros y es entonces cuando dominarlo es la consecuencia “natural”. Resulta irónico percibirnos tan ajenos a la naturaleza cuando en realidad de ella dependemos y somos parte de ella.

Todo aquello que es indefinido, ilimitado o excesivo en la otredad nos angustia por su carácter indomable. El reto del sujeto moderno con respecto a la animalidad y la naturaleza es calcular lo incalculable para su autopreservación. Si somos capaces de controlar el agua el riesgo de morir ahogados se puede eliminar, si controlamos a los animales el miedo a ser devorado desaparece. Lo animal es libre, no tiene ataduras sociales, leyes que seguir. El sujeto moderno siempre ha buscado la libertad pero desde su razón algo que es libre y no obedece debe dominarse pues se vuelve, desde la lógica capitalista, peligroso.

Lo animal no tiene rostro, no responde, no tiene alma y no es autoconsciente entonces se convierte en un objeto al servicio del sujeto devenido necesariamente en humano justificando diversos actos de dominación y exterminio. Pero si no responde, no tiene rostro, no tiene alma y no es autoconsciente ¿por qué nos da tanto miedo y se vuelve nuestro objetivo dominarlo? Si lo animal no tiene rostro no hay identidad, es decir, no hay una familiaridad. Si no tiene alma, quiere decir que hay algo vacío que no puede hacer una conexión con lo divino, si no responde no puede haber comunicación y sin autoconsciencia no se puede existir.

Sin todas las características anteriores no existe la ley, ni la cultura, ni el arte, ni la política que son parte del sello humano por excelencia. Y sin ello somos ‘simples animales’. No hay nada más terrible para el sujeto moderno que ser un ‘simple animal’ sin capacidad creadora o de abstracción.

Sin embargo, el hecho de que seamos capaces de crear tiene una gran conexión con nuestra parte animal, con aquello que es inconmensurable e indómito. Nuestra parte animal es la que nos mantiene vivos. Somos sujetos racionales pero nunca hemos dejado de ser animales por mucho que tratemos de evitarlo. La animalidad no es algo negativo pero su carácter incontrolable es lo que nos ha llevado a dominarla.

Desde la instrumentalidad la vida se vuelve material listo para ser capitalizado y es ahí donde la otredad pasa a ser posibilidad. La posibilidad de que aquello que no comprendemos y nos angustia se vuelva el medio para alcanzar nuestros fines.

2.3 El lugar del animal en la modernidad capitalista

El sujeto moderno tiene la potestad de decidir quién muere y quién vive y de qué manera. El exterminio sistemático y planificado de la naturaleza gracias a la neotécnica¹⁰. El ejemplo perfecto del exterminio sistemático son los mataderos en los que hay máquinas industriales y métodos para asesinar animales en masa. El genocidio animal se ha convertido en la gran industria de la modernidad.

Para Theodor Adorno y Max Horkheimer los campos de concentración fueron la máxima expresión de la razón instrumental porque había una administración eficiente de la muerte a través de la razón. Esto mismo lo podemos hallar en los mataderos de animales no humanos, donde se despliegan toda una serie de procesos racionales para la economización del tiempo de producción, así como para la mejora de la explotación. Si animalizamos a otro ser humano, a pesar de que todos somos animales, éste pierde su inclusión moral y se vuelve una víctima permitida por tanto nadie se indignaría si se vulnerasen sus derechos. El agresor y aquellos que ayudaron a que se ejecutara justifican su crimen diciendo que estos seres humanos eran animales, bestias o bárbaros. Los animales no humanos son las víctimas de todos los días en mataderos y laboratorios y es la misma justificación a la que alude Adorno (2006) en la *Mínima Moralía* “son sólo animales” la que automáticamente frena el cuestionamiento moral de nuestras acciones.

Para Adorno si el individuo es algo nulo, es decir, si se le despojó de sus características humanas entonces su muerte se vuelve algo poco significativo. Deja de ser especial y se vuelve sustituible. El ser natural se vuelve completamente irrelevante ante el absoluto social. “Sólo una humanidad a la que la muerte le resulta tan indiferente como sus miembros, una

¹⁰Período, entre finales del siglo XIX y la Segunda Guerra Mundial, que se caracteriza por el desarrollo de las nuevas tecnologías.

humanidad que ha muerto, puede sentenciar a muerte por vía administrativa a incontables seres” (2006, p. 235).

El asesinato y la tortura de otro ser se banaliza de tal forma que se burocratiza. Es decir, el torturador tenía el trabajo burocrático de matar y no tenía importancia ni connotación moral porque era un trabajo más, se encontraba dentro del marco legal. Si el ser humano es capaz de cometer atrocidades como lo sucedido en Auschwitz¹¹, en la franja de Gaza, el sistema Gulag, etc. con los de su especie que es la punta de la pirámide especista¹², qué no se hará con las especies que coloca en los peldaños inferiores. Que a la tortura se le considere una tarea de inteligencia es la manifestación absoluta de la razón instrumental pues esta técnica utilizada para torturar animales humanos se vuelve ideal para explotar animales no humanos.

Esta razón instrumental en el capitalismo está orientada a la producción. La producción consiste en crear la energía necesaria para impulsar los instrumentos del capitalismo. Las transformaciones tecnológicas, agrícolas, industriales, comerciales y urbanas modernas no son sólo empresas humanas. La historia de la acumulación del capitalismo abarca mucho más que sólo la historia de la humanidad, para Jason Hribal los animales han construido el mundo moderno. Entre 1850 y 1900 en Estados Unidos, el número de vacas que trabajan se triplicó de 5 a 17 millones y la producción individual pasó de 5300 a 13627 litros de leche al año. En el capitalismo las vacas deben trabajar más que antes. La crianza controlada fue novedad en 1700, según el historiador Keith Chivers, para 1800 ya era algo general y no mucho más tarde se celebrarían ferias y subastas de trabajadores-esclavos de 4 patas para elegir (Hribal, 2014).

La condición de la vaca, por ejemplo, se ha convertido en una existencia basada en la producción de leche. Deben producir una cuota semanal y mensual de leche, o bien enfrentarse a la posibilidad del matadero. Son esclavas del capitalismo y víctimas de la razón instrumental que se dedica sólo a idear formas de explotación más efectivas, así como castigos para los animales insurrectos. En Cornwall, a principios del s. XIX las gallinas que no ponían suficientes huevos eran sacudidas hasta la muerte los martes de Carnaval, bastante rústico

¹¹ Lo sucedido en los campos de concentración sucedió por un proceso de deshumanización en el que el humano fue visto como un animal. Es por esto que se hace la comparación entre los mataderos y los campos de concentración.

¹² Por pirámide especista nos referimos a varios peldaños en una pirámide en la que el animal humano ocupa la punta, seguido de otras especies de acuerdo al valor de uso que tienen.

para nuestro mundo tecnológico en el que los instrumentos de tortura y muerte, producto de la razón instrumental, son mucho más avanzados y eficaces (Hribal, 2014).

Un proceso de producción es un proceso de interpretación en el que el producir y consumir un valor de uso es al mismo tiempo consumir y producir significaciones Para Bolívar Echeverría en la producción y el consumo se implica la comunicación y los significados:

Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar, proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar, validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa (1998, pp. 181-182).

Si producir es igual a comunicar y consumir a interpretar, tenemos que la industria capitalista por medio de su producción nos comunica que es necesario, para el progreso y nuestra felicidad, el dominio de la naturaleza y los consumidores lo interpretamos como válido y permitido porque gracias a ello progresaremos y seremos felices. Por tanto la naturaleza se vuelve un mero instrumento de la falacia de la felicidad en el progreso.

Pero detrás de esa interpretación, en la que es válido el consumo de la naturaleza, hay una sombra escondida que es todo el sufrimiento causado al otro (naturaleza) que está dentro y fuera de nosotros. Consumimos devastación y de alguna manera ésta se manifiesta creando un vacío que nos orilla a buscar la felicidad con más vehemencia creando un círculo vicioso en el que lo que supuestamente nos hará felices nos angustia pero al mismo tiempo nos causa un placer momentáneo que cuando se desvanece nos motiva a perseguirlo a costa de ese otro al interior y al exterior de nosotros. Esa angustia nos vuelve sumamente vulnerables al mercado y nos hace consumir más y más negando el dolor de ese otro que somos.

No hay diferencia entre la esclavitud humana y la animal. La explotación socioeconómica es sistémica, animales humanos y animales no humanos estamos vinculados bajo este sistema, entonces si se lucha por abolir la explotación de unos debe hacerse lo mismo con los otros.

La condena natural de los hombres es hoy inseparable del progreso social. El aumento de la producción económica que engendra por un lado las condiciones para un mundo más justo,

procura por otro lado al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. [...] El espíritu no puede menos que debilitarse cuando es consolidado como patrimonio cultural y distribuido con fines de consumo. El alud de informaciones minuciosas y de diversiones domesticadas corrompe y estupidiza al mismo tiempo. (Adorno y Horkheimer, 1998 p. 4)

No podemos ser superiores a algo a lo que estamos sometidos, para Adorno y Horkheimer la naturaleza cumple un ciclo en el que eventualmente cobra venganza. En la medida que el hombre deje de dominarla y pueda coexistir con ella se romperá ese ciclo de destrucción de ambas partes. Las grandes invenciones tecnológicas tienen como precio la decadencia moral y cultural, lo cual nos es cada vez más familiar. La explotación desmedida del animal no humano se agudizó después de la segunda guerra mundial cuando la producción en masa, por supuesto, se aplicó al ganado. Adorno decía que el ser humano debía coexistir con la naturaleza sin buscar dominarla para que ésta no tomara venganza y se repitiera ese ciclo una y otra vez. El hecho de que la especie humana haya sido dotada con la razón no la vuelve superior, sólo posee una característica diferente al resto las especies animales. Decir que la razón vuelve al humano superior sería tan absurdo como decir que un gato dijera que es superior por ser ágil o un águila por volar. Pero el punto está en que como ni el gato ni el águila lo pueden verbalizar al ser humano, éste se autoproclama superior.

La lógica cartesiana, adoptada por muchos filósofos y, en general por la sociedad moderna, respecto a lo animal ha ayudado a construir una imagen que ha permitido pensar lo animal como un elemento necesario de subordinar para abrir paso a la razón. “Pienso luego existo” es en realidad: “digo que pienso, luego existo”. Entonces condenamos a la inexistencia a lo que consideramos que no piensa o a lo que no puede verbalizar ese pensamiento, al menos desde la perspectiva de la racionalidad humana. Esta discriminación desde lo racional se vuelve un acto violento para el otro porque, de ser así, el ser inexistente no merece ningún tipo de consideración moral y, mucho menos, legal porque como explica Derrida en esta problemática lo animal no es un prójimo del ser humano y, por tanto, aparece en contraposición a éste (2008 p. 50).

Si bien el ser humano ha consumido animales a lo largo de su historia, nunca había negado tanto su propia animalidad como en la modernidad y nunca había consumido tanta carne como ahora. Se produce mucho más de lo que se consume porque el fin de la crianza de animales para consumo ya no es alimentar a la humanidad sino generar capital. La explotación animal nunca había sido tan excesiva como lo es actualmente.

Además de la caza, la pesca, la domesticación y la explotación de animales para transporte y labranza, el conjunto de saberes etológicos, genéticos y zoológicos han aumentado la cría y explotación animal. La inseminación artificial a gran escala, la clonación, la manipulación hormonal, la cría selectiva etc. son algunos de los métodos administrados en las poblaciones animales de la industria alimentaria. Se produce vida para producir muerte, esto es, se crían animales que nacen con un propósito determinado que es el servicio al humano. En las grandes granjas industriales y laboratorios se puede observar como la tecnología altamente desarrollada despliega un control biopolítico sobre la vida animal. El 'capital animal' fue planteado por Nicole Shukin en 2009 para dar cuenta de la producción, administración y circulación de la vida de los animales en la sociedad capitalista. Capitalizar el cuerpo animal implica la dominación total sobre sus vidas: se calcula su ingesta de nutrientes, el espacio en el que viven, la administración de hormonas y antibióticos, todo esto enfocado en producir vida como material que se sacrificará más adelante para ser consumido. Los cuerpos de los animales son objeto de explotación, sacrificio e instrumentalización: vidas que se producen como material disponible incluidas en el orden socioeconómico neoliberal mediante su sujeción y explotación. Por tanto, la idea de que el animal es capital supone una naturalización del ejercicio soberano de sometimiento de la vida (González, 2016).

En el caso del consumo de productos cárnicos llama la atención el hecho que la carne animal no se consume cruda, debe sazonarse y cocinarse para disfrazar su apariencia, olor y sabor, la repulsión es tal que no podemos consumirla como lo haría un animal carnívoro. Aquí entra el argumento ilustrado y moderno de lo humano, no consumimos la carne como el tigre porque tenemos que servirnos de la técnica para transformar la carne en algo que podamos consumir pues no tenemos garras o colmillos afilados pero tenemos la capacidad creadora de transformarlo en arte culinario y eso es lo que nos coloca arriba de cualquier otra especie carnívora desde esta visión antropocéntrica. Se agradece a aquel que mata animales para

consumo humano porque así los que lo consumen sólo van a adquirir el producto para después sin culpa alguna llevárselo a la boca. La culpa es incómoda, por tanto nos libramos de ella negando la perversión de reducir seres vivos a meros recursos.

En las *Tesis sobre la historia* de (1940), Walter Benjamin, habla de que el historiador historicista es empático con el vencedor y esto le funciona al dominador del momento. Sin duda, el vencedor ha sido el sujeto moderno que domina todo tipo de otredad y sacando todo el beneficio posible. Y ese historiador que relata la historia del vencedor excluye a aquellos vencidos en el camino: animales no humanos y humanos. “Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo”. (Benjamin, 2005, p. 23). Y estos que yacen en el suelo no son solamente los humanos vencidos sino los animales no humanos que quedaron en el olvido arrastrados por el huracán del progreso del que hablaba Benjamin. Las víctimas de la barbarie a la que se refiere la escuela de Frankfurt no fueron exclusivamente humanas muchos fantasmas animales llevan la marca de la razón instrumental.

Si bien la idea no es criminalizar el consumo de animales en cualquiera de sus formas¹³, sí es resaltar que la devastación de lo que consideramos no humano eventualmente se convierte en la devastación de lo humano. Estamos llegando al punto sin retorno en el que la devastación causada será nuestra propia devastación. Los problemas del medio ambiente ya no son problemas del entorno sino problemas sociales, por su gestación y su consecuencia.

Sin embargo, dentro de la modernidad capitalista es posible plantear alternativas para que la interpretación de la naturaleza y lo humano trascienda el esquema de dominación y explotación repensando nuestra animalidad para lograr una armonía entre lo humano y la naturaleza. La naturaleza ya no se puede pensar sin la sociedad y la sociedad no puede pensarse sin la naturaleza.

El pensamiento crítico nos puede ayudar a repensar nuestras actitudes y relaciones con la naturaleza y la animalidad. La reflexión de nuestros hábitos más cotidianos nos puede ayudar a revertir la devastación. El consumo de alimentos y productos de origen animal, por ejemplo, es en nuestra realidad moderna capitalista una acción automática y cotidiana. No nos

¹³ Aunque nos oponemos radicalmente a su uso y explotación.

cuestionamos el porqué ni si en realidad tenemos algún fin al hacerlo. Por tanto, no lo percibimos como un problema o algo que requiera reflexión sino como algo que así es y siempre ha sido. Es ahí donde el pensamiento crítico puede ayudarnos a que la razón instrumental deje de ser el imperativo en nuestra relación con la alteridad.

Si la filosofía nos ayuda a comprender al hombre y al mundo también nos da las herramientas para comprender la naturaleza y la animalidad dentro y fuera de nosotros. Esta animalidad que se condenó a partir de la racionalidad de la modernidad ilustrada.

Es nuestra obligación como animales racionales no usar uno de nuestros mejores atributos para la dominación si no para comprensión y la aceptación de la otredad dentro y fuera de nosotros. Y poder así transformar esa noción de sujeto moderno por la un animal humano que abraza su animalidad sin dominarla.

Lo anterior nos lleva a analizar como desde la ontología se ha gestado y justificado el especismo al concebir al animal humano como el sujeto separado de la animalidad.

2.4 Pensar el especismo desde la ontología con Martin Heidegger y Jacques Derrida

La filosofía desde sus inicios hasta recientemente se ha caracterizado por supuestos ontológicos que identifican al ser humano como radicalmente distinto al animal. Esta postura refuerza al dualismo humano/animal y se olvida de la animalidad del ser humano. Este dualismo ontológico en el que el humano es lo completamente opuesto al animal ha llevado a la filosofía occidental a trazar un abismo entre una especie animal que niega su animalidad (la humana) y el resto de las especies animales. El animal se ve en relación al ser humano por su carencia. Esta carencia puede ser de lenguaje, razón, cultura, técnica, etc. Por tanto, lo humano se vuelve un ideal que se coloca en la punta de la jerarquía que establece este dualismo ontológico (humano/animal) y justifica la dominación ejercida por los humanos sobre las vidas animales.

Estos supuestos ontológicos coadyuvan a la justificación del especismo y afectan en las prácticas de diversos ámbitos de la ciencia que repercuten en las vidas de todos nosotros humanos y no humanos, la filosofía en este sentido afecta las vidas de millones de animales y no se queda como un conocimiento exclusivo de la academia. Es por lo anterior, que

consideramos de gran importancia analizar las tesis filosóficas que han justificado y naturalizado el especismo. Por cuestiones de tiempo no analizaremos todas estas tesis ya que excederían las dimensiones de este trabajo de investigación. La tesis que en este caso nos interesa es la tesis de Heidegger.

La razón por la que nuestra apuesta es partir desde la ontología es por su función de establecer categorías y jerarquizar a los seres vivientes definiendo lo que es cada uno y de ahí derivar las obligaciones éticas y políticas que se puede tener con cada uno. Por otro lado, como menciona Sharon Barón, la ontología

“...es condición de posibilidad para que se ponga en funcionamiento la necropolítica, pues la ontología es la que hace posible definir quiénes pueden o merecen vivir y quiénes pueden o merecen morir [...] la funcionalidad que ha tenido la ontología: definir lo propio de cada ente implica esencializar y, con ello, fijar y determinar tanto sus funciones como sus posibilidades existenciales, lo cual resulta siendo útil para justificar las jerarquizaciones que, gracias a esta esencialización, no son reconocidas como producto de unas relaciones de poder desiguales, sino que son instaladas en el lugar de lo natural y lo necesario, lo que no puede ser de otro modo porque está fijado a priori” (Yañez, 2018, p. 9).

Por lo anterior, es fundamental cuestionar lo que ha sido definido como exclusivamente animal o exclusivamente humano para tomarlo como punto de partida para una posterior perspectiva ética y política.

2.4.1 Martin Heidegger y sus tesis sobre el animal

Mathew Calarco en su libro *Zoographies* (2008) propone la siguiente tesis: “la distinción entre humano y animal no puede y no debe mantenerse más¹⁴” (Calarco, 2008, p. 3). En este apartado se explicará el porqué de la tesis que propone Calarco. Como él mismo lo sugiere es la filosofía la que, en este punto, es capaz de abrir la posibilidad de que el pensamiento, en lo

¹⁴ La traducción es nuestra: “The human-animal distinction can no longer and ought no longer to be maintained”

que respecta a la cuestión animal, pueda proceder de otra manera, sin los supuestos de las concepciones tradicionales de la animalidad y el dualismo humano-animal.

Para Heidegger cuando se habla de una “metafísica de la subjetividad”, es pleonástico, ya que la misma historia de la metafísica es el despliegue de nociones afines de subjetividad. Es decir, la base, el despliegue y la formalización de la metafísica occidental procede variando los modelos de sujeto humano como presente en él mismo y en los seres que éste encuentra en el mundo. La crítica que hace Heidegger al sujeto funciona hacia atrás a través de la historia de la metafísica para descubrir los restos de lo que se ha pasado por alto en la base y el desarrollo de la tradición metafísica. Derrida arguye que el concepto de subjetividad es irreductiblemente metafísico y está ligado a la presencia y a la identidad propia. Tanto para Derrida como para Heidegger, la primera tarea es cuestionar esta noción de sujeto para pensar lo que el concepto de sujeto ejecuta. El resultado de las representaciones de ambas nociones: sujeto y alteridad, se vuelve de vital importancia al problematizar la animalidad ya que ésta se coloca la mayoría de las veces separada del sujeto y representada en la alteridad, incluso dentro del sujeto humano su animalidad al ser una otredad se niega al punto de anularla para poder encajar en la representación moderna del sujeto que tocamos anteriormente. La alteridad es constantemente disruptiva para el sujeto. Es importante aclarar que cuando se habla de subjetividad es innegable el antropocentrismo de esta noción ya que el sujeto nunca es un sujeto de experiencia neutro siempre es un sujeto humano y la metafísica está fundada específicamente en modos humanos de subjetividad.

En lo referente a la animalidad y la distinción humano-animal Heidegger tiene distintas reflexiones una de las que nos interesa analizar es la muerte. El Dasein humano muere o fallece porque tiene una relación con la muerte como tal que se relaciona con su propia finitud nunca perece o termina, el animal por el contrario, al ser un ente que tiene meramente una vida y no se relaciona con la finitud no muere sólo perece Por tanto, fallecer y morir son modalidades de finitud a las que los animales, según Heidegger, no tienen acceso (Calarco, 2008).

Para Heidegger el fenómeno de la muerte es radicalmente distinto en el caso del Dasein humano y del animal, puesto que sólo la temporalidad extática del primero se desenvuelve a través de la tensión constante entre el momento presente y el futuro. Él es el único que se relaciona con su propio ser, por ello, asegura Heidegger, que sólo él posee una naturaleza

inacabada. La indeterminación ontológica del Dasein se enfrenta a la muerte, al encuentro con la finitud y la contingencia; estar-volcado-hacia-la-muerte y ser-en-el-mundo, son realmente dos caras de una sola moneda. La libertad descansa sobre la finitud –el modo fundamental del ser del Dasein–, ella delimita el horizonte en que el ser se manifiesta. El animal no experimenta la temporalidad de este modo, a pesar de la correspondencia fisiológica entre el fallecimiento del ser humano y los animales, sólo el primero puede ser considerado realmente como un ser-para-la-muerte. Dentro de la analítica existencial, antes que un proceso biológico, la muerte es un principio constitutivo de la existencia del Dasein. La finitud es un fenómeno exclusivo a la vida del Dasein, perseverar en ella es el modo fundamental del ser del Dasein. La muerte humana es un evento que se alcanza, el animal en cambio sólo fenece, únicamente el ser humano puede establecer una relación con su propia muerte. Es un componente estructural de la existencia, que revela al Dasein como un ser inconcluso, que se actualiza a sí mismo, cuya vida se encuentra siempre encaminada hacia la realización de su propia existencia (Olaiz, 2013).

Consideramos que esta tesis de que el animal no muere ha sido sacada del contexto filosófico y asumida literalmente para justificar las atrocidades que cometemos. En los laboratorios y las granjas industriales ni siquiera se refieren a los animales no humanos como seres vivos sino como objetos o material de investigación y un objeto no puede morir sólo caduca.

La otra tesis que nos interesa es la tesis de 'mundo' propuesta en *Los conceptos fundamentales* en la que Heidegger afirma que la piedra es sin mundo (welthos), el animal es pobre de mundo (weltarm) y el hombre configura el mundo (weltbild). Si decimos entonces que los humanos tiene un mundo más rico que los animales, es decir, que poseen un rango más amplio y complejo de experiencias y entidades disponibles para ellos en comparación con los animales, nos estamos perdiendo de las relaciones entre los animales y los demás entes de su entorno. Esta interpretación jerárquica en la que asumimos que los animales son más simples o están en un nivel inferior que los seres humanos es sospechosa para el mismo Heidegger. En primer lugar, porque sería empíricamente falso, ya que varias especies animales tienen relaciones complejas y ricas con otros entes de su entorno que incluso pueden superar la complejidad de las relaciones humanas de alguna manera, por ejemplo la vista más

desarrollada de un gato y en segundo porque supondría que las relaciones humano-mundo y animal-mundo podrían ser comparables en términos de similitudes y disimilitudes compartidas. Por tanto, lo que Heidegger pretende es resaltar el abismo que existe entre las distintas relaciones del humano y del animal con el mundo. Es decir, no hay para Heidegger una diferencia de grado o cantidad sino de tipo y esta diferencia de tipo debe entenderse de la manera más radical y fundamental posible. Por tanto, el mundo animal no puede compararse *con* el mundo humano, sólo puede compararse *al* mundo humano y viceversa (Calarco, 2008).

Por otro lado, Heidegger rechaza la reducción del Dasein humano a términos biológicos ya que nos haría perder perspectiva de la naturaleza específica del Dasein humano. Es por esto que Heidegger utiliza términos y modos de acceso apropiados para cada tipo de ente pues su propósito es determinar las relaciones respectivas con el mundo de humanos y animales. En lo que a los animales respecta, esto significaría examinarlos no a través de nociones adquiridas de la psicología humana sino mirando a la animalidad misma y descubriendo lo que significa ser pobre de mundo en términos propios de la animalidad. Recordemos que muy frecuentemente los filósofos ven la animalidad con lentes estrictamente humanos y así es como encuentran que a los animales les falta tal o cual característica o capacidad atribuida únicamente al ser humano. El hecho de que Heidegger quiera determinar las relaciones del humano y el animal con el mundo marcando la diferencia de 'tipo' entre ambos grupos es como menciona Calarco (2008) uno de los más clásicos y dogmáticos prejuicios filosóficos. Lo que debemos cuestionar en este caso es si la distinción que hace Heidegger entre los animales y el Dasein humano se obtiene realmente por mirar a la animalidad misma y al Dasein mismo, o la distinción es simplemente impuesta de forma dogmática.

La forma en la que Heidegger crea esta distinción entre las relaciones del Dasein humano y los animales con el mundo es viendo a los animales como meramente materiales y mecánicos. Si los animales son pobres de mundo porque carecen de éste podría pensarse que no hay entonces diferencia con la piedra que no tiene mundo. Si la palabra "mundo" significara algo como el espacio al que los entes acceden y lidian por una entidad dada entonces la piedra no tiene mundo ya que no se relaciona con otros entes que la rodean y, por tanto, no puede acceder a estos.

El animal tiene en cuanto animal determinadas relaciones con su alimento y con su presa respectivos con sus enemigos, con su pareja. Estas relaciones, que para nosotros son infinitamente más difíciles de captar y que exigen una gran medida de precaución, tienen un carácter fundamental peculiar (Heidegger, 2007, p. 249).

Por lo anterior, el animal no humano es diferente de la piedra por poseer estas distintas relaciones y por poder interactuar con otros entes de su entorno, en este sentido, el animal no humano sí tiene mundo. Lo que le preocupaba a Heidegger era que si no se analiza esta cuestión con el debido cuidado podemos fácilmente tender a pensar que la relación del humano con el mundo se puede comparar con la del animal no humano y el mundo en una cuestión de niveles de tener mundo, lo cuál sería para el autor totalmente errado. Puesto que, aunque el animal no humano tenga relaciones con los entes de su entorno, esto no significa que tengan la misma estructura afectiva y para relacionarse que el ser humano. Sin importar lo rico y complejo que pueda ser el mundo de un animal no humano, ese mundo nunca garantiza el acceso a otro ente 'como tal', es decir, al Ser de una entidad. Pues sólo el Dasein humano es capaz de relacionarse con los entes 'como' entes, con la flor 'como' flor, con la silla 'como' silla, con el gato 'como' gato, etc. Este 'como' es muy importante ya que funciona como el desplazamiento y la sustitución de algo, es decir, funciona como el lenguaje pues desplaza al objeto por la representación. El animal no humano carece de este 'como' y es lo que causa su pobreza de mundo. Si no participa del lenguaje, no participa del Ser por tanto es pobre de mundo. Heidegger aclara que no quiere decir que el hecho de afirmar que los animales no humanos carecen de esta estructura de lenguaje es una proyección antropocéntrica sino un análisis cuidadoso de la animalidad misma. Heidegger llega a esta conclusión después de considerar la posibilidad de la transposición fenomenológica de uno mismo en otro animal, es decir, acompañar al animal no humano en la forma específica en la que vive pues nos comportamos respecto del animal. El filósofo, no se refiere con la transposición a intentar ser ese otro animal no humano, sino más bien a acompañar al no humano en su modo único de Ser y en su forma específica de relacionarse con su entorno. Algunas especies animales como los animales de compañía forman parte de nuestro mundo y nosotros del suyo, al respecto Heidegger escribe que:

...Los animales domésticos los tenemos en casa, *'viven' con nosotros*. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa ser al modo del animal. No obstante, *estamos con ellos*. Pero este ser-con tampoco es un *coexistir*, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. Este ser-con los animales es de tal modo que dejamos que los animales se muevan en nuestro mundo. Decimos: el perro está tumbado debajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro ¿se comporta respecto de la mesa en tanto que mesa, respecto de la escalera en tanto que escalera? Y sin embargo sube la escalera con nosotros. Devora con nosotros: no, nosotros no devoramos. Come con nosotros: no, él no come. ¡Y no obstante con nosotros! Un acompañar, un estar transpuesto... y sin embargo no (Heidegger, 2007, p. 261).

Con la cita anterior lo que Heidegger explica es que la transposición con ese otro animal no humano es posible hasta cierto punto pero está limitada por el hecho de que Ser del animal no humano es simple y fundamentalmente diferente del Ser del Dasein humano, tanto que se deben utilizar, de acuerdo al autor, términos diferentes para describir lo que parecen actividades idénticas. El animal tiene patas, el Dasein humano piernas y brazos, el animal sólo vive mientras el Dasein humano existe. Lo que se concluye de lo anterior es que al existir animales que parecen ser ricos en mundo, la noción fenomenológica de mundo no nos provee la base para afirmar una distinción entre el humano y el animal rigurosa o significativa.

Esta discusión sobre la animalidad nos lleva a entender que la relación del animal con el mundo es una relación en los términos propios del animal pero esta se puede hacer sólo desde una perspectiva antropocéntrica. Este antropocentrismo puede ser de dos formas. Por un lado, Heidegger ve la relación de los animales con el mundo delimitando que el Ser de los animales es un grupo distinto y esto le concierne sólo al ser humano y a la filosofía. Por otro lado, este análisis se emprende, a pesar de sus esfuerzos por tomar la perspectiva del animal como punto de partida, únicamente en vista de descubrir la esencia del Dasein humano y su estructura relacional única (Calarco, 2008).

Podemos ver un intento del filósofo por tomar una postura sobre los animales menos antropocéntrica que algunos de sus antecesores como Descartes, ya que al menos los coloca en el lugar intermedio y se tomó el tiempo de teorizar sobre el Ser de los animales, sin embargo su postura no deja de ser antropocéntrica. Puesto que sin cuestionar acepta dos principios del antropocentrismo ontoteológico: que las esencias del ser humano y del animal pueden distinguirse limpia y claramente y que esa distinción entre humanos y animales incluso necesita

trazarse más profundamente. Pero el hecho de que Heidegger haya teorizado sobre el animal y nuestro encuentro con ellos de forma menos antropocéntrica lo vuelve clave para tomarlo como punto de partida en la deconstrucción derridiana de la animalidad que haremos más adelante.

El tercer punto que Heidegger toca sobre el animal y que nos interesa es la crítica que hace al poeta Rilke. El nombre que da Heidegger a la esencia de la verdad es 'lo abierto', este término que resuena como el desocultamiento del Ser. Lo abierto nombra el 'lugar' en el que el acontecimiento del Ser ocurre y es precisamente este evento que nos recuerda la palabra griega para verdad *aletheia* (entendida como desocultamiento) y que las subsecuentes nociones de verdad olvidaron. Lo abierto para Heidegger es la precondition para la palabra humana, que es a su vez precondition para el juicio humano, es la base sobre la cuál la filosofía nace. Sin embargo, como remarca Heidegger, la filosofía en la tradición metafísica occidental ha avanzado sin prestar atención a esa base esencial de lo abierto y la naturaleza reveladora del humano. Respecto a lo abierto Heidegger menciona:

[...] el animal no ve ni contempla nunca lo abierto, en el sentido del desocultamiento de lo desoculto. Por eso, el animal tampoco puede moverse en lo cerrado como tal y, mucho menos, comportarse con lo oculto. El animal está excluido del dominio esencial del conflicto entre desocultamiento y ocultamiento. La señal de esta exclusión esencial es ésta, que ningún animal y ninguna planta «tienen la palabra». Esta referencia a la exclusión del animal del dominio esencial del desocultamiento nos introduce en el carácter enigmático de todo lo viviente. Pues el animal está referido a su círculo de comida, presa y sexo, de un modo esencialmente diferente del modo como la piedra está referida a la tierra, sobre la cual descansa. En la esfera de lo viviente, caracterizado como planta o animal, encontramos el peculiar despertar de la excitabilidad, por lo cual lo viviente es excitado, es decir, conmovido hacia un emerger dentro de un círculo de estimulabilidad, con base en la cual atrae a otros seres vivientes dentro del círculo de su actividad. Ninguna excitabilidad o estimulabilidad de plantas y animales traen jamás lo viviente en lo libre, de tal modo que lo que es excitado pudiera dejar que lo excitable «sea» siempre lo que es meramente como excitable, sin mencionar lo que es antes de la excitación y sin ésta. Planta y animal están suspendidos de algo fuera de ellos mismos, sin «ver» nunca ni el afuera ni el adentro, es decir, sin haberlos puesto como un aspecto desoculto en lo libre del ser. Y nunca podría ser posible para una piedra, como tampoco para un avión, elevarse hacia el sol en el alborozo y moverse como una alondra, la cual, empero, no ve lo abierto. Lo que la alondra «ve», y cómo ve, y qué

es lo que aquí llamamos «ver», sobre la base de nuestra observación de que la alondra tiene ojos, son cuestiones que quedan por preguntar (2005, p. 237).

Lo abierto, la ausencia de límites, el Dasein lo experimenta como desvelamiento, no porque este tenga acceso a la palabra, sino porque la palabra le permite alcanzar el ser. El Dasein tiene lenguaje porque éste sólo se manifiesta ante él y sólo él puede reconocer la distinción ontológica. La vida animal no participa de esta relación y por ello mantiene Heidegger en todo momento el abismo que representa el hecho de que el animal es incapaz de reconocer la diferencia entre el ser y el ente y por ello está exento de la dialéctica del ocultamiento y desocultamiento del ser.

En el primer verso de la octava elegía del poema *Las elegías de Duino*, Rilke habla de 'lo abierto':

Toda en sus ojos, mira la criatura/lo abierto. Sólo nuestros ojos /están como invertidos y a manera de cepos / alrededor de su mirada libre. /Todo lo que está fuera de nosotros / lo conocemos sólo por la fisonomía /del animal, porque, aún muy tierno, al niño /lo desviamos y obligamos /a contemplar retrospectivamente / el mundo de las formas, no lo abierto/ -que en la faz de la bestia es tan profundo. Libre /de muerte-. / [...]Si el animal tuviera una conciencia / semejante a la nuestra, /-el seguro animal que se acerca a nosotros / en dirección contraria-./ su paso firme nos arrastraría. / Pues para el animal su ser es infinito, / sin límites /y sin mirada sobre su existir -puro, como/su mirada tendida hacia delante./Y allí donde nosotros sólo vemos un futuro,/él lo ve en todo y se ve en todo, a salvo /para siempre (Rilke, 2015 p.136).

Lo abierto significa en el lenguaje de Rilke "lo que no cierra o impide el paso. No cierra porque no pone límites. No limita porque dentro de sí está libre de todo límite. Lo abierto es la gran totalidad de todo lo ilimitado" (Heidegger, 1997 p. 255). Sin perder la perspectiva de que Rilke es un poeta, nos interesa el hecho de que Heidegger haya considerado aclarar esta diferencia al interpretar 'lo abierto' pues lo que a él le preocupa es, por un lado, el hecho de que lo abierto se equipare con 'lo que es', con los entes, mientras que el pensamiento del propio Heidegger sobre lo abierto distingue al Ser de los entes y nos recuerda las condiciones que permiten el acontecimiento del Ser en la existencia humana. Por otro lado, se podría interpretar que para Rilke lo abierto está reservado para el animal, o la criatura, más que para el humano. Esto

implica justo lo opuesto a la noción de Heidegger que reserva el espacio de lo abierto y todo lo que surge de este sitio exclusivamente para el humano. Para Heidegger, tanto la noción de Rilke de lo abierto como el privilegiar la relación del animal con 'lo que es' son expresiones de una metafísica psicologista y biologicista que está basada en un completo olvido del Ser. El hecho de decir que los animales son los tienen acceso privilegiado con 'lo que es' sólo nos llevaría, según el filósofo, a confundir y revertir las esencias del humano y el animal no humano que tanto se esforzó por separar, pues sería una hominización de la criatura y una animalización del hombre. Lo que hace Rilke, según Heidegger, es mostrar a la consciencia y la racionalidad humanas como defectuosas al intentar acceder a 'lo que es', ya que el conocimiento humano sólo arregla y refleja lo que es pero nunca puede ver lo abierto ya que esa capacidad es exclusiva del animal (Calarco, 2008). Esta lectura de Heidegger sobre Rilke nos deja muy claro por qué su incomodidad al colocar al animal no humano como superior al humano ya que al no poder acceder a lo que es el humano no puede tener un conocimiento genuino. Este revés de la posición ontológica del humano en la poesía de Rilke es un indicio de un posible cambio de paradigma en la percepción de lo animal y el animal. Con lo anterior podemos observar como el discurso heideggeriano de la animalidad y los animales no humanos siempre cae en un marco antropocéntrico pues constantemente mide a los animales con lo que considera como capacidades únicas de los humanos. Esto tiene como resultado trazar una línea que separa más profundamente al humano del animal.

La diferencia esencial que distingue al animal no humano del humano, en el pensamiento heideggeriano, no se basa en el hecho que el no humano carezca de lenguaje o de razón sino en el terreno de estas capacidades de lo que carece es de existencia, que está reservada exclusivamente para el ser humano.

Nuestra intención no es posicionarnos viendo como superior al humano sobre el animal no humano, ni viendo como superior al animal no humano sobre el humano, ya que esto respondería a la misma situación jerárquica vertical que hemos venido criticando. Sin embargo, parece necesario para equilibrar la balanza, cuestionar los prejuicios conceptuales sobre el animal y otorgarle un valor superior, al menos para empezar a remover las ideas que han llevado a desvalorizar y subestimar al animal con respecto al humano. El hecho de que Rilke en su romántica y en momentos insostenible visión de 'la criatura' le otorgue ese privilegio a la experiencia animal, tiene el efecto de cuestionarnos si hemos malinterpretado la experiencia

animal y en realidad hemos visto a los animales no humanos durante mucho tiempo desde una perspectiva reduccionista y neocartesiana.

Heidegger no menciona ni considera la propia animalidad del humano y en ningún momento habla de la posibilidad de la transformación del ser humano al encontrarse con perspectivas no humanas. El hecho de que haya discursos sobre la animalidad no antropocéntricos como el de Rilke no implica que tengamos que volvernos irracionales sino que recordemos que nuestra forma de relacionarnos con el mundo no es necesariamente mejor o superior a la de los demás animales.

Consideramos lo anterior la antesala a la crítica que hace Derrida a cómo la filosofía occidental ha abordado la cuestión del animal no humano y la animalidad. A continuación analizaremos la crítica que hace Derrida para posteriormente analizar sus propuestas que sirven de sustento a la propuesta de este trabajo de investigación.

2.4.2 Jacques Derrida y la cuestión animal

Desde el principio hasta el final de su obra, Derrida tenía en cuenta y problematizaba los apuntes y la orientación antropocéntrica de la filosofía y sus discursos asociados. Aunque es en los últimos años cuando aborda directamente la cuestión animal su aporte es clave para entender como se ha gestado esta división ontológica entre humano-animal que ayuda a sustentar legal y políticamente la subordinación y explotación.

La crítica de Derrida comienza con el compromiso de Heidegger por la deconstrucción de la tradición que Heidegger cuestiona desde la perspectiva que el rol de la presencia y de la semi-presencia juega en la determinación del ser del humano. Derrida parte de la sospecha de que exista algo que sea 'propio' del ser humano en un sentido exclusivo y binario. También cuestiona la lógica de estas funciones 'propias' para dibujar una línea que separe al humano del animal.

La clara tendencia en la tradición filosófica a un entendimiento reductivo de la distinción humano-animal lleva a Derrida a argüir que las oposiciones binarias entre humanos y animales no humanos no sólo son empíricamente imprecisas sino que pasan por alto varias diferencias que se pueden encontrar entre los mismos seres humanos y entre los mismos animales.

Derrida es bastante crítico con respecto a las formulaciones clásicas de la distinción entre humano-animal y busca repensar estas diferencias desde una forma no binaria y no jerárquica. Esta otra forma de pensar la vida animal y su lugar en la ética y la política lo lleva a emplear dos estrategias. La primera es desarrollar una serie de infraestructuras (como la *differánce*) que no sean exclusivamente humanas, no sólo para descentrar la subjetividad humana sino para desarrollar una perspectiva en la que se piense la relación entre ‘sí mismo-otro’ en la que el ‘sí mismo’ no sea exclusivamente humano y el ‘otro’ no sea exclusivamente un otro humano. Lo anterior nos llevaría a pensar en la vida como responsividad en esta noción se entendería ‘vida’ como amplia e inclusivamente de humano a animal y más allá, en lugar de exclusivamente humana. Desde la perspectiva derridiana no hay una separación clara entre humano y animal dado que ambos tipos de entes se encuentran irreductiblemente cautivo dentro de la misma red de fuerzas diferenciales que constituyen sus formas de existencia (Calarco, 2008).

La segunda estrategia que utiliza Derrida es la inclusión del animal dentro del espectro de las consideraciones políticas y éticas. Si uno de los principales dogmatismos dentro de la tradición filosófica ha sido que los animales no son capaces de tener relaciones éticas y políticas, la idea de Derrida es desarrollar una idea de ética y política que evite repetir estas tesis. Ya que insiste en que los animales tienen la capacidad de interrumpir nuestras vidas e iniciar encuentros éticos y políticos. La violencia y la injusticia que sufren los animales no humanos, por ejemplo en la actual industria ganadera, nos deja claro que los animales no humanos nos confrontan con tanta fuerza ética como cualquier humano, si no es que más (Derrida, 1992).

Derrida protesta del uso abstracto de “El Animal” en singular. El hecho de que exista una separación tajante entre “El Animal” y “El Humano” ya deja en desventaja a toda especie que no es humana. El singular ‘Animal’ no es “ni una especie, ni un género, ni un individuo, es la irreductible multiplicidad viviente de los mortales” (Derrida, 2008, p. 58). Si consideramos que al referirse a “El Animal” nos estamos refiriendo a todas las especies que no son humanas encontramos que es una forma bastante conveniente de simplificar una cuestión tan compleja como es la forma en la que nos relacionamos no con el animal sino con las distintas especies animales y cómo éstas se relacionan entre sí, además debemos considerar que los seres humanos también somos animales, aunque es una cuestión que requiere otro espacio para

explicarla a detalle. Cuando una especie, en este caso la humana, agrupa al resto de las especies animales en singular y volviéndolas abstractas e invisibles, las subordina y ejerce su poder de dominación sobre estas. Lo que Derrida sugiere es:

...tener en cuenta una multiplicidad de límites y de estructuras heterogéneas: entre los no-humanos, y separados de los no-humanos hay una multiplicidad inmensa de otros seres vivos que no se dejan en ningún caso homogeneizar, excepto por violencia y desconocimiento interesado, bajo lo que se denomina el animal o la animalidad en general. (2008, p. 65).

Lo que señala Derrida es que la forma en la que se ejerce esta dominación ha sido violenta y el hecho de caer en reduccionismos singularizando y homogeneizando a todas las especies animales en la abstracción de “el Animal” es una forma de perpetuar y validar la violencia y la dominación hacia el resto de las especies animales.

Uno de los principales errores de la teoría de los Derechos Animales¹⁵ es caer en esta abstracción de “el Animal” sin reconocer la heterogeneidad detrás de esa simplificación y fallando pues al homogeneizar a los animales como si todos tuvieran las mismas necesidades o como si nos relacionáramos de la misma manera con todos.

Derrida remarca que en los últimos dos siglos ha aumentado considerablemente la sujeción y el trato violento hacia los animales no humanos con el desarrollo científico y tecnológico, la masacre y el uso de estos para el bienestar humano. A pesar de que este trato hacia los no humanos no es una novedad en la historia de la humanidad, es cierto que los últimos años la violencia se ha acelerado y ha aumentado exponencialmente.

Dentro del trabajo de Derrida en la cuestión animal lo más importante es poner en tela de juicio las vías dominantes a través de las cuales se busca efectuar un cambio, ya que un cambio fundamental en la forma en que pensamos a los animales no humanos y en la que nos relacionamos con ellos no se puede efectuar con las instituciones políticas y éticas existentes. Y es ahí en donde se sitúa la deconstrucción de la noción de moral, derechos

¹⁵ Cuando se habla de la teoría de los derechos animales se habla de la discusión en torno al valor moral intrínseco de los animales apelando a la sintiencia o consciencia que debería asegurarles derechos inviolables que se tocó a detalle en el primer capítulo.

legales y su apoyo metafísico y filosófico subyacente. Para clarificar esto consideramos necesario explicar a qué llamó deconstrucción el filósofo argelino. La deconstrucción

...consiste en el intento, efectuado mediante la lectura de textos de la tradición, de explicar las contraposiciones del discurso filosófico, echando luz sobre las represiones que subyace a su instauración, los juicios de valor que suelen incorporar inadvertidamente, o al menos implícitamente, y por ende revelar la estructura total de nuestra racionalidad, la cual se manifiesta en negativo más que expositivo, por intermedio de residencias, no en cuadros de categorías. Derrida enfatizo, y con razón, que la deconstrucción también es construcción. En efecto, es su prosecución con otros medios, los del entendimiento reflexivo que toma el lugar del entendimiento determinante: en vez de partir de las estructuras para llegar al dato, se parte del dato, y se revelan las estructuras y las condiciones que lo determinan. La regla general es que donde hay experiencia hay resistencia, y donde hay resistencia también hay, en algún sitio, un *a priori* oculto (Ferraris, 2006,p.68).

Por tanto la cuestión animal debe deconstruirse para poder construir una nueva forma de pensar de relacionarnos con el animal y en esta deconstrucción llegar a ese *a priori* oculto del especismo antropocéntrico que nos ayudará a entender el porqué y el cómo de su gestación para poder crear alternativas éticas y políticas que nos acerquen a un una relación horizontal no jerárquica y no binaria con los otros no humanos.

Aunque Derrida no ignora ni descarta las posturas de filósofos como Bentham y Singer sobre la sintiencia sugiere que las capacidades de sufrir y gozar de los animales no humanos no son la cuestión primordial en las relaciones éticas que tenemos con los no humanos. Lo primordial consistiría en algo más básico como un encuentro disruptivo con el animal no humano que es incapaz de evitar el dolor, su vulnerabilidad carnal y la exposición a ser lastimado que provoca la reflexión. Lo anterior, vuelve la cuestión animal una respuesta que va más allá de la reflexión moral racional ya que esa vulnerabilidad encarnada de los animales no humanos se vuelve el sitio en el que cuestionamos nuestro egoísmo y surge la compasión:

Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de

esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia (Derrida, 2008, p.44).

Cuando se habla de afecto o compasión, la filosofía se muestra reacia a incorporarlos como factores de cambio al pensar la cuestión animal. Los filósofos como Singer se han empeñado en probar la sintiencia animal y cómo ésta debe tomarse en cuenta como el sufrimiento humano pero no toma en cuenta el hecho de que el sufrimiento animal en sí ha tenido el poder de afectar al humano¹⁶ de tal forma que puede iniciar un movimiento para abolir las condiciones que posibilitan este sufrimiento del no humano. Es necesario aclarar que la compasión y el afecto no son las propuestas de Derrida para generar un cambio en las relaciones ético-políticas con los no humanos pero sí un factor proto-ético generador de cambio que en algunos casos cuestiona el actual paradigma de dominación del otro no humano y nos llama a la responsabilidad para reorientar nuestro pensamiento a posibles alternativas. En este sentido Derrida ve en la pregunta de Bentham “¿pueden sufrir?”, mencionada anteriormente, el potencial de cambiar la cuestión filosófica del animal ya que no sólo la respuesta es afirmativa sino que además de que sufren como nosotros, nosotros también sufrimos por ellos y con ellos. Es importante aclarar que el hecho de que nosotros suframos con y por ellos no es el centro de la discusión es sólo una acotación de Derrida para plantear este nivel proto-ético que ha propiciado los movimientos a favor de los derechos animales.

Es en el acontecimiento del encuentro con ese otro animal que se propicia esta dimensión proto-ética. En el encuentro con el otro animal, éste deja un rastro que sacude nuestra mismidad y el cómo respondamos a este encuentro, –es decir, si lo negamos, lo reconocemos o lo desconocemos–, constituye la ética. En lo que insiste Derrida es que el pensamiento ético en relación a los animales no humanos empieza y se atestigua con estos encuentros proto-éticos lo que nos lleva a afirmar que la ética animal no es exclusivamente una cuestión de consistencia teórica y racional. Los encuentros con la alteridad del otro animal nos ayudan a exponer las deficiencias y limitaciones de nuestro lenguaje filosófico existente sobre los animales no humanos y de las correspondientes teorías políticas y éticas, ya sean anti o pro animalistas.

¹⁶ No siempre de la misma forma y al mismo nivel .

Si las teorías éticas dominantes son incapaces de hacer un lugar dentro de su rango de consideración para los no humanos las teorías éticas emergentes que son más abiertas y expansivas con respecto a los no humanos son las que deben comunicarse con las teorías éticas dominantes para estructurar ese pensamiento ético en línea con las categorías de la teoría ética como la agencia y la paciencia moral, el sí mismo y el otro, la reciprocidad, etc, ya que muchas de estas categorías se originan en discursos antropocéntricos y se puede lograr, con un esfuerzo considerable, amoldarlas para incluir a los no humanos. Además ha sido necesario que los teóricos que hablen de estos temas presenten sus ideas en términos aceptablemente filosóficos lo que significa usar términos biológicos y científicos en lugar de términos poéticos y literarios. Sin embargo, de acuerdo a Derrida, invocar estos marcos antropocéntricos morales y legales al servicio de los no humanos es una “contradicción desastrosa” (Derrida y Roudinesco, 2004, p. 65), especialmente cuando los teóricos de los derechos animales utilizan criterios clásicos antropocéntricos y humanistas para otorgar a los animales derechos o protección ya que estos mismos criterios se han utilizado históricamente para justificar la violencia hacia los no humanos.

Sería lógico utilizar estas categorías y nociones antropocéntricas si se hace de manera crítica, el problema es que algunos teóricos de la ética animal y activistas las han utilizado en la misma línea excluyente y de rangos de valor en sus discursos pro animalistas¹⁷ que encontramos en la teoría ética humanista. Estos teóricos siguen creyendo que las jerarquías se han dibujado injusta o inadecuadamente y buscan corregirlo pero sin desdibujar estas jerarquías ya que no todas las especies animales están incluidas. Esto se da porque para que sus teorías éticas sean medianamente aceptadas se tienen que dibujar límites de una manera satisfactoriamente racional y rigurosa. Por ejemplo, para la filosofía y la ciencia en general sería más aceptable decir que los delfines son seres que por sus características cognitivas complejas deben tener derechos que argumentar lo mismo de los camarones o los peces.

La opinión que tiene Derrida al respecto de la ética no es muy diferente:

¹⁷ Por ejemplo Regan al excluir a las especies animales que no cuentan con las habilidades cognitivas requeridas en su planteamiento para ser considerados moralmente.

Ahora bien, ¿acaso sólo se tienen deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres sus semejantes? esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de clase social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, son lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo ‘incognoscible’ –diría yo de manera un tanto elíptica– es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana, entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre de I que tanto habla. Lo ‘incognoscible’ es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma (2010, p. 139).

Para Calarco también el enfoque anterior es un error ya que no hay ninguna razón *a priori* para garantizar que la ética debe desarrollarse en líneas humanistas y antropocéntricas o que debemos estirar y expandir los discursos humanistas libertadores para incluir a los grupos previamente excluidos como los no humanos (2008). En lugar de desplazar la metafísica de la subjetividad y la presencia los teóricos tratan de asimilar a los animales al modelo tradicional del humano. Si le ponemos nombre a estos teóricos, serían Singer, Regan y Francione pues sus planteamientos morales se dirigen a problematizar la disponibilidad de la vida animal al servicio de lo humano reproduciendo lo que Derrida llama carnofalocentrismo. Esto

[...]se deriva de un énfasis excesivo en constructos lógico-rationales característicos de la modernidad, que sitúan en el centro al Hombre racional (también blanco heterosexual y burgués) como ideal normativo, en detrimento de lo instintivo, corporal, sensitivo e irracional. En otros términos, gran parte de esta filosofía moral en torno a los animales se basa en la racionalidad científica dominante para establecer una continuidad entre los seres humanos y los animales con el fin de *incluir* a éstos en la comunidad moral y política. La *sintiencia*, es decir, la capacidad de sentir asociada al cerebro y el sistema nervioso, funciona en el animalismo hegemónico como el elemento unificador que delimita de modo exacto quienes pertenecen a la comunidad (el “interior”) de aquellos que quedan en el margen (“el exterior”). De ese modo, dentro de la mayoría de estos enfoques, los animales se incluyen dentro del alcance de las consideraciones éticas en la medida en que son como los humanos, de modo

éticamente relevante, mientras que otros seres desemejantes se dejan fuera del ámbito de la consideración. La conclusión resultante de estas estrategias culmina, en la mayoría de los casos, en la necesidad racional de atribuirles “derechos” a los animales en tanto “personas” (González, 2016, p. 130).

Sin duda las propuestas de los autores anteriores Singer, Regan y Francione, no se propusieron con la finalidad de crear un nuevo conjunto de exclusiones que pusiera a las especies animales que no cumplan con las características que proponen fuera del rango de consideración moral, sin embargo esa sería la consecuencia de esas teorías. Esta lógica y sus consecuencias son jerárquicas y excluyentes ya que limitan y moldean los discursos dominantes en la ética animal y justo contra esto Derrida busca una alternativa ética en la relación humano-animal. Es un hecho que las instituciones legales actuales nunca verán a los animales completamente como sujetos de derecho así como el discurso moral antropocéntrico tampoco verá completamente a los animales como sujetos morales. Lo cual no es sorprendente para Derrida puesto que ambos discursos, moral y legal, surgen de un horizonte antropocéntrico y metafísico basado en la excepcionalidad humana (Calarco, 2008).

Derrida propone que para crear otras formas de entender la vida animal y las relaciones existentes entre animales y humanos debemos entender la forma en la que el concepto de subjetividad se ha constituido históricamente. El significado de la subjetividad se constituye a través de un red de relaciones excluyentes que van más allá de la distinción humano-animal. Esto lo ejemplifica con el término carnofologocentrismo para referirse a esta red de relaciones y resaltar el sacrificio (carno), lo masculino (falo) y el habla (logo) que son dimensiones clásicas del concepto de subjetividad. Es decir, la metafísica de la subjetividad funciona para excluir no sólo a los animales no humanos de ser considerados completamente sujetos sino a otros seres como las mujeres, niños y personas que no pertenecen a la raza hegemónica, etc. pues todos estos carecen de alguna característica básica de la subjetividad de acuerdo a la metafísica tradicional de la subjetividad. Hay muchos sujetos que no son reconocidos como sujetos dentro de la humanidad y estos reciben una violencia muy parecida a la que se ejerce sobre los animales no humanos. Esta puede ser una forma más afectiva de abordar la cuestión animal ya que existe una similitud en la marginalización de ciertos humanos que es muy parecida a la forma de marginalizar a los no humanos y a través de la reflexión de los procesos de la marginalización humana y animal se puede evidenciar el funcionamiento y las consecuencias

de la metafísica de la subjetividad. Obviamente estas marginalizaciones se han desarrollado históricamente de distintas formas y en contextos diferentes pero si se examinan de manera conjunta se puede visibilizar el potencial violento de la metafísica de la subjetividad. Lo que debe reformarse es la lógica excluyente que subyace en nuestras prácticas dominantes que se refuerzan política y legalmente por las instituciones.

El carnofalogocentrismo¹⁸ se vuelve un concepto clave pues nos ayuda a clarificar y a conectar los ejes de exclusión que han funcionado históricamente en el desarrollo de la metafísica de la subjetividad. Para Derrida ser carnívoro está en el centro de ser completamente un sujeto en nuestra sociedad contemporánea pues el participar en los rituales sociales de matar y comer carne de animales ha sido un requisito fundamental para ser considerado sujeto, el sacrificio carnívoro es esencial para la estructura de la subjetividad, este sujeto, típicamente hombre, acepta el sacrificio y come la carne. En palabras de Derrida:

Yo hablaría de un *carno-falogocentrismo* si esto no fuera ya una suerte de tautología o más bien de heterotautología como síntesis *a priori*, tú podrías traducirla por “idealismo especulativo”, “devenir sujeto de la sustancia”, “saber absoluto” pasando por el “viernes santo especulativo”: basta con tomar en serio la interiorización idealizante del *phallus* y la necesidad de su pasaje por la boca, ya sea que se trate de las palabras o de las cosas, de las frases, del pan o del vino cotidiano, de la lengua, de los labios o del seno del otro. Se protestará: ¡hay [...] sujetos éticos, jurídicos, políticos, ciudadanos en parte (casi) enteros que son también mujeres y/o vegetarianos! Pero esto no es admitido en el concepto, y en el derecho, sino hace poco y justamente en el momento en que el concepto de sujeto entra en deconstrucción. ¿Es esto fortuito? Y lo que yo llamo aquí *esquema* o imagen, esto que liga el concepto a la intuición, instala la figura viril en el centro determinante del sujeto. La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano [...] corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto” (2005 p. 109) .

¹⁸ Este término puede equipararse según Derrida con el ‘idealismo especulativo’, ‘devenir sujeto de la sustancia’, ‘saber absoluto’.

Lo anterior Derrida lo define como virilidad carnívora pues de este modo se han constituido la ética y la política. La virilidad carnívora sacrifica al otro animal dentro y fuera de él. Derrida habla del 'quién' y el 'qué', en este caso el *vir*¹⁹ es el 'quién' pues es el sujeto agente que puede realizar la acción y por tanto puede considerarse sujeto moral. El 'qué' sería el otro (animal, mujer, etc.) que no se considera sujeto agente sino paciente y por tanto no se considera sujeto moral. Es decir, el hombre se considera a sí mismo el único 'quién' y todo lo viviente es un objeto disponible, un 'qué'. En todo esto entra también la cuestión de la ipseidad pues en la medida en que el hombre puede poseerse a sí mismo desarrolla esta virilidad pues es heroico el hecho de vencer toda la animalidad dentro sí y poderse poseer a sí mismo despojándose de ésta. Esta ipseidad, una vez alcanzada, implica el devorar todo lo otro, pues de alguna manera ser sujeto significa poder convertir todo lo otro en parte de uno mismo, puede ser por introyección, asimilación o digestión. El sujeto representa la posibilidad de transformación de lo heterogéneo para poder comprenderlo y representarlo, y esto es posible gracias al ejercicio que realiza el espíritu retrotrayendo a sí mismo todo lo otro (Cragolini, 2016).

Lo anterior nos muestra cómo el convertirse en sujeto no es un proceso moral legalmente neutral pues se estructura por un número de restricciones que son potencialmente violentas y exclusivas hacia los 'otros' que no se consideran sujetos, específicamente los no humanos. Derrida propone que el vegetarianismo político progresivo, lo que nosotros llamamos veganismo, es, probablemente, la forma más directa de enfrentar y cuestionar el carnofalocentrismo. Esta práctica ético-política es una propuesta indirecta de Derrida pues esta sería una forma de alcanzar el máximo respeto hacia los animales:

El carnofalocentrismo no es una cuestión divina del Ser ante la cual es inútil cualquier tipo de resistencia. Es una red de poderes, que se refuerza mutuamente con un esquema de denominación y con inversiones que se deben reproducir para continuar existiendo. El vegetarianismo no es sólo una cuestión de sustituir carne por frijoles; es –al menos potencialmente– un sitio de resistencia proliferante ante esa

¹⁹ La palabra *vir* en latín significa hombre, sin embargo tiene una connotación distinta a *homo* pues ir se refiere al héroe.

reproducción.[...] Podríamos insistir entonces en que la deconstrucción es vegetarianismo²⁰ (Wood, 1999, p. 33).

En esta parte Wood enlaza el vegetarianismo con la deconstrucción. Para Derrida la deconstrucción es justicia, entendida como la relación con una alteridad que permanece irreductiblemente como un Otro. Cabe aclarar que para nosotros el veganismo es en sí mismo fundamentalmente deconstruible. Consideramos que su práctica es importante pero también el cuestionar sus limitantes²¹.

La estrategia general de Derrida al deconstruir la relación con el 'otro' no humano es complicar las oposiciones binarias y remarcar las diferencias que se han reducido, negado o pasado por alto. Las diferencias existen no sólo entre humanos y animales no humanos sino entre distintas especies de no humanos y dentro de la misma sociedad humana. Entonces lo que propone Derrida en lugar de binarios reducidos es desarrollar un pensamiento alternativo de la vida animal en la que sería necesario ocuparse de la naturaleza limítrofe del borde dibujado entre humanos y animales y cómo este poder se alimenta, se mantiene y se sustenta. El propósito de esto sería desedimentar y desnaturalizar la distinción entre humano y animal como una cuestión jerárquica y vertical. Pero también crear nuevas formas de concebir tanto al animal humano como al no humano pues a ambas nociones las han distorsionado los discursos dominantes. Aunque Derrida ya no tuvo tiempo de crear un pensamiento ontológico alternativo que cuestionara la tradición metafísica si éste existiera necesariamente sería antireductivo y antiantropocéntrico. Ya que existe una multiplicidad heterogénea de formas de relacionarse y organizaciones entre especies que son al mismo tiempo cercanas y abismalmente distintas. Lo que Derrida propone es que si lo que llamamos vida animal se constituye por una multiplicidad heterogénea de entidades y una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre vida orgánica e inorgánica, entonces no tiene sentido crear una división insuperable entre humano y no humano ya que nosotros pertenecemos a esa

²⁰ La traducción es nuestra: "Carnophallogocentrism is not a dispensation of Being toward which resistance is futile; it is a mutually reinforcing network of powers, schemata of domination, and investments that has to reproduce itself to stay in existence. Vegetarianism is not just about substituting beans for beef; it is—at least potentially—a site of proliferating resistance to that reproduction. [...]we might well end up insisting that 'deconstruction is vegetarianism'."

²¹ Esta parte se discutirá con más detalle en el siguiente capítulo.

multiplicidad. Por lo anterior para Calarco la conclusión a la que se puede llegar con el análisis de Derrida es que la distinción entre humano y animal es absurda. Calarlo lo reafirma diciendo que:

La distinción entre animal y humano es tan torpe y tan falta de rigor que uno se pregunta qué uso tendría ésta para los filósofos, que regularmente se jactan del rigor de sus conceptos [...] la distinción entre humano y animal debe abolirse, o al menos, tratarse con mucha precaución y sospecha²² (2008, p. 143).

A pesar, del tono de la cita de Calarco no podemos descartar la opinión de Derrida al respecto ya que si una distinción no es rigurosa o precisa, al final no es una distinción.

Derrida va a ser muy crítico con esta distinción ya que no es la única distinción que existe y la diferencia y la heterogeneidad no es el enemigo que debemos transformar en un continuo homogéneo:

No se tratará de enfrentarse de manera frontal o antitética a la tesis del sentido filosófico como sentido común sobre la que está edificada esta relación consigo la presentación de sí de la vida humana, la autobiografía de la especie humana, toda la historia de sí que se cuenta el hombre, a saber, la tesis de un límite como una ruptura o un abismo entre aquellos que dicen «nosotros, los hombres», «yo, el hombre» y lo que ese hombre de los hombres que dicen «nosotros» *denomina* el animal o los animales. No me aventuraré ni por un solo instante a impugnar esta tesis ni semejante ruptura ni semejante abismo entre ese «yo-nosotros» y lo que *denominamos* los animales. Imaginar que yo podría, que cualquiera, por lo demás, podría ignorar esta ruptura, incluso este abismo, eso sería, en primer lugar, cegarse ante tantas evidencias contrarias; y en lo que modestamente me concierne a mí, sería olvidar todos los signos que he podido dar, incansablemente, de mi atención a la diferencia, a las diferencias, a las heterogeneidades y a las rupturas abisales antes que a lo homogéneo y a lo continuo. Por lo tanto, no he creído nunca en ninguna continuidad homogénea entre lo que se llama el hombre y lo que *él* denomina el animal (Derrida, 2008, p. 46).

Estas rupturas abismales de las que habla Derrida no implican que Derrida sea un antinaturalista, sin embargo argumenta que el continuismo biologicista nos lleva

²² La traducción es nuestra: "The human-animal distinción is so clumsy and awkward, so lacking in rigor that one wonders what possible use it would have for philosophers, who often pride themselves on the rigor of their concepts. [...] the human-animal distinción should be abolished or, at the very least, be treated with considerable caution and suspicion."

inevitablemente a la homogeneización, más bien sus argumentos buscan reorientar a las ciencias a una perspectiva ética y ontológica más sutil y refinada.

Además de las críticas anteriores a cómo se ha tratado en la cuestión animal la distinción humano-animal. Derrida tiene un par de propuestas que no podemos ignorar: La hospitalidad y el sacrificio del sacrificio. Acerca de la hospitalidad Derrida comenta que:

La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad misma se abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no se a esperado ni esté invitado a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable imprevisible al llegar, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de visitación y no de invitación (2004, p.187).

Este concepto de hospitalidad que utiliza Derrida intenta romper con el esquema que se asocia a un sujeto que, supuestamente dueño de su propia casa, determina sobre la venida de otro a partir de ciertas normas según una lógica de invitación, esta sería una hospitalidad condicionada pues el dueño de la casa debe invitar al otro y este otro debe someterse a ciertas reglas al estar en la casa a la que fue invitado. Si hablamos de una hospitalidad incondicional en la que cualquiera podría entrar sin reglas y sin invitación previa no tendría ningún estatus jurídico o político ya que ambos estatus implicarían la normatividad. Sin embargo, sin ella no podríamos “ni siquiera determinar ninguna norma de la hospitalidad condicional (con sus ritos, su estatus jurídico, sus normas, sus convenciones nacionales o internacionales)” (2004, p.187). Entonces “la hospitalidad incondicional, que no es aún ni jurídica ni política, es sin embargo la condición de lo político y de lo jurídico” (2004, p.187). Para hablar de justicia, en el sentido de la hospitalidad incondicional, tendríamos que hablar de ejemplos concretos, y de situaciones en las que se incluye o se excluye, por tanto, serían condicionales “yo no puedo abrir la puerta, exponerme a la llegada del otro y darle cualquier cosa sin hacer esta hospitalidad efectiva, sin dar concretamente alguna cosa determinada” (2004,p.188). Es decir, para que la hospitalidad suceda y sea efectiva debe ser necesariamente condicionada, con la respectiva inclusión y exclusión que supone.

Desde esta perspectiva el reto sería pensar una ética que rompa con la lógica del intercambio y la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad. El hecho de que no se pueda anticipar la llegada del otro supone ya una ruptura de cualquier horizonte

de anticipación, así como también la violencia de su advenimiento. Como no hay forma de saber si el que arriba es amigo o enemigo, ni sus intenciones, la ética se mueve en el ámbito de la imprecisión. Lo anterior choca con la forma tradicional de pensar el acto moral ya que se ha pensado en un sujeto agente que es el que realiza la acción, pero si no es posible determinar algo de ese otro se estaría declinando del modo de ser del sujeto moderno, bajo la idea de pasividad en la impotencia de dejar ser. Si la ética consistiera en el respeto que le debemos al otro en tanto otro, sea quien sea, irreductible e inaceptable, y si antes de cualquier identificación ya tenemos responsabilidad con el otro, no sería posible establecer el punto exacto de quienes deben tener consideración y quienes no. Entonces, en lugar de buscar un criterio moral fijo, podríamos intentar la exposición sin límites al otro, al que llega, al acontecimiento. Y aunque esto no resuena con nuestra idea tradicional de ética y consideración moral, supondría, al menos, que los límites de la responsabilidad moral sean problemáticos y revisables. Llevando esto a la ética animal, si estamos en la tensión y el devenir, no sería necesaria una ética animal que, guiada por una lógica de homogeneización, considere al animal como un otro que es igual. No se trata de basar nuestro reconocimiento a los otros animales en la sintiencia a partir de argumentos científicos, sino de asumir la comunidad por venir en la apertura abismal de las singularidades humanas y no humanas. Lo deseable en este caso sería apostar por desarrollar éticas postidentitarias de subversión y resistencia animal desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción (González, 2016). Es posible apostar por prácticas diferentes que desde los márgenes rompan con el régimen carnofalocéntrico, es decir, con la superioridad humana, blanca y masculina. No se trata de “dar voz” a los animales sino pensar en discursos y prácticas heterogéneas y situadas que desafíen las condiciones éticas y políticas de legitimidad actuales y que se encaminen a escuchar la demanda de justicia de los otros animales y el animal que somos.

Una vez que desaparezca la dicotomía humano-animal tendremos el reto de pensar modos de vida que desplacen al humano del centro de la reflexión ética y política. Apostamos por ubicarnos más de allá de los modos dicotómicos y normalizantes que organizan nuestras vidas y las de los otros para poder crear territorios existenciales alternativos en los que no se invisibilice y se juzgue la diferencia sino se afirme la pluralidad, heterogeneidad y multiplicidad de todos los vivientes.

Cabe aclarar que la hospitalidad propuesta por Derrida no tiene nada que ver con la tolerancia hacia la vida del otro, ya que la tolerancia representaría un límite para la hospitalidad. El tolerar implica un deseo de limitar el acogimiento del otro, es decir, es colocar al otro en los ámbitos de la más propia propiedad y soberanía pues se neutraliza la diferencia de la otredad por reducción a la mismidad de mi soberanía. Ser tolerante es colocar al otro bajo mi poder y impropiedad y por tanto se estaría en una situación de disponibilidad (Cragolini, 2016).

La última propuesta derridiana que trataremos es la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio:

Éste representa siempre el mismo movimiento, el precio que hay que pagar para no herir o dañar o lo otro absoluto. Violencia del sacrificio en nombre de la no-violencia. El respeto absoluto ordena, en primer lugar, el sacrificio de sí mismo, del interés máspreciado (Derrida, 1997, p. 84).

El sacrificio del sacrificio implicaría una hospitalidad absoluta en la que no se le pidiera a ese otro, ya sea humano o no humano, marcas de identidad. Si se solicita la identidad o se determina el tiempo de acogida del otro se está sacrificando la singularidad absoluta de ese otro. Es decir, el sacrificio del sacrificio implica renunciar a ese “privilegio soberano” de sacrificar al otro, sacrificar nuestro privilegio, sacrificar el sacrificio. La autoinmunización implica deponer al *ipse* soberano. Esto es que el proceso inmunitario que se emplea en defenderse de la llegada del otro se emplee para atacar al *ipse* que se erige como soberano, atacar la soberanía que nos exige y autoriza el sacrificio del otro. Tanto el sacrificio del sacrificio como la autoinmunización nos obligan a renunciar a la autoridad del *vir* carnívoro que engulle al otro. A pesar de que la hospitalidad absoluta sería imposible, lo que sugiere Derrida con estos dos conceptos es plantear una comunidad con el otro viviente de absoluto respeto a la alteridad.

En los apartados anteriores vimos que aunado a esta soberanía que demanda el sacrificio del otro se encuentra el progreso neotecnológico que refina y pule las formas de sacrificio de ese otro para generar más riqueza y poder ejerciendo esta soberanía a tal punto que cualquier quién se vuelve un qué.

Por todo lo anterior, apostamos por una perspectiva ética y política que vaya más de allá de la mismidad y que cuestione y deponga nuestra soberanía. Si quitamos del lugar central las capacidades consideradas exclusivamente humanas, construidas por la tradición filosófica

y no nos apropiamos del otro engulléndolo podremos considerar al 'otro' humano y no humano sin jerarquizaciones verticales y encontrar formas de relacionarnos más justas y no opresivas.

CAPÍTULO III: PROCESOS Y CONSECUENCIAS CULTURALES Y DE
REPRESENTACIÓN QUE FOMENTAN Y PERPETÚAN LA EXPLOTACIÓN DEL ANIMAL
NO HUMANO

En el siguiente capítulo analizaremos algunos procesos culturales y de representación que perpetúan y fomentan la explotación de humanos y no humanos. Primero veremos con Carol J. Adams la teoría del referente ausente y cómo se intersectan el especismo y el sexismo respondiendo a patrones similares de dominación la pertinencia de trabajar el sexismo en este apartado es para ejemplificar cómo funciona la teoría del referente ausente no sólo en el especismo sino también en el sexismo. En seguida analizaremos la noción de ‘carnismo’ propuesta por Melanie Joy y su contraparte el ‘veganismo’ para analizar las consecuencias que acarrea seguir pensando dicotómicamente. Para finalizar este capítulo hablaremos de la capitalización del veganismo y cómo ésta ayuda a desarmarlo como movimiento ético-político de justicia social.

3.1 La teoría del referente ausente: intersecciones entre el especismo y el sexismo

El especismo y el sexismo responden a los mismos patrones de dominación. Normalmente la lucha feminista no toma en cuenta que otras luchas como la animalista buscan cosas semejantes y viceversa. Dentro de estos movimientos podemos ver muy comúnmente feministas especistas y antiespecistas sexistas, esto da como resultado que ambas causas no vean la raíz que afecta a varias causas sistemáticamente volviéndolas débiles o solucionando la problemática parcialmente. Los argumentos para establecer el paralelismo entre el sexismo y el especismo que utilizaremos están basados en la teoría del referente ausente de Carol J. Adams. Posteriormente se hará una crítica de algunas posturas antiespecistas y feministas que consideramos que reproducen la polarización y cierran las puertas a la reflexión y al diálogo.

3.1.1 Algunos patrones de dominación en el sexismo y el especismo

En el sistema patriarcal-especista-capitalista en el que vivimos, las instituciones públicas y privadas han sido creadas por los hombres y para los hombres, hace no muchos años las mujeres no se consideraban ciudadanas, por tanto, no podían votar, heredar o contar con derechos, ya que los varones en el poder oprimían a las mujeres individual y colectivamente. Actualmente podemos votar, tenemos algunos derechos y se nos considera ciudadanas, sin embargo, la opresión continúa. Esta opresión no es exclusivamente hacia las mujeres, sino hacia todo aquel que no corresponda a los estándares patriarcales-especistas-capitalistas, es decir, todo aquel ser que no sea humano, varón, caucásico, de clase alta, heterosexual y con gran poder adquisitivo es vulnerable a la opresión. Esta opresión marca las prácticas sexistas y especistas que discriminan al 'otro' por medio de acciones que lo cosifican y lo nulifican dejándolo fuera de cualquier consideración, afectando su vida y su bienestar. Las posturas filosóficas que se preocupan por la vida y el bienestar de los no humanos, hablan de la cuestión moral de estos argumentando que tienen intereses como el interés de seguir viviendo o de no vivir encerrados en jaulas, es decir él que piensa al animal habla sobre el interés del animal lo cual se puede volver problemático.

La palabra interés no podemos usarla a la ligera ya que implicaría que somos los humanos los que sabemos o decidimos cuáles son los intereses de los animales y el interés nos llevaría a asumir que de alguna manera debemos humanizar a los no humanos para poder dejar de explotarlos. El problema es que cuando se dice "el interés de..." ya sea de la mujer o del no humano, muchas veces se hace desde una posición dominante y hegemónica desde la que se construye una representación . Así que usaré la palabra interés pero de acuerdo a Herbart para el que:

....el interés se halla en el medio del ser espectador de los hechos y en el intervenir en ellos; en otros términos es una participación aún no totalmente activa o comprometida. El interés, por lo demás se distingue del deseo en el hecho de que, mientras el objeto de éste último no existe todavía, el objeto del interés ya está presente y es real (Abbagnano et al, 2008, p. 616).

Podríamos decir entonces que usando la palabra interés de esta forma los no humanos tienen interés de seguir viviendo ya que el objeto del interés en este caso 'su vida' ya está presente y es real independientemente cualquier cavilación humana, por tanto, no tomamos interés

como deseo ya que para el deseo el objeto aún no existe. Por todo lo anterior, podemos decir que tanto el sexismo como el especismo en su discurso atentan contra los intereses de las mujeres y los no humanos porque imponen cierto tipo de representación, es decir, simulan estar en lugar del no humano o la mujer dificultando la visibilización de sus intereses reales.

El hecho de que un sujeto reconozca y le sean tan claros los mecanismos de opresión contra los que lucha y al mismo tiempo ignore que estos mecanismos son los mismos que oprimen a ese “otro” por el que lucha una causa diferente, lo puede posicionar en un lugar en el que actué como opresor y como aquel que ahora utiliza los mecanismos de opresión sobre otro, por ejemplo: una feminista especista que argumenta que comer animales es su decisión o que fueron creados para consumo humano se vuelve la oprimida-opresora que ignora que los mecanismos de dominación especistas son parecidos a los del sexismo, por ejemplo, la cosificación y la fragmentación del otro. Sucede también a la inversa con el antiespecismo sexista, como el caso de PETA, que utiliza para sus campañas comerciales antiespecistas mujeres desnudas o semi-desnudas mostrando disponibilidad sexual es decir, que están en una posición pasiva que invita al hombre a que las consuma. Estas mujeres, en su mayoría celebridades, responden a un estereotipo de belleza. Esto muestra que dos causas pueden luchar contra la opresión y al mismo tiempo invisibilizar estos mecanismos en otro contexto. Aclaramos que el desnudo femenino no es el problema sino como menciona Adams “la asunción de una perspectiva masculina blanca como universal y una apropiación de los cuerpos femeninos por prerrogativas masculinas” (2017, p. 75).

Lo que queremos señalar aquí es que el sexismo y el especismo despliegan mecanismos de opresión similares. Por tanto, nuestra obligación como antiespecistas no sólo es con los no humanos, y como feministas no sólo con las mujeres.

3.1.2 Teoría del referente ausente

Pero ¿cómo es que para algunas personas sea tan obvio el sistema de dominación en una causa y en otras causas no? Para responder esto utilizaremos la teoría del referente ausente

de Carol Adams. El referente ausente, como explica Adams (2016), es disociar la carne que se come y el animal. Algunas veces algún animal de compañía, por ejemplo un gato o un perro, nos hace conectar su individualidad con la del resto de los animales. En nuestra cultura a los animales de granja se les niega esa individualidad para liberar nuestras consciencias cuando se le manda al matadero pues son sólo un recurso. La importancia de la teoría del referente ausente radica en caer en cuenta de como en nuestra sociedad los animales desaparecen como individuos, como seres con personalidad propia y se convierten en objetos que podemos usar nuestro antojo. A través de la matanza es como los animales se vuelven referentes ausentes, ya que tanto su nombre como su cuerpo se convierten en ausentes como animales para existir como carne. Son sus vidas las que hacen posible que exista la carne, si están vivos no pueden ser carne ya que esta implica la ausencia de vida. El referente ausente nos ayuda a olvidar al animal. Esto mismo sucede con las mujeres ya que estamos sometidas a este proceso del referente ausente en la sociedad patriarcal pues en repetidas ocasiones se nos ve como un recurso disponible y dispuesto para el disfrute de los hombres heterosexuales. Se nos cosifica igual que a los animales no humanos pues se nos utiliza para el sexo y la reproducción.

Los cuerpos de los animales se cortan en trozos para consumirse por separado y los de las mujeres para consumirse en la pornografía, la publicidad, etc. de tal forma que no se nos ve como una entidad con personalidad e ideas propias. El referente ausente es una fuerza presente en nuestra sociedad, hay muchas personas que no son sujetos de sus propias vidas. Viven y mueren bajo un control absoluto. Los trabajadores de los mataderos son también un ejemplo de referente ausente, nadie quiere hacer ese trabajo, pero son necesarios para que el sistema funcione y pertenecen a un grupo oprimido. En resumen, somos tan esclavos del consumo que no nos importa el proceso de producción del producto que consumimos.

La función del referente ausente en relación a los animales es mantener la carne separada de la idea de que alguna vez tuvo vida. Cuando la existencia de la carne se desconecta de la existencia de un no-humano asesinado para que exista ese producto que llamamos carne se convierte entonces en un objeto sin vida desanclado de su referente original eliminando cualquier rastro de sintiencia para transformarlo en comida es decir, en un referente ausente. En el ejemplo de las mujeres utilizadas como carnada en campañas antiespecistas la mujer carnada es un producto que se consume visualmente y su cuerpo se separa de

cualquier referencia a la persona que tiene sentimientos, sueños y vida desapareciendo pues ahora es algo inerte. Tanto animales como mujeres son representados en imágenes como pedazos de cuerpo fragmentados.

Amy Hamlin, acuñó el neologismo antropornografía para señalar la incitación de actitudes opresivas mediante la feminización y sexualización de los animales y la animalización de las mujeres. Como menciona Adams (2016), la antropornografía hace que la degradación y el sufrimiento de los animales sean atractivos y divertidos, al mismo tiempo que vuelve la degradación de la mujer divertida porque la efectividad del anuncio requiere la referencia implícita al estatus de subordinación sexual de las mujeres.

Según Adams (2016), hay tres formas en las que los animales se vuelven referentes ausentes: la primera es comiendo carne pues es ahí donde literalmente están ausentes porque están muertos, la segunda es definitoria pues cuando comemos animales cambiamos la forma de pensar en ellos porque ya no hablamos de un cerdo bebé sino de un lechón y la tercera es metafórica pues el animal se vuelve una metáfora para describir la experiencias de los humanos por ejemplo: cuando alguna persona afirma sentirse como sólo un pedazo de carne²³. En este sentido metafórico el significado del referente ausente deriva de su aplicación o referencia a algo más. En el caso de cuando una mujer afirma sentirse como un pedazo de carne sabemos que la carne no siente. Por tanto, no puede sentirse como carne pues la carne es algo privado violentamente de cualquier sentimiento pero al funcionar como metáfora se absorbe el significado real de la palabra carne para ponerlo en otra jerarquía de significación; en este caso el significado original del destino del animal se absorbe en una jerarquía centrada en los humanos (Adams, 2016). En este caso para expresar que no se toma en cuenta los sentimientos de alguien y sólo se usa su cuerpo. Al decir que hubo una carnicería de mujeres el animal se vuelve el referente ausente pero al decir que las vacas de granjas industriales son violadas constantemente el referente ausente es la mujer.

El referente ausente está y, a la vez, no está. Está allí a través de la inferencia, pero su significación se ve reflejada sólo en tanto a lo que refiere porque la experiencia

²³ Susan Griffin escribió al respecto en *Rape: the power of consciousness* (1979): “Quiere decir que los hombres [...] las tratan como algo inferior a un humano, como materia sin espíritu”(p. 39).

originadora, literal, que contribuye al significado no está allí. No logramos otorgar a este referente ausente su propia existencia (Adams, 2016, p. 134).

Algunas feministas critican que se haga esta comparación, sin embargo esta comparación no tiene como objetivo minimizar la experiencia de las mujeres que han sufrido violencia sexual. Los sufrimientos de mujeres y no humanos son igualmente importantes, pensar que alguno de ellos es más relevante que el otro sería caer en el mismo sistema de opresión que intentamos revertir. Los préstamos metafóricos son incapaces de denunciar la violencia originaria ya que no reconocen la interconexión de las opresiones. Concordamos con Adams cuando dice que “nuestra meta es resistir a la violencia que separa la mente del espíritu, eliminar la estructura que crea referentes ausentes” (Adams, 2016, p.171).

Pero si esta relación en la explotación y opresión entre mujeres y no humanos es tan evidente ¿por qué las mujeres comen carne, trabajan en mataderos o cosifican a otras mujeres? Según Adams, es porque las mujeres también obtienen beneficios de la estructura del referente ausente al comer carne y no alcanzan a percibir su implicación en la estructura ya que no alcanzan la distancia personal para vislumbrarla. Además mediante la función del referente ausente, la cultura occidental traduce constantemente la violencia en metáforas controlables y controladas. En la cultura patriarcal, la estructura del referente ausente fortalece opresiones individuales recordando siempre a otros grupos oprimidos. Es por la estructura de distintos referentes ausentes superpuestos, tan arraigada en la cultura occidental, que la implicación de individuos es inevitable. Todos participamos de esta estructura pues se encuentra en patrones, opiniones culturales y en cómo nos relacionamos. Por lo anterior nos es muy difícil ver la violencia y la dominación que subyace en esta estructura. “La interacción entre la opresión física y la dependencia respecto a las metáforas que, a su vez, dependen del referente ausente, indica que nos distanciamos de todo lo que sea diferente igualándolo a algo que previamente ya hemos objetificado” (Adams, 2016, p. 137).

Todo aquello que se encuentra ausente nos remite a un grupo oprimido y al mismo tiempo define a otro. Esto tiene implicaciones teóricas tanto en la clase y la raza como en la violencia contra las mujeres y los animales. Los animales vivos y enteros son el referente ausente en el consumo de carne pero también en el comercio de pieles y la experimentación en laboratorios. Todos estos animales son oprimidos y explotados y estas opresiones para

poder suceder interactúan sobre la base del referente ausente. El éxito del referente ausente es que al estar ausente evita que experimentemos las conexiones y los patrones de dominación de los grupos oprimidos.

Es la objetificación la que permite que el opresor vea al otro como una cosa. Si regresamos a Derrida el opresor sería este *vir* carnívoro ejerciendo su soberanía al erigirse sobre el 'qué'. Para Adams, después de la cosificación viene la fragmentación y finalmente el consumo. Consumimos cuerpos fragmentados simbólicamente y literalmente.

El consumo es la realización de la opresión, la aniquilación de la voluntad, de la identidad separada. Lo mismo sucede con el lenguaje: un sujeto primero es visto, u objetificado, a través de la metáfora. A través de la fragmentación el objeto es separado de su sentido ontológico. Finalmente, consumido, existe solamente a través de lo que representa. El consumo del referente reitera su aniquilación como sujeto con importancia en sí mismo (Adams, 2016, p.143).

La imagen de la carne es perfecta para ilustrar todo el proceso: cosificación, fragmentación y consumo ya que en este caso el proceso es literal. Hay una "transformación violenta de animales vivos en consumibles muertos" (Adams, 2016, p.143). Este proceso literal representa el proceso conceptual por el cual se cambia el punto de referencia del consumo cárnico. Después de descuartizar las partes del cuerpo fragmentado se les da otro nombre para ocultar su origen. Un ejemplo de cómo comienza el proceso cosificando a los no humanos se puede encontrar en la descripción que el Departamento de Agricultura de las vacas, cerdos y pollos describiéndolos como: "unidades animales consumidoras de grano" (Adams, 2016, p. 184). El lenguaje tiene un papel en el enmascaramiento de la violencia, y desvía la atención de la violencia inherente en este cambio de nombre. El lenguaje nos aleja de la realidad del consumo cárnico y como resultado se refuerza el significado simbólico de comer carne, un significado simbólico que es intrínsecamente patriarcal y orientado a lo masculino. La carne se vuelve un símbolo de algo que no se ve pero siempre está, el control patriarcal de los animales y el lenguaje.

Institucionalizar la matanza es un hecho totalmente humano. Los animales carnívoros matan y consumen a sus presas, ven y escuchan a sus víctimas antes de comerlas, para ellos

no existe el referente ausente sólo un muerto. Nosotros, por el contrario, tenemos que fragmentar los cuerpos en pequeños pedazos.

En general, el capitalismo moderno se basa en la fragmentación y el desmembramiento. Así como al animal del matadero o el laboratorio, se trata al trabajador como materia inerte, que no piensa, cuyas necesidades creativas se ignoran. Si hablamos de un trabajador de matadero la fragmentación es doble: para que puedan realizar su trabajo debe existir una doble aniquilación de individuos, la propia y la del animal no humano.

La fragmentación del cuerpo humano en el capitalismo tardío permite que la parte desmembrada represente al todo. Porque el modelo del matadero no es evidente para los trabajadores de las cadenas de montaje, no se dan cuenta de que, como seres completos, ellos también han experimentado el impacto de la estructura del referente ausente en una cultura patriarcal (Adams, 2016, p.155).

La carne además de representar al animal desmembrado ausente, se encuentra arraigada culturalmente en nuestros hábitos alimenticios. Para Adams, los hábitos alimenticios proclaman diferencias patriarcales, ya que al ser ciudadanas de segunda clase, tienen más propensión a comer lo que cultura patriarcal considera alimentos de segunda clase: vegetales, frutas y semillas más que carne. Existe toda una mitología alrededor de la carne en la que ésta es un alimento masculino y el consumo de carne es una actividad masculina pues éste mide la virilidad individual y social. De acuerdo con la mitología anterior la carne es la que da fuerza y la fuerza es un atributo masculino que se logra comiendo alimentos masculinos. El hecho de que los vegetales estén tan asociados a las mujeres tiene que ver con una reminiscencia a nivel subconsciente de la mujer recolectora (2016).

Cuando hablamos de la interconexión que existe en la opresión de mujeres y de no humanos podemos hablar del destino compartido entre mujeres y no humanos. Pues se oprime a las mujeres asociándolas al estatus de inferioridad que se confiere a los no humanos. Sin embargo, a pesar de las interconexiones, existe un gran vacío que separa la forma en la que se oprime a los humanos de la forma en que se oprime a los demás animales. No consumimos gente de forma literal como lo hacemos con los no humanos. El consumo de carne es la violencia institucionalizada contra los no humanos más extensiva y opresiva.

Con todo lo mencionado anteriormente se podría decir que una activista antiespecista feminista o una feminista antiespecista al notar la opresión que el sistema patriarcal-especista-

capitalista ejerce sobre mujeres y no humanos puede ser una activista más eficiente, sin embargo, hay ocasiones que como activistas podemos caer en la segregación y cerrar la puerta a la reflexión y al diálogo. Por eso consideramos pertinente tratar continuación los argumentos que da la autora Catia Faria en torno a la reproducción, veganismo y activismo.

3.1.3 La polémica afirmación de Catia Faria sobre la reproducción

Para Catia Faria, en el artículo “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo” (2016), rechazar las prácticas especistas implica abstenernos de causar daño a los demás animales renunciando a prácticas que supongan el sufrimiento y la muerte de animales no humanos empezando por el veganismo como primer paso. En seguida, uno debe volverse activista en defensa los demás animales para que otros dejen de causarles daño. El veganismo y el activismo entonces no son decisiones personales sino estrictamente políticas pues con estas acciones nos acercamos a o alejamos de un mundo menos discriminatorio. En todo lo anterior concordamos con Faria, sin embargo, diferimos cuando habla de la decisión reproductiva. En palabras de Faria:

...decidir procrear tendrá siempre un impacto indirecto negativo en todos los animales que dejaremos de ayudar pues la cantidad limitada de recursos económicos y de tiempo que disponemos serán desplazados del activismo en defensa de los animales a la creación y educación del nuevo ser. Como mínimo su inversión en el activismo se verá significativamente reducida (2017, p. 34).

Faria, invita a la no reproducción arguyendo que ésta no es una decisión personal sino política. Consideramos que es ambas personal y política. Si bien nuestra postura es antinatalista porque consideramos que la reproducción, hoy en día, entra en un debate ético por el impacto ambiental que implica la existencia de cada ser humano en la crisis ambiental actual, diferimos en la postura de que la reproducción limite el activismo que pueda hacerse en defensa de los animales ya que la educación antiespecista que éste nuevo ser reciba es también una forma de hacer activismo. Sí hay, definitivamente, razones para cuestionarse la reproducción pero el tono dogmático y prescriptivo de la autora puede ser contraproducente en la forma de hacer

activismo. No hay una sola forma de hacer activismo ni una fórmula secreta a seguir para ser activista.

Concordamos con Faria en el sentido de que no basta con ser veganos pues también se necesita ser activista. Agregaríamos que además de las dos anteriores los activistas deben hacer una reflexión profunda, el activismo y el veganismo deben estar en constante deconstrucción.

3.1.4 La dicotomización en el sexismo y el especismo

Existe una tendencia a concebir el mundo maniqueamente que corresponde a una tradición filosófica anquilosada. Para que exista un yo debe existir un otro, ontológicamente en nuestra civilización occidental estamos adoctrinados a creer que el otro al presentar diferencia con respecto a nosotros lo debemos colocar necesariamente por debajo o por arriba de nosotros y de esta manera nos relacionamos. Entonces cosificamos o nos cosificamos para poder reafirmarnos como sujetos y poder utilizar al otro. Como humanos nos colocamos por encima de los no humanos y muchas veces como antiespecistas o feministas por encima de los especistas y los sexistas. Esto se debe a que tendemos a pensar con la dicotomización sujeto/otro que polariza categorías como hombres/mujeres, cultura/naturaleza y animal humano/animal no humano, en el que necesariamente uno debe ser el opresor y el otro el oprimido. Por tanto, se coloca a animales no humanos, mujeres y naturaleza en el lugar del otro, es decir, en un lugar secundario y subordinado con respecto al hombre. Esta dicotomización no se deriva de las propiedades biológicas esenciales, es una forma aprendida de pensar, percibir y saber que transforma la realidad en categorías conceptuales hegemónicas, estáticas y opuestas. Y estas categorías construyen la subjetividad y la identidad dando lugar al racismo, sexismo y al especismo.

Esta dicotomización que disocia mente y cuerpo y la conexión entre la mente, la cultura y el hombre que a animales humanos, mujeres y gente de otras razas o culturas que no pertenecen a la hegemónica es herencia del dualismo cartesiano. Mientras las consecuencias de la opresión y supresión son visibles las conexiones estratégicas de estos procesos son invisibles. Al privilegiar unas características sobre otras y combinarlas en esta dicotomización

se refuerzan unas a otras en un proceso circular que multiplica sus efectos individuales. Estos procesos circulares producen una apariencia de normalidad, siendo ésta la gran consecuencia de la invisibilización. Invisibilizar los procesos circulares hace que estos produzcan normas. Por tanto cualquier diferencia se remarca porque sale de la normalidad y se aparta. Entre menos diferencia haya se cuenta con una posición más privilegiada. En la sexta meditación Descartes menciona que “la naturaleza del cuerpo es ser siempre divisible mientras que la mente es indivisible” (1970, p. 69). Como se asume que los animales no tienen un mente racional como la humana y son sólo cuerpo entonces se justifica que el humano sea la mente que domina al animal que sólo es cuerpo y por tanto es divisible. Separamos y jerarquizamos con base en la diferencia y al mismo tiempo apelamos a una compatibilidad para combinar al humano con el no humano, por ejemplo con los animales de compañía. La diferencia en la relación entre humano/animal de compañía y la relación entre humano/animal de granja es una muestra de la flexibilidad y maleabilidad de la subjetividad humana/animal que usamos a conveniencia.

El especismo y el sexismo son posiciones construidas y premeditadas por discursos de conocimiento. Las prácticas especistas y sexistas se mantienen, entre otras cosas, a través de la ignorancia, la normalización, la ley y el aislamiento que protege a las instituciones del escrutinio público, crítico y punitivo. Por tanto, es el activismo informado y reflexionado el que puede producir un contradiccurso, contra practicas y contra estrategias para redireccionar las estrategias de poder existentes en lugar de tratar de eliminarlas y para lograr esto se propone un trabajo conjunto con la academia que pueda ayudar a repensar las subjetividades humana y animal.

Tanto activistas antiespecistas como feministas a veces tendemos a condenar al “otro” que es especista o sexista sin comprender que si bien nosotros pudimos notar algunos de de los mecanismos de opresión y volver presente el referente que estaba ausente para muchas personas estos mecanismos aún siguen siendo invisibles y el referente sigue estando ausente. Al juzgar a ese otro no vegano y segregarlo nos estamos volviendo el opresor que tanto deseamos eliminar y seguimos reproduciendo la dicotomización construyendo un ideal de antiespecista puro que no debe contaminarse teniendo contacto con especistas. No podemos concebir un activista que sólo conviva con sus similares, como activistas nuestra función es

lograr que otras personas puedan reflexionar sobre lo que ahora les es invisible sin juzgarlos sino invitándolos al diálogo y no imponiéndonos como modelos éticos.

3.2 Carnismo / Veganismo (pensamiento dicotómico)

Ya que se analizó a detalle cómo funciona el referente ausente consideramos importante analizar y deconstruir el veganismo ya que a pesar ser una postura ética en contra de la explotación animal, no está exenta de que en su aplicación se caiga en el dogmatismo que mencionamos anteriormente. Empezaremos aclarando el origen de la palabra 'vegan'. La palabra 'vegano' acuñada por Donald Watson en 1944 incorpora la preocupación por todos los animales, y nos da la idea de que más allá de eliminar productos cárnicos de la dieta, debemos eliminar todos los productos derivados de animales en la alimentación, la vestimenta y el entretenimiento.

De acuerdo a Melanie Joy el comer vegetariano²⁴ en muchos de los casos tiene que ver con un sistema de creencias:

Si un vegetariano es alguien que cree que no es ético comer carne, ¿cómo llamamos a una persona que cree que sí lo es? Si un vegetariano es una persona que decide no comer carne, ¿qué es una persona que decide comerla? Actualmente, usamos el término « consumidores de carne» para describir a las personas que no son vegetarianas. Sin embargo, ¿es suficientemente preciso? Tal como acabamos de ver, un vegetariano es más que un « consumidor de plantas» . Comer plantas es una conducta derivada de un sistema de creencias. « Vegetariano» refleja con precisión la existencia de un sistema de creencias fundamental: el sufijo «-iano» denota a una persona que defiende, apoya o practica una doctrina o un grupo de principios. Por el contrario, el término «consumidor de carne» aísla la práctica de comer carne, como si fuera algo independiente de las creencias y los valores de la persona. Implica que la persona que come carne actúa desde fuera de un sistema de creencias (Joy, 2015,p. 29).

Lo que plantea Joy es que el comer carne también es parte de un sistema de creencias, es decir, comemos a ciertos animales y es moralmente aceptable pero pensar en comer animales que se consideran 'de compañía' sería inaceptable. Para la autora el consumo de carne no es por necesidad o supervivencia sino porque así lo hemos decidido y lo hacemos "porque las

²⁴ En este caso ocupamos la palabra vegetariano ya que estamos hablando exclusivamente de la dieta.

cosas son así” (Joy, 2015,p. 29). No pensamos el porqué lo hacemos, ni nos cuestionamos que subyace detrás de la decisión de comer a unos y otros no. A este sistema de creencias invisible, Joy lo llama ‘carnismo’, es decir, una persona que come carne de animales no humanos normalmente se refiere a sí misma como omnívora o carnívora. Un animal carnívoro es aquel que necesita la carne para sobrevivir y un animal omnívoro es aquel que tiene la capacidad biológica de ingerir tanto plantas como carne. Biológicamente la mayoría de las personas son capaces e ingerir carne y alimentos vegetales, sin embargo, a diferencia de los animales no humanos, los animales humanos tenemos la opción de decidir. Aclaremos que partimos de la noción de que ninguna decisión que tomamos está libre de creencias o de ideología, utilizamos ideología como lo utiliza la autora: “Una ideología es un conjunto compartido de creencias, además de las prácticas que reflejan dichas creencias” (Joy, 2015, p.30). El carnismo es para Joy una ideología que además es resistente al escrutinio.

Si pensamos en una persona ‘vegana’ estamos hablando de un persona que evidentemente tiene un conjunto de creencias específicas que saltan a la vista pues no son como las de otras personas ‘normales’. De acuerdo a Joy, tendemos a pensar que si la mayoría de personas cree lo mismo con respecto a un tema es porque se deriva de valores universales. Parecen valores universales porque esa ideología en particular está tan extendida que sus supuestos y practicas se consideran de sentido común, es por eso que la ideología del carnismo no se ha identificado, hasta ahora, como una ideología. La mejor forma de que las ideologías sigan arraigadas en nuestra vida cotidiana es que sean invisibles. Y al no existir un nombre para esta ideología que normaliza el consumo y explotación de animales no humanos no se puede hablar de ella y al no poder hablar de ellas no se puede cuestionar (Joy, 2015).

Consideramos que el término especismo es una forma más acertada de visibilizar esta ideología de superioridad que nos permite explotar a las demás especies animales. Sin embargo, el aporte de Joy nos funciona para ahondar en la cuestión del consumo animal en la alimentación y posteriormente nos ayudará a entender como el polarizar ideologías puede ser también perjudicial al intentar cambiar la forma de relacionarnos con las demás especies animales.

Para Melanie Joy la ideología carnista es en esencia violenta ya que no puede haber consumo de carne sin matar, al menos hasta el momento. En general, las personas que consumen animales, a pesar de saber el origen de lo que comen, no considerarían que son

violentos o que asesinan a alguien ya que la violencia de la industria carnista está oculta al público. Gran parte de la información que tenemos ahora sobre la realidad de las granjas industriales ha causado que mucha gente tome consciencia de la violencia que existe detrás de un pedazo de carne o un producto lácteo y decida cambiar sus hábitos de consumo.

Otro aporte que nos interesa señalar de Joy es lo que llama ‘las tres N de la justificación’ “comer carne es normal, natural y necesario” (Joy, 2015, p. 96). Estas tres N funcionan gracias a que hay toda una estructura que las mantiene.

Las tres «N» están tan integradas en nuestra conciencia social que guían nuestras acciones sin necesidad de pensar en ellas. Ellas piensan por nosotros. Las tenemos tan integradas que acostumbramos a vivir según sus dictados como si fueran verdades universales, en lugar de opiniones generalizadas. Es como conducir un coche. Una vez que aprendes a hacerlo, ya no es necesario pensar en cada acción. Sin embargo, estas justificaciones hacen mucho más que orientar nuestra conducta. Alivian el malestar moral que, de otro modo, sentiríamos al comer carne ya que, si contamos con una buena excusa para nuestra conducta, nos sentimos menos culpables. Básicamente, las tres «N» actúan como anteojeras, que nos ocultan las discrepancias entre nuestras creencias y nuestras conductas hacia los animales y que, en caso de que las detectemos, nos las explican (Joy, 2015, p. 97).

Se cree que comer carne es ‘normal’ porque la ideología carnista está normalizada y sus principios son normas sociales, es decir son un constructo social que nos dice cómo debemos comportarnos. Se come carne de animales no humanos porque se nos ha enseñado a valorar la vida humana por encima de la no humana. Como en cualquier norma social cualquier desviación de ésta se castiga socialmente. Por ejemplo, es mucho más fácil encontrar alimentos cárnicos que alternativas no cárnicas. Otro ejemplo de cómo se castiga socialmente ir en contra de la norma es que el vegano siempre tiene que justificar y defender su postura además de los estereotipos con los que se le etiqueta. Se cree que comer carne es ‘natural’ porque desde hace miles de años el humano integró a su dieta carne de animales.

No obstante, para ser justos, debemos reconocer que el infanticidio, el asesinato, la violación y el canibalismo son, como mínimo, tan antiguos como el consumo de carne y, por tanto, podríamos argumentar que también son « naturales » ; sin embargo, no apelamos a la historia de estas conductas para justificarlas. Tal como sucede con otros

actos de violencia, cuando se trata de comer carne debemos diferenciar entre lo *natural* y lo *justificable* (Joy, 2017, p. 107).

Para volver algo justificable es porque ha pasado por un proceso de naturalización. Para naturalizar una ideología se recurre a creer en los principios de ésta como parte de las leyes naturales. Es decir, comer carne es parte de un proceso natural de existir y ser de la especie humana y se fundamenta en una base biológica. El hecho de que se piense que los animales existen naturalmente para el consumo humano es una forma de justificar la violencia tal como lo es afirmar que la existencia de las mujeres es para la la gestación y crianza de nuevos seres humanos. Justificamos el uso de no humanos como si la naturaleza los hubiera diseñado a la medida de nuestras necesidades. Es por esto que se apela a la biología con la cadena alimenticia, a la historia con los hechos que muestran que siempre ha sido así o a la religión con el mandato divino. Si algo es natural refutarlo sería atentar contra las leyes biológicas y divinas. Finalmente comer carne es 'necesario' esta N se liga con la anterior ya que si algo es natural entonces se vuelve necesario. Si el ser humano come carne porque es natural, biológica o divinamente, entonces se vuelve un imperativo para su bienestar. Lo anterior es falaz porque hoy existe la prueba de que se puede llevar una vida vegana longeva y saludable. Sabemos que la industria cárnica es una gran negocio y otro argumento que se da para decir que comer carne es necesario es que la industria cárnica es buena para la economía pues genera muchos empleos. Sabemos que en caso de abolir la industria cárnica existirían alternativas. Al abolirse la esclavitud no se hundió la economía sólo se transformó. Y suponiendo que la economía sí dependiera del carnismo, no es justificable la violencia que se ejerce en humanos y no humanos para mantener o alcanzar un supuesto bienestar económico.

Estos 'lentes' con los que vemos la 'realidad' nos ayudan a no pensar y no detectar la ideología carnista. Si recapitulamos un poco lo que hemos estado argumentando la invisibilidad de la ideología carnista/especista nos es invisible por el referente ausente que mencionamos en el apartado anterior. Pero para que ese referente siga estando ausente debe existir toda una estructura de opresión que lo mantenga. A esto Joy le llama 'creadores de mitos' es decir, instituciones y personas que constituyen las bases del sistema y lo representan como médicos, profesores, líderes religiosos, nutriólogos, bioeticistas, filósofos, etc. Estos profesionales son los que van a tener la razón al momento de cuestionar la ideología carnista/especista y

entonces cualquiera que cuestione este sistema de creencias se le considera extremista irracional pues hay profesionales que pueden mostrarle 'su error' y ante el escrutinio público dejar sin validez profesional sus argumentos. Sabemos que el hecho de que todos estos profesionales sostengan y difundan la ideología carnista no los vuelve villanos cómplices del sistema ya que muchos de ellos aprendieron de los anteriores y el referente sigue estando ausente pues las tres 3 N están tan arraigadas que por eso estas personas no tienen otra forma de concebir la realidad.

Además de los profesionales también se encuentran los medios masivos de comunicación que han ayudado a mantener los mitos creados alrededor de la ideología carnista/especista y cuando ambos se combinan el efecto es más fuerte. Por eso es muy común que en los comerciales de productos lácteos aparezca un médico con bata blanca diciendo lo bueno que es ese producto para la salud. Afortunadamente, hoy existen muchos profesionales (médicos, profesores, líderes religiosos, nutriólogos, bioeticistas, filósofos, etc.) que cuestionan la ideología carnista/especista y también los medios de comunicación pueden volverse aliados al momento de visibilizar la explotación animal. Poco a poco nos acercaremos a un cambio de paradigma que nos muestre que hay alternativas para relacionarnos con los no humanos de forma más ética, responsable y no jerárquica. Sin embargo, se debe analizar constantemente la forma en que, en este caso, el veganismo se ejerce y cuidando que no se deforme en algo capitalizable que sólo se enfoca en vender una idea errónea de justicia y no violencia. A continuación se hará un análisis de los tipos de veganismo y el peligro que existe de frivolar un movimiento de justicia social.

3.3 Capitalización del veganismo: una forma de desarmar un movimiento de justicia social

Cuando se habla de movimientos de justicia social la interseccionalidad es un concepto clave. Los patrones de opresión que se encuentran en el sexismo, racismo y especismo se traslapan creando desventajas sistemáticas. Los movimientos de justicia social son en tanto que se resistan a la explotación a la que se somete a humanos y no humanos. El veganismo surge

como resistencia política que busca alcanzar la liberación animal. Sin embargo, hemos visto que no hay solo una forma de veganismo. Existe una forma de éste que se hace llamar veganismo pero no se preocupa por otras formas de explotación, el veganismo blanco.

El sistema capitalista neoliberal en el que vivimos ha transformado la resistencia del movimiento vegano-antiespecista para hacerla rentable. Esto se ha hecho al crear productos veganos o sustitutos de carne aptos para veganos que sólo los puede adquirir gente con un alto nivel socioeconómico, lo que ha llevado a la idea de que el veganismo es algo inalcanzable y costoso para la mayoría de la gente.

La liberación animal es imposible de alcanzar con este tipo de veganismo blanco. La consciencia colectiva es necesaria para ejecutar la justicia pero, actualmente, el entendimiento de los mecanismos de opresión es deficiente. El hecho de que no se entiendan estos mecanismos tiene que ver con las posiciones de poder y los privilegios que poseemos, es más difícil entender las distintas formas de opresión cuando se tiene una posición privilegiada. El veganismo blanco promueve un 'impuesto' a la comida etiquetada como 'libre de crueldad', es decir, si se pretende tener la consciencia tranquila sobre el cómo tratas a los no humanos, debes pagar extra. La resistencia política es el fundamento del veganismo. El camino que nos lleva a la liberación animal también nos lleva a la liberación humana. Es importante saber esto porque el compromiso que se tiene con la liberación animal no debe ser responsable por la explotación humana. Ni humanos ni no humanos deben ser explotados y la justicia no debe tener impuestos. A continuación explicaremos a detalle los puntos anteriores.

Cuando hablamos de movimientos sociales emancipatorios un concepto que todos estos utilizan es el de opresión, y esto es porque es esencial a sus discursos políticos. Algunas veces el concepto de opresión no es muy claro, lo que lleva frecuentemente al activista de algún movimiento a ser opresor en un contexto diferente. Por tanto, utilizaré el concepto de opresión como Iris Marion Young lo utiliza:

[...] la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones, y como consecuencia también de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de los estereotipos culturales y de los aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y los mecanismos del mercado; en síntesis, como consecuencia de los

procesos normales de la vida cotidiana. No podemos eliminar esta opresión estructural deshaciéndonos de los gobernantes o haciendo algunas leyes nuevas, porque las opresiones son sistemáticamente reproducidas en las más importantes instituciones económicas, políticas y culturales (Young, 2000, p. 75).

Para Young, la opresión estructural que se refiere a los impedimentos sistemáticos que sufren algunos grupos y que no necesariamente tiene que ver con las acciones de un tirano. Entonces si la opresión se encuentra subsumida en nuestra vida cotidiana sin darnos cuenta todos somos opresores de una u otra forma y no nos identificaríamos a nosotros mismos como opresores, esto tiene que ver con nuestra posición de privilegio. Es decir, una misma persona puede ser oprimida y opresora en distintos contextos.

Young introduce cinco categorías que describen las injusticias y desventajas que sufren los grupos oprimidos: explotación, marginación, carencia de poder, imperialismo cultural y violencia. Aunque en este trabajo no nos adentraremos en analizarlas a detalle, las mencionamos porque es importante notar que estas cinco caras de la opresión son una prueba clara de la intersección que existe entre las diferentes manifestaciones de la opresión, y que los patrones de dominación funcionan de formas parecidas. Así que usamos el concepto de interseccionalidad como un concepto indispensable para entender como todas las luchas – antirracista, antisexista, antiespecista, anticapitalista, etc.– reconocen en su movimiento estas cinco caras de la opresión. Cuando hablamos de injusticia y opresión, la experiencia de una mujer blanca y de una mujer indígena, a pesar de que ambas experimentan opresión, no es la misma cuando la raza hegemónica es blanca. Existen movimientos para los diferentes grupos oprimidos que luchan por justicia y oportunidades, sin embargo, en general, estas luchas se encuentran aisladas, no están en contacto con otras luchas y fallan en reconocer que la opresión opera de manera sistemática, es decir, la opresión que experimentamos las mujeres en el patriarcado, por ejemplo, y la opresión que experimentan los grupos indígenas como resultado de la colonización están relacionadas y se refuerzan mutuamente. En los últimos años hay mucha gente trabajando la interseccionalidad entre clase, género y raza. Sin embargo, la especie aún no es tan reconocida al hablar de interseccionalidad y el movimiento antiespecista no es muy respetado entre los movimientos de justicia social debido al prejuicio especista de la superioridad humana.

Los patrones de dominación que encontramos en el sexismo, racismo, clasismo y especismo se traslapan creando desventajas sistemáticas. Los movimientos de justicia social son tales cuando resisten la explotación ejercida en humanos y no humanos.

Pensar conscientemente la interseccionalidad cuando hablamos de veganismo, nos puede ayudar a recordar constantemente la importancia de reconocer los distintos tipos de injusticia y opresión para crear contra acciones y contra estrategias útiles para combatir las ya que no podemos ignorar que las ideologías opresivas son parte de nuestra realidad social. Así que si tuviéramos que preguntarnos ¿cuál es exactamente el sistema de opresión que combate el veganismo? podríamos seguir respondiendo la ‘explotación animal’ y esto es porque cuando decimos ‘animal’ no sólo hablamos de no humanos sino también de humanos, ya que, biológicamente, todos somos animales. Esta manera de entender la palabra ‘animales’ rompe con la división que, como humanos, nos separa de las especies animales. Y aunque ya vimos en el capítulo anterior que la diferencia no es nada que se deba condenar, ética y políticamente hablando, sabemos que con ciertas especies animales como los mamíferos tenemos más similitudes que diferencias siendo nosotros mismos mamíferos, que las similitudes que puede haber entre vaca y araña a pesar de que ambas entran la homogeneizada categoría de animales no humanos.

Generalmente, el veganismo se enfoca en los no humanos por la forma en que son explotados por nuestra especie. Sin embargo, un problema que puede verse en algunos grupos activistas de liberación animal es el hecho de asumir que todo los humanos siempre están por encima del resto de los animales, sin embargo la categoría de ‘humano’ no es universal así que hay muy pocos humanos en una posición de privilegio que realmente entran en esta categoría de ‘humano’.

[...] “¿Qué significa ser considerado completamente humano?” Hacer este tipo de preguntas vitales reconoce que en sí misma la categoría *humano* no es universal, es tan polémica como la categoría *animal* que, como Jacques Derrida arguye, es en sí misma una universalización violenta que vuelve monolítico el incomprensiblemente vasto rango de experiencias animales y formas de ser. Aplicando la misma lógica a la

humanidad el rechazar pensar en ‘humanidad’ como categoría monolítica íntimamente se entrecruza las historias del especismo y el racismo²⁵ (Polish, 2016 p. 377).

Por lo anterior, el veganismo debe ser interseccional ya que todos somos animales y en todo el mundo se explota a los animales, humanos y no humanos. La lucha es por todos nosotros y es imprescindible el cuestionar constantemente nuestros privilegios y como los usamos porque el oprimido de ayer puede, muy fácilmente, convertirse en el opresor de mañana. El sistema opresivo utiliza un enfoque de ‘divide y vencerás’, es por esto que la interseccionalidad es crucial cuando se lucha contra la opresión. Todos los afectados por la opresión estamos unidos, no porque nuestros problemas sean idénticos o porque siempre sean similares (algunas veces son completamente diferentes), sin embargo todos estamos sujetos a la misma ideología sistémica e institucionalizada.

No proponemos tratar de resolver todas las luchas sociales al mismo tiempo pero sí podemos reconocer su valor y apoyarlas, y al hacerlo deconstruir nuestro privilegio que podría muy bien estar participando en la opresión de otros.

Como abordamos en el apartado anterior el carnismo tiene un opuesto que sería el veganismo. Sin embargo, consideramos que el hecho de haya otra dualidad dicotómica puede ser peligroso, pues oscurece el hecho de que la explotación animal no es sólo acerca de comer animales –la explotación animal está en granjas, laboratorios, escuelas, en las calles, etc.– así que si nos enfocamos sólo en la comida al hablar de veganismo, estaríamos ignorando la mayor parte del problema que de hecho va más allá de la comida.

Si bien, hay bastante que criticarle al especismo, estamos conscientes de que la autocrítica del veganismo como movimiento político y ético es crucial para no reproducir la lógica dicotómica e identitaria y favorecer la pluralidad y multiplicidad de formas en las que nos pensamos y nos relacionamos con nuestra especie y las demás especies. El veganismo al surgir como movimiento ético y político intenta crear formas alternativas de coexistir con las demás especies animales y con nuestra propia especie evitando la sujeción, la dominación y

²⁵ La traducción es nuestra: “what does it mean to be considered fully human?” Posing vital questions like this recognizes that the very category of *human* is not universal, but rather just as contentious as the category of *animal* which, as Jacques Derrida argues, is itself a violent universalization which makes monolithic the incomprehensibly vast range of animal experiences and modes of being. Applying the same logic to humanity by refusing to think of “humanity” as a monolithic category intimately intertwines the histories of speciesism and racism.

la explotación en la medida de lo posible, cabe señalar que al igual que en el movimiento feminista es un error hablar de un sólo feminismo, sería un error hablar de un veganismo ya que existen múltiples veganismos atravesados por características conceptuales que causan que no existan veganismos iguales. Lori Gruen muestra su postura autocrítica del veganismo afirmando que:

Aunque la mayoría de nosotros podemos fácilmente eliminar las partes de animales de nuestras dietas, las ecofeministas están conscientes de la violencia perpetuada en distintos contextos racializados, coloniales o referentes al género. Así como, las realidades de un cambio climático y por tanto renuncian a juicios verticales, absolutistas y universales en los que todos los seres humanos en todo el mundo deben ver “al veganismo como una base moral”. En lugar de esto, la mayoría de las ecofeministas apelan a “un veganismo moral contextual” que reconozca ambas: la base moral de una dieta vegana y las exigencias conceptuales que impedirían la capacidad de algunos de vivir sin matar o usar directamente a otros²⁶. (2014, p. 130)

Por tanto, sería un error pretender que todas las personas del mundo fueran veganas sin tomar en cuenta su contexto. Si bien, el veganismo se propone la abolición de la explotación animal, en nuestro contexto actual, incluso siendo veganos no se puede evitar participar en la muerte de otros. Se perjudica a humanos y no humanos en la producción de comida. Las dietas veganas dañan menos que aquellas que incluyen productos animales, aunque sabemos que los daños y las muertes son inevitables. Es importante que como veganos seamos también conscientes de que no estamos terminando por completo con el daño a otros, ya que nuestra mera existencia implica la muerte de otros.

Como activistas antiespecistas siempre es emocionante cuando escuchamos que cada vez hay más veganos en el mundo y cómo el movimiento se esparce tan rápido, pero es por este crecimiento, que es esencial que exista el pensamiento crítico sobre el veganismo dentro y fuera de la academia y de los grupos activistas. Es preocupante ver cómo el movimiento vegano antiespecista se vuelve en un estilo de vida de moda –encapsulado por el termino

²⁶ La traducción es nuestra: “Though most of us can readily eschew animal parts in our own diets, ecofeminists are mindful of the violence perpetuated in many gendered, racialized, and colonial contexts as well as the realities of a changing climate and thus forgo top-down, absolute universalizing judgments that everyone, everywhere should see “veganism as a moral baseline.” Instead, most ecofeminists argue for “contextual moral veganism” that recognizes both the moral centrality of a vegan diet and contextual exigencies that impede one’s ability to live without directly killing or using others”.

veganismo blanco— porque las raíces políticas, éticas y culturales del movimiento se diluyen poco a poco.

Como a continuación hablaremos de los distintos tipos de veganismo, nos gustaría aclarar que el veganismo al que aspiramos para preservar su origen político es el ‘veganismo político interseccional’. Es cierto que varias acciones individuales en conjunto pueden tener cierto impacto y si esas acciones se combinan con otros cambios en nuestros hábitos de consumo puede haber un efecto significativo. El movimiento confía hasta cierto punto en el contagio social que motiva cada vez a más personas a volverse veganas. Sin embargo hay una pregunta que nos preocupa ¿en qué tipo de veganos se convertirán todas estas personas? Robert C. Jones (2016) creó una clasificación de los tipos de veganismo: veganismo político, veganismo de boicot y veganismo de identidad²⁷, que usaremos para explicar por qué el veganismo está perdiendo su orientación política.

Es importante lo que comenta Jones acerca del veganismo no como un imperativo universal:

Quiero aclarar que mi argumento no apela a algún tipo de veganismo universal; esto es, no argumentaré que cada ser humano del planeta está moralmente obligado a ser vegano. No porque no lo crea —lo creo— sino porque (a) la cuestión de si un cazador indígena Inuit que caza por subsistencia debería dejar de consumir productos todos los productos animales es complicada y no es el tema a tratar en este capítulo, y (b) prefiero enfocar mi argumento en aquellos que viven en sociedades occidentales. En su lugar, ofrezco lo que llamo una ‘versión localizada’ del argumento del veganismo. Esto es, un argumento que aplica sólo localmente, no universalmente, la esfera a la que está dirigido, como ya mencioné, es a aquella en la que, los que vivimos en una cultura consumista del capitalismo tardío, contamos con las alternativas a la carne y lácteos disponibles basadas en plantas²⁸ (Jones, 2016, p. 16).

²⁷ El veganismo de identidad como se describirá más adelante lo acuñó con Lori Gruen en el artículo “El veganismo como aspiración” citado en la bibliografía.

²⁸ La traducción es nuestra: “To clarify, the argument is not an argument for some kind of universal veganism; that is, I will not argue that every human being on the planet is morally obligated to become vegan. Not because I don’t believe it—I do—but because (a) the question of whether an indigenous Inuit subsistence hunter must stop consuming all animal products is complicated and not my focus in this chapter, and (b) I prefer to focus my argument on those of us living in Western societies. Instead, I offer what I call a “localized version” of the argument for veganism. That is, it’s an argument that applies only locally, not universally, the scope of which is directed, as I said, toward those of us living in consumer culture under late capitalism where plant-based alternatives to meat and dairy are readily available”.

Es importante hacer esta aclaración para situar la discusión sobre el veganismo en un contexto occidental en el que la mayoría de la gente tiene alternativas a los productos de origen animal.

Como vimos en el capítulo anterior, ontológicamente, los animales no humanos están en una categoría subordinada en la que son explotables y cuando los percibimos como pertenecientes a una categoría que los ve como útiles para nuestro fines, es más fácil justificar el dominio que ejercemos sobre ellos y sobre otros animales humanos ‘útiles’, como mujeres y grupos raciales que no pertenecen a la raza hegemónica. El error que cometen cierto tipo de veganos es el pensar que el veganismo es una decisión individual de adoptar un estilo de vida y que no se daña a ningún animal no humano al producir productos aptos para veganos. Esto los lleva, inevitablemente, a identificarse a sí mismos con una pureza ética gracias a la cual tienen la consciencia en paz.

Gruen y Jones (2015) llaman a este tipo de veganismo ‘veganismo de identidad’ que tiene más que ver con la imagen que la persona tiene de sí misma, su condición anímica y su actitud que con la conducta consumista. Tienden a polarizar porque si ellos están bien y su consciencia está tranquila, entonces los no veganos están mal, por tanto tienden a sentirse moralmente superiores. La filósofa ecofeminista Val Plumwood se refiere a los veganos como “agresivamente etnocéntricos, que descartan prácticas alimenticias y sabidurías alternativas e indígenas y demandan una adhesión universal a un modelo urbano occidental de práctica vegana en el que la predación humana figura básicamente como una nueva versión del pecado original²⁹ (2000, p. 286). Estos veganos, a los que se refiere Plumwood, Jones los clasifica dentro del veganismo de identidad ya que acusan a todo no vegano de eludir su responsabilidad o de ser auto-indulgentes o simplemente crueles. (Jones, 2016).

¿Qué está mal con esto? Es ingenuo pensar que por ser veganos nuestras manos no están manchadas de sangre porque en el sistema de consumo capitalista en el que vivimos, incluso siendo veganos apoyamos la violencia industrializada, la explotación y la destrucción de animales no humanos y de sus hábitats. Así que aunque el veganismo es una forma de reducir la explotación, no somos santos, ya que la mayoría no reflexiona lo que hay detrás los

²⁹ La traducción es nuestra: “aggressively ethnocentric, dismissing alternative and indigenous food practices and wisdom and demanding universal adherence to a western urban model of vegan practice in which human predation figures basically as a new version of original sin”.

productos industrializados y quién está involucrado en su producción, específicamente otros humanos.

El siguiente tipo de veganismo que sugiere Jones es el veganismo de boicot que, igual que el veganismo de identidad, ignora los costos ambientales y humanos, así como los contextos sociales, culturales, políticos y económicos en los que la violencia institucional, el sufrimiento, la explotación, la dominación, la objetificación, y la comodificación de humanos y no humanos son requeridas para producir todo tipo de productos, incluso los aptos para veganos. El enfoque de este tipo de veganismo está en los productos que se consumen. Si el veganismo se reduce a decisiones de consumo individuales se está apelando a reforzar la creencia de que con el dinero empleado en productos aptos para veganos se puede lograr un cambio moral real y en realidad se está dejando a consideración los mercados consumistas y capitalistas el destino de los hábitats de no humanos y la explotación laboral de humanos. Sabemos que el impacto ambiental del consumismo exacerbado es tan fuerte como el consumo mismo de productos cárnicos, así que un veganismo centrado en el consumismo no ayuda para nada en la situación actual de explotación de humanos y no humanos y de devastación medio ambiental (Jones, 2016).

La respuesta de cómo podemos abolir la explotación animal no es reemplazando productos de origen animal por productos aptos para veganos en el mismo tipo de mercado y con un consumo desmedido pues lo que sucede con esto es que las intuiciones neoliberales y capitalistas se fortalecen. Bajo la estructura del sistema capitalista en el vivimos la explotación es la regla y eso es algo que no se puede ignorar cuando nuestra motivación es ética. Un ejemplo de por qué el reemplazar productos de origen animal con productos aptos para veganos no está de 'libre de crueldad' es el aceite de palma que está presente en distintos productos aptos para veganos. Para obtener el aceite de palma, algunas especies resultan afectadas y otras mueren por la devastación de sus hábitats. Los recipientes de nuestra comida vegana tampoco están libres de sangre, ya que mucha de nuestra basura termina en los estómagos de especies marinas provocado su muerte. Entonces ¿es realmente un boicot el ser consumidor de productos industrializados aptos para veganos en Walmart? Definitivamente no, y esa es una de las trampas más peligrosas que nos vende el sistema capitalista neoliberal para creer que realmente estamos haciendo un cambio sin que en realidad algo esté cambiando.

Además de lo anterior, los productos aptos para veganos son generalmente mucho más costosos que los demás productos, entonces al comprarlos estamos aceptando la idea de pagar un impuesto por una falsa consciencia tranquila.

Los tipos de veganismo anteriores, el de identidad y el de boicot, para nosotros, son dos vertientes de la misma categoría: el veganismo blanco. El veganismo que consideramos que no tiene pretensiones de superioridad moral es el veganismo político que rechaza la etiqueta de 'estilo de vida' porque no se trata de una decisión personal cuando existe dominación, explotación y alineación de humanos y no humanos detrás de un halo de santidad. El veganismo político sabe que, como mencionamos anteriormente, sólo por estar vivos inevitablemente existe muerte y sufrimiento de otros humanos y no humanos. No podemos ignorar que hoy casi todo lo que usamos en nuestra vida cotidiana involucra indirectamente la muerte de otros seres, es por esto, que aspiramos a causar menor daño posible. También el veganismo que proponemos es un veganismo que esté en constante deconstrucción ya que es un movimiento vivo que cambia todo el tiempo, es por eso que debemos repensar como se va desarrollando y hacia dónde lo encaminamos.

Finalmente, el enfoque interseccional, como se mencionó anteriormente, es crucial porque rechaza la opresión en todos los niveles. Por tanto, el veganismo debe tomar una postura anticonsumista. El hecho de que no podamos evitar completamente la muerte de otros no quiere decir que debemos adoptar una postura pasiva y no hacer algo al respecto. Para lograr que nuestro movimiento sea más efectivo debemos trabajar a nivel individual, político, estructural y cultural para reducir el daño y no ponernos a nosotros mismo como modelos morales ya que los binarismos sólo perpetúan la opresión.

Si el veganismo se enfoca sólo en la identidad o el supuesto boicot, la opresión y dominación continuarán rigiendo nuestras vidas y las de otros animales porque enfocan su atención en el consumismo y nos llevan a la creación de una identidad que favorece al sistema capitalista. Es importante estar conscientes del poder político del veganismo y no dejar que la industria lo desarme como movimiento de resistencia para controlarlo y además sacar ganancias de éste.

En México, el veganismo se ha expandido relativamente rápido, sin embargo este veganismo que la gente ha adoptado, en su mayoría, es un veganismo blanco que se ha confundido con un cuestión elitista ya que los productos para veganos que se importan son

productos que cuestan de 3 a 6 más que los productos de origen animal. Esto fomenta la idea que se ha generalizado sobre el veganismo: que es un estilo de vida para gente de altos ingresos que puede mantenerlo. La realidad es que en las zonas urbanas de nuestro país es muy económico ser vegano, incluso nuestra comida típica tiene distintos platillos que originalmente no utilizan ningún producto de origen animal y el resto puede veganizarse muy fácilmente. Es muy notoria la colonización de la comida incluso en el veganismo. Es muy común que los restaurantes veganos vendan hamburguesas, pizzas y hot dogs. No es que las hamburguesas de soya o lenteja sean peligrosas, el problema es que este veganismo no sólo se olvida de la opresión sino que promueve y perpetúa la colonización. Asociar veganismo con hamburguesas de soya es de nuevo enfocarse sólo en la comida y en las formas de comida que desplazan a la comida tradicional que es accesible a la mayoría de los presupuestos.

El boicot de verdad no es comprar productos para veganos en vez de productos de origen animal, sino estar consciente de toda la explotación existente en cada producto y el evitar el consumismo, o al menos reducirlo.

Todo lo anterior se aplicó discutiéndose y difundiéndose de distintas maneras. En el último capítulo se explicará la aplicación de todo lo expuesto anteriormente y qué resultados se obtuvieron.

CAPÍTULO IV: ALTERNATIVAS APLICADAS CONTRA EL ESPECISMO

La parte aplicada de este proyecto tuvo que ver con la difusión de información y propiciar el análisis de la situación de explotación actual de los animales no humanos y nuestra relación opresiva con ellos dentro y fuera de espacios académicos. Todo lo que se discutió en los capítulos anteriores desemboca en la parte aplicada que constó de una estrategia triple: teórica-educativa, de difusión y de activismo.

La parte teórico-educativa se realizó para un público de estudiantes de filosofía con la finalidad de introducir el estudio del especismo y la explotación animal en los temas y las cuestiones filosóficas que se estudian dentro de la facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. El propósito de hacerlo es que al ser una problemática social, ética, ambiental y, por supuesto, filosófica no se puede ignorar y dejar fuera de análisis en un momento tan importante de la formación académica como es la licenciatura. Esta parte se explica más a fondo en el primer apartado de este capítulo.

La parte de difusión se realizó para un público en general ya que la palabra especismo no es aún conocida por la gente en general. Por otro lado, hay muchas cosas ocultas sobre la

explotación animal que consideramos necesario visibilizar a través de la reflexión. El especismo y la explotación animal están en la mayoría de nuestras acciones cotidianas y es fundamental hacer consciente qué tanto participamos de estos y qué alternativas se pueden tomar para dejar de participar de acciones especistas y explotadoras de los no humanos. Se explicará con detalle en el segundo apartado de este capítulo.

En el último apartado de este capítulo se explicará la tercera estrategia, el activismo. El propósito de participar con un grupo activista es aportar fundamentos filosóficos que generen en los activistas la reflexión de qué es lo que hacen, cómo lo hacen y por qué lo hacen. Generalmente en el activismo antiespecista impera una cuestión visceral que al carecer de reflexión reproduce conductas y actitudes opresoras. Este movimiento en algunas ocasiones no reconoce otras luchas de justicia social como algo valioso o importante, lo cual es un error ya que al ser un movimiento tan joven necesita reconocer que las demás luchas son importantes y que el veganismo no debe ser una cuestión que determine la bondad o la maldad de un individuo de forma maniquea.

4.1 Participación en el curso de ética aplicada en el 2o semestre de la licenciatura en Filosofía

Lo primero que se hizo fue dar un módulo de 7 sesiones de 2 horas, entre el 23 de febrero y el 9 de marzo de 2018, de ética animal en la materia de Ética Aplicada en el 2º semestre de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. En este módulo se trabajó con lecturas de filósofos como Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, Oscar Horta, Mónica Cragolini y Carol Adams.

La ética animal es el campo de la ética que debate la conspiración moral de los no humanos cómo y por qué deben ser tomados en cuenta en nuestras decisiones morales. Lo primero que se hizo fue explicar las distintas teorías éticas como el igualitarismo, el utilitarismo, consecuencialismo negativo, contractualismo, teorías de los derechos, ética de la virtud y ética del cuidado. Posteriormente se explicó qué es el especismo y las posturas bienestarista y abolicionista frente a la explotación animal. Ya que estos términos quedaron claros se esbozó la postura derridiana de la cuestión animal para finalizar con la intersección entre sexismo y especismo.

En general en lo académico existe la percepción de que hablar de ética animal no es una cuestión seria o importante. El reto de este módulo fue romper con esta noción para mostrar a los estudiantes de filosofía que existen bastantes filósofos alrededor del mundo trabajando académicamente la relación que tenemos con los no humanos y su consideración moral. La ética animal, los estudios animales y los estudios críticos animales se han desarrollado en países de habla inglesa las últimas cinco décadas, sin embargo, en los países de habla hispana el tema ha tardado más en entrar al ámbito académico.

El impacto social que ha tenido el movimiento antiespecista apenas empieza a reflejarse en el ámbito académico y consideramos que es muy importante que siga creciendo el espacio de reflexión dentro y fuera de la academia. Ya que los debates en torno a la cuestión animal seguirán desarrollándose y llamando la atención de investigadores y estudiantes. En México en especial la literatura que existe sobre el tema es muy poca ya que la mayoría que se ha trabajado en español ha sido de autoras y autores españoles. Poco a poco comienza a nacer el interés de algunos estudiantes en hacer trabajos de investigación sobre la cuestión animal y el hecho de que nos permitiera dar ese módulo de ética animal fue sumamente importante ya que se pudo debatir dentro de un espacio académico si se debe considerar moralmente a los no humanos, cómo podría hacerse y porqué debe hacerse.

Una de las dificultades experimentadas fue el hecho de que la literatura más reciente que toca los puntos³⁰ que nos interesan sobre la cuestión animal no cuenta aún con traducción al español, lo que implicó más trabajo de preparación para poder hacer de su conocimiento las teorías y las posturas de los autores que nos interesan.

Lo interesante de este módulo fue ver cómo los alumnos que tenían una postura completamente especista al final, al menos empezaron a cuestionarse sobre los temas tratados. Obviamente al ser una materia obligatoria había alumnos a los que el tema no les hizo mucha diferencia.

Para cerrar el módulo los alumnos participaron en un debate. El debate fue sobre dos cuestiones: el uso de animales no humanos en la alimentación humana y el uso de animales en la experimentación biomédica, cosmética y militar. Se dividieron en dos grupos al azar, un grupo estaba a favor de utilizar a los animales no humanos en ambas cuestiones y el segundo

³⁰ Estos puntos son los que se exponen en este trabajo de investigación.

en estaba en contra de su utilización. Ambos grupos de 10 estudiantes cada uno prepararon con anticipación sus argumentos y lo que se evaluaba era la calidad argumentativa de sus intervenciones. Se tuvieron dos jueces el Dr. José Salvador Arellano Rodríguez, profesor titular de la materia y el Lic. Juan José García Rebollo, alumno de la Maestría en Filosofía Contemporánea Aplicada de la UAQ y yo participé como moderadora. Al final ambos jueces decidieron que había sido un empate ya que ambos equipos trabajaron muy bien sus argumentos.

Consideramos que la atención que se está dando a cuestionar nuestra relación ética con los no humanos está creciendo en el ámbito académico pero no se limita a éste, pues tiene una gran relevancia en el ámbito práctico y es por eso que nuestra apuesta fue también por difundir la temática al público general.

4.2 Círculo de estudios antiespecistas: Una reflexión: Lo animal y el animal en nuestra vida cotidiana

La segunda parte aplicada del proyecto fue el “Círculo de estudios antiespecistas: Una reflexión: Lo animal y el animal en nuestra vida cotidiana”. En el que se trabajaron los conceptos especismo, carnofalogocentrismo y explotación animal como ejes principales para dirigir la discusión del círculo de estudios antiespecistas los cuales se hicieron observables de la siguiente forma:

En el círculo de estudio analizamos las relaciones éticas entre animales humanos y no humanos para identificar al especismo como una práctica discriminatoria incorporada. Posteriormente con los argumentos dados por los participantes para demostrar la superioridad humana identificamos al carnofalogocentrismo como un tipo de antropocentrismo asumido. Después discutiremos la naturalización discursiva del animal como medio y no como fin que permite la cosificación del animal no humanos y justifica su explotación. Finalmente, se hizo una autocrítica del movimiento vegano-antiespecista.

Para la creación del círculo de estudios antiespecistas necesitábamos de 7 a 10 participantes, la convocatoria fue abierta al público en general para poder tener un grupo plural. La convocatoria se hizo en el mes de enero en redes sociales y pegando carteles en distintos

puntos de la ciudad, los carteles fueron diseñados por el diseñador gráfico Rodolfo Carmona Esteva y proporcionados por la Facultad de Filosofía. El lugar para llevar a cabo el círculo de estudios antiespecistas originalmente iba a ser la unidad de Bioética de la Facultad de Filosofía. Consistió en 7 sesiones semanales. Este círculo de estudios fue una extensión en la ciudad de Querétaro de las actividades del Proyecto Gran Simio México.

Una vez seleccionados los participantes se les aplicó en la primera sesión una encuesta con preguntas asignadas a cada uno de los conceptos clave (especismo, carnofalogocentrismo y explotación animal). Dicha encuesta nos ayudó a evidenciar las actitudes especistas de los participantes y fue el punto de partida para trabajar en la reflexión de éstas durante las sesiones. Realizaremos una minuta por sesión para registrar lo que se discutió en cada una que se publicó en el blog “Círculo de estudios antiespecistas”³¹ en el que además se publicaba el enlace para que los participantes pudieran acceder a las lecturas asignadas para la siguiente sesión. También se creó una página de Facebook en la que se publicaba contenido antiespecista y semanalmente también se publicaban ahí las lecturas asignadas para cada sesión.

Cada sesión nos ayudamos de lecturas y material audiovisual para tratar cada uno de los temas, escogimos el material de acuerdo a los siguientes contenidos mínimos:

Apartado del especismo

1. ¿Qué es el especismo? Breve historia del especismo
2. Posturas ante el especismo

Apartado carnofalogocentrismo

3. El animal como el otro
4. La importancia de la interseccionalidad en los estudio críticos animales
5. La explotación animal en el mundo moderno

Apartado explotación animal

6. Consecuencias culturales y de representación
7. Estrategias para coexistir de forma más armónica con otras especies

³¹ El blog del círculo de estudios antiespecistas es el siguiente: <https://estudiosantiespecistas.blogspot.com>

Al final, se realizó una ceremonia de clausura en la que se entregaron las constancias de los participantes que asistieron a todas las sesiones.

Los resultados superaron nuestras expectativas ya que de los 7-10 asistentes esperados se inscribieron 30, por la cantidad de asistentes el lugar se tuvo que cambiar de la Unidad de Bioética al Laboratorio de estudios interdisciplinarios en el CIDECH. El grupo como se esperaba fue bastante plural los participantes eran de edades y contextos variados. Cabe señalar que de todos los asistentes sólo 4 eran veganos y la mayoría nunca había escuchado la palabra especismo. De los 30 asistentes 25 fueron constantes. Lo que más llamó nuestra atención fue la apertura de los participantes al discutir estos temas ya que se propició un ambiente de reflexión en el no se pretendía convencer ni juzgar a nadie. Al final varios participantes adoptaron una postura antiespecista, algunos intentaron volverse veganos, otros sólo adoptaron una dieta vegetariana y algunos además se volvieron activistas.

Un punto importante de los resultados del círculo de estudios es que algunos de los participantes que ya eran veganos se mostraron reticentes a la autocrítica del movimiento en la última sesión. La idea de deconstruir el veganismo y el movimiento antiespecista fue incómoda para algunos participantes. Lo cual nos lleva a la última parte de la aplicación del proyecto que fue la participación en el grupo activista antiespecista Acción Vegana Querétaro.

4.3 Activismo en Acción Vegana Querétaro

Durante mi participación en este grupo, del cual todavía soy parte, pudimos observar en la práctica los puntos comentados en el capítulo anterior sobre el veganismo. El grupo es muy nuevo todavía y no tenían un discurso unificado como grupo pues cada quién tenía su propia definición de especismo y de lo que se debe hacer respecto a la explotación animal. En general, en los activistas de este grupo se pudo observar poca lectura de literatura antiespecista o que le concierne al movimiento y eso provoca que el activismo que se hace no tenga en cuenta otras luchas de justicia social, que se caiga en un veganismo blanco como el descrito en el capítulo anterior o que la lucha por la abolición de la explotación animal se

banalice de tal forma que se termina viendo como un estilo de vida que está de moda. Como participante de este grupo se ha logrado poco a poco hacer una reflexión de estas debilidades que observamos, sin embargo la respuesta en algunos puntos es positiva y en otros no. Por ejemplo, algunos participantes no están dispuestos a invertir tiempo en prepararse mejor en el tema de la cuestión animal para dar mejores argumentos, les cuesta mucho trabajo aceptar que como movimiento necesitamos repensarnos y deconstruirnos constantemente: Por otro lado, la mayoría ha logrado ver la conexión que tiene nuestro movimiento con otros movimientos de justicia social, y se ha trabajado en las actitudes dogmáticas y de supremacía moral. En el grupo al analizar ciertas posturas se ha incomodado a algunos integrantes en algunos momentos pues mi trabajo ha sido cuestionar algunas actitudes y mensajes erróneos que mandamos a las otras personas.

Cabe aclarar que no demeritamos el trabajo que se hace como grupo pero es importante hablar de lo que debe mejorarse para que nuestro activismo sea más congruente y eficiente. Pues la mismidad que encierra el movimiento vegano-antiespecista lo vuelve en ocasiones incongruente y propicia que se cierre a otros movimientos de justicia social. Se vuelve radical al extremo de olvidar que también somos humanos y se deja de preocupar por cuestiones humanas. Esto sucede por una falta de reflexión.

Mi participación como activista en este grupo ha enriquecido bastante este trabajo de investigación ya que es prueba de todo el trabajo práctico que hay por delante y de que la filosofía antiespecista tiene un papel muy importante dentro del activismo y el activismo una gran influencia en la teoría.

CONCLUSIONES

En los capítulos anteriores hicimos un recorrido desde las posturas filosóficas que existen en torno al especismo y la explotación animal, pudimos apreciar la separación ontológica entre animal humano y animal no humano y cómo esta separación ayuda a fomentar el especismo y la explotación animal. Después vimos cómo se interceptan el especismo y el sexismo y cómo el referente ausente y la ideología carnista son elementos culturales que fomentan la opresión de humanos y no humanos. Después vimos cómo el veganismo si no se reconstruye constantemente puede ser capitalizable y perder de vista el punto original que es la abolición de la explotación animal. Finalmente se describió la parte aplicada del proyecto y los resultados obtenidos. Por tanto, describiremos nuestras conclusiones.

Plantear solamente la relación entre animal humano y animal no humano desde la ética sin hablar de la separación ontológica tajante entre el humano y el no humano no nos permitiría entender desentrañar completamente los aspectos que configuran la explotación animal. Con esto no queremos decir que no debemos analizar la situación desde la ética, simplemente proponemos que no sea el punto de partida sino el el segundo paso después de haber comprendido cómo se da el especismo a partir de la distinción tajante y dicotómica de categorías que separan al humano de lo animal dentro de sí y de los otros animales en la ontología. Pues es importante comprender quién es este sujeto que se cuestiona la relación ética y los rasgos distintivos que lo configuran pues el especismo no se da de manera fortuita,

es parte de la construcción de nuestra subjetividad. Esa subjetividad se conjunta con un sistema económico capitalista que también influye en la configuración de este sujeto y en su relación con la naturaleza y , dentro de esta, con los animales no humanos. Por tanto, sería un error ignorar cómo influye el factor económico capitalista en la explotación animal.

Analizamos las posturas de los filósofos que abordan la cuestión animal directamente desde la ética sin pensarla desde un aspecto ontológico ni económico y por tanto al final los argumentos se concentran exclusivamente en la consideración moral pero dejando de lado los aspectos anteriores, no se termina por entender el origen de la actitud antropocéntrica que tenemos hacia los demás animales y se percibe que algo falta cuando se intenta comprender el mecanismo especista de la explotación animal.

Concluimos que de las posturas analizadas en este trabajo la postura derridiana es la que nos puede ayudar a deconstruir el régimen carnofalogocéntrico y entender desde la ontología cómo se da el especismo en nuestra relación ética con los animales no humanos. Es fundamental cuestionar lo que ha sido definido como exclusivamente animal o exclusivamente humano para tomarlo como punto de partida para una posterior perspectiva ética y política.

Deconstruir el régimen carnofalogocéntrico ayudará a desedimentar y desnaturalizar la distinción entre humano y animal como una cuestión jerárquica y vertical. Pero también crear nuevas formas de concebir tanto al animal humano como al no humano pues a ambas nociones las han distorsionado los discursos dominantes.

Además, no se deben perder de vista los dos elementos que al cruzarse generan un tipo de explotación animal muy específico: la concepción de sujeto y el sistema económico capitalista. Si añadimos al sujeto que se autodetermina a sí mismo el factor del sistema económico capitalista la explotación animal se potencia.

Es posible apostar por prácticas diferentes que desde los márgenes rompan con el régimen carnofalogocéntrico, es decir, con la superioridad humana, blanca y masculina. No se trata de 'dar voz' a los animales sino pensar en discursos y prácticas heterogéneas y situadas que desafíen las condiciones éticas y políticas de legitimidad actuales y que se encaminen a escuchar la demanda de justicia de los otros animales y el animal que somos.

Por todo lo anterior, apostamos por una perspectiva ética y política que vaya más de allá de la mismidad y que cuestione y deponga nuestra soberanía. Si quitamos del lugar central

las capacidades consideradas exclusivamente humanas, construidas por la tradición filosófica y no nos apropiamos del otro engulléndolo podremos considerar al 'otro' humano y no humano sin jerarquizaciones verticales y encontrar formas de relacionarnos más justas y no opresivas.

El pensamiento crítico nos puede ayudar a repensar nuestras actitudes y relaciones con la naturaleza y la animalidad. La reflexión de nuestros hábitos más cotidianos nos puede ayudar a revertir la devastación. La utilización del 'otro' ya sea animal humano o no humano, por ejemplo, es en nuestra realidad moderna capitalista una acción automática y cotidiana. No nos cuestionamos el porqué porque no siquiera estamos conscientes de ello. Por tanto, no lo percibimos como un problema o algo que requiera reflexión sino como algo que así es y siempre ha sido. Es ahí donde el pensamiento crítico puede ayudarnos a que la razón instrumental deje de ser el imperativo en nuestra relación con la alteridad.

Si la filosofía nos ayuda a comprender al hombre y al mundo también nos da las herramientas para comprender la naturaleza y la animalidad dentro y fuera de nosotros. Esta animalidad que se condenó a partir de la racionalidad de la modernidad ilustrada. Es nuestra obligación como animales racionales no usar uno de nuestros mejores atributos para la dominación si no para comprensión y la aceptación de la otredad dentro y fuera de nosotros. Y poder así transformar esa noción de sujeto moderno por la un animal humano que abraza su animalidad sin dominarla. Un sujeto que es capaz de crear y reinventar las formas en las que se relaciona con ese otro diferente ya se humano o no humano.

Es importante también que el activismo antiespecista sea un activismo informado y reflexionado el que puede producir un contradiccurso, contra practicas y contra estrategias para redireccionar las estrategias de poder existentes en lugar de tratar de eliminarlas y para lograr esto se propone un trabajo conjunto con la academia que pueda ayudar a repensar las subjetividades humana y animal.

Si tanto activistas antiespecistas como activistas feministas dejamos de condenar al "otro" que es especista o sexista sin comprender que si bien nosotros pudimos notar algunos de los mecanismos de opresión y volver presente el referente que estaba ausente para muchas personas estos mecanismos aún siguen siendo invisibles y el referente sigue estando ausente. Al juzgar a ese otro no vegano y segregarlo nos estamos volviendo el opresor que tanto deseamos eliminar y seguimos reproduciendo la dicotomización construyendo un ideal de antiespecista puro que no debe contaminarse teniendo contacto con especistas. Lo cual no

quiere decir que tengamos que consentir la opresión sino encontrar estrategias que sean más persuasivas y no imponernos como ejemplos morales. Un activista que sólo convive con sus similares no podrá contribuir a un cambio de paradigma como activistas nuestra función es lograr que otras personas puedan reflexionar sobre lo que ahora les es invisible sin juzgarlos sino invitándolos al diálogo y no imponiéndonos como modelos éticos.

Poco a poco nos acercaremos a un cambio de paradigma que nos muestre que hay alternativas para relacionarnos con los no humanos de forma más ética, responsable y no jerárquica. Sin embargo, se debe analizar constantemente la forma en que, en este caso, el veganismo se ejerce y cuidando que no se deforme en algo capitalizable que sólo se enfoca en vender una idea errónea de justicia y no violencia. Si al menos tenemos presente que hoy casi todo lo que usamos en nuestra vida cotidiana involucra indirectamente la muerte de otros seres no se pierde de vista que aspiramos a causar menor daño posible.

El veganismo que proponemos es un veganismo que esté en constante deconstrucción ya que es un movimiento vivo que cambia todo el tiempo, es por eso que debemos repensar como se va desarrollando y hacia dónde lo encaminamos.

Finalmente, si a todo lo anterior añadimos el enfoque interseccional, como se mencionó anteriormente, sería más congruente hablar del rechazo a la opresión porque la estaríamos reconociendo en todos los niveles. Por tanto, el veganismo debe tomar una postura anticonsumista. El hecho de que no podamos evitar completamente la muerte de otros no quiere decir que debemos adoptar una postura pasiva y no hacer algo al respecto. Para lograr que nuestro movimiento sea más efectivo debemos trabajar a nivel individual, político, estructural y cultural para reducir el daño y no ponernos a nosotros mismo como modelos morales ya que los binarismos sólo perpetúan la opresión.

Sólo haciendo sinergia con otros movimientos se puede lograr más empatía con el movimiento antiespecista y que tome más fuerza, ya que comparado con los demás movimientos es aún muy joven. Es de forma conjunta e interseccional, que la liberación animal y la liberación humana se vuelven la misma lucha por justicia social. Las víctimas de la opresión somos todos, animales no humanos, animales humanas mujeres y animales humanos varones.

Por la extensión de este trabajo de investigación quedan algunas cuestiones en las que no se pudo profundizar para no perder los objetivos del trabajo. Por ejemplo, cómo se crean

las identidades de los grupos de justicia social que eventualmente vuelven al movimiento dogmático y reproducen los de opresión que se intentaban erradicar en un principio.

Nuestra propuesta para empezar a cambiar el paradigma especista es la educación antiespecista. La apuesta que se hizo al abrir espacios de diálogo para reflexionar la cuestión animal sin imponer una visión como la correcta se seguirá empleando pues existe una necesidad de la gente en general de reflexionar nuestras relaciones con la alteridad humana y animal, tal vez más adelante con la ayuda de más investigadores se pueda expandir el círculo de estudios antiespecistas a un círculo de estudios críticos interseccionales en el que la cuestión animal sea un eslabón más de una cadena de estrategias para encontrar alternativas no opresivas de relacionarnos con nuestro entorno.

Estamos conscientes de lo utópico que esto puede sonar, sin embargo confiamos en el poder generador de cambio de las utopías.

FUENTES

- Abbagnano, N., Fornero, G., & Esteban, C. J. (2008). Diccionario de filosofía. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Adams, C. J. (2017). Feminized Protein: Meaning, Representations, and Implications, en Mathilde Cohen & Yoriko Otomo (Eds.), Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food. London & New York: Bloomsbury Academic.
- _____ (2016). La política sexual de la carne: Una teoría crítica feminista vegetariana. Madrid: Ochodoscuatro ediciones
- Adorno, T.(2006). *Minima moralia*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.
- Bentham, J. (1999). *Introducción a los Principios de la Moral y la Legislación*, Capítulo XVI, sección 1, 1789, citado de Carmen García Trevijano (comp.), «Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales», *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII/3, (número monográfico dedicado a la cuestión de «Los Derechos de los Animales»), págs. 174-175
- Bernuz, M.J. (2014). “La violencia de los derechos de los animales” en *Historia de los derechos fundamentales: Tomo IV, Vol. V*. Madrid: Dykinson. Dirección Gregorio

Peces-Barba Martínez, Eusebio Fernández García, Rafael de Asís Roig ... [et al.];
coordinación, Alberto Iglesias Garzón ; autores, Óscar Pérez de la Fuente ... [et al.].

Calarco, M. (2008). *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*.
New York: Columbia University Press.

Cragolini, M. B. (2016). *Extraños animales: Filosofía y animalidad en el pensar
contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Derrida, J. (2010). *Seminario la bestia y el soberano: V.1 (2001-2002)*. Buenos Aires:
Manantial.

_____ (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta

_____ (2005), "Hay que comer, o el cálculo del sujeto" (entrevista con J-L Nancy), trad.
V. Gallo y N. Billi, en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005. Edición
digital de Derrida en castellano. Recuperado de:

https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm

_____ (2004). *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas
y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Ed. Taurus et.al.

_____ (1997) "Fe y saber" en Derrida J., Vattimo, G., Gargani, A. G., Vitiello, V.,
Ferraris, M., Gadamer, H.-G., & Trías, E.. *La religión: Seminario de Capri*. Buenos
Aires: Ediciones de la Flor.

_____, (1992). *Given Time: I. Counterfeit Money*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2004) "Violence Against Animals," in *For What Tomorrow?*
trans. Jeff Fort Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Descartes, R. 'Sixth Meditation', in *Philosophical writings*; a selection translated and edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach. With an introd. by Alexandre Koyré. London: T. Nelson for the Open University.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis: Una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae.

Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2017) Cap. 5: "De Polis a Zoopolis: Una teoría política del derecho animal". Traducción: Agostina Allori en *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla*. María Marta Andreatta, Silvina Pezzetta y Eduardo Rincón Higuera (Eds.)

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI.

_____, (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

Faria, C. (2016). "Lo personal es político: feminismo y antiespecismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 3 (2), 18-38.

Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Francione, G. L. (1994). "Animales, propiedad y bienestarismo legal: sufrimiento 'innecesario' el trato 'humanitario' de los animales", trad. de Ana María Aboglio, en: www.anima.org.mx

Gruen, L., and Jones, R. C. (2015). Veganism as an aspiration. In *The moral complexities of eating meat*, ed. Ben Bramble and Bob Fischer, 153-171. New York: Oxford University Press.

Gruen, L. (2014). "Facing Death and Practicing Grief" In Adams, C. J., & In Gruen, L, 127-142. *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth*. New York: Bloomsbury.

Habermas, J. (1985). "La modernidad: Un proyecto incompleto". En: Foster, Hal. *La posmodernidad*. México: Ed. Kairós.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.

_____, (2005). *Parménides*. Madrid: Akal Ediciones

_____. (1997). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial

Horkheimer, M. y Adorno T. W. (1998) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta

Hribal, Jason. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora*. Madrid: Titivillus.

Jones, R. C. (2016). "Veganisms". En Castricano, C. J., & Simonsen, R. R. (Ed.). *Critical perspectives on veganism* (pp. 15-40). Springer International Publisher.

Joy, M. (2015). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: Una introducción al carnismo*. Madrid [etc.: Plaza y Valdés.

Kant, I., (1988) *Lecciones de ética*, Barcelona:Crítica.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.

- _____. (2012). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Madrid: Paidós
- Olaiz, G. (2013). *Sobre el origen de la desigualdad entre hombres y animales, un recuento de la desmesura del ser humano (tesis de maestría)*. Universidad Autónoma de México, México D.F.
- Plumwood, V. (2000). Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans, and Nature: A Critical Feminist Eco-Socialist Analysis. *Ethics & the Environment* 5(2), 285-322. Indiana University Press. Retrieved November 26, 2018, from Project MUSE database.
- Polish, J. (2016). "Decolonizing Veganism: On Resisting Vegan Whiteness and Racism". En Castricano, C. J., & Simonsen, R. R. (Ed.). *Critical perspectives on veganism* (pp. 373-391). Springer International Publisher.
- Rilke, R. M. (2015). *Las elegías de Duino*. Madrid: Sexto piso editorial.
- Ryder , R. D. (1992). "An autobiography." *Between the species*. 8:168-73
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- _____ 1987 "Animal Liberation or animal rights" *Monist*, 70:3-14.
- Tamayo, S. R. (2008). *Introducción analítica al estudio del derecho*. México, D.F: Themis.
- Velasco, S. A. (2017). *La ética animal: ¿una cuestión feminista?*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Waldau, P. (2004). *The specter of speciesism: Buddhist and Christian views of animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Wood, D. "Comment ne pas manger—Deconstruction and Humanism," in *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, ed. H. Peter Steeves Albany: State University of New York Press.

Yañez, G. G. (2018). *La ontología es una policía : devaluar y someter al animal*. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. Libro digital, PDF

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

ANEXOS

Carteles del Círculo de Estudio Antiespecistas Una reflexión: “Lo animal y el animal en nuestra vida cotidiana”



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
A TRAVÉS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y CULTURA UAQ INVITAN AL
CÍRCULO DE ESTUDIOS ANTIESPECISTAS

UNA REFLEXIÓN: LO ANIMAL Y EL ANIMAL EN NUESTRA VIDA COTIDIANA

UNIDAD DE BIOÉTICA
TODOS LOS MIERCOLES DEL 11 DE ABRIL AL 23 DE MAYO
De 6:00 a 8:00 p.m.

INFORMES
442 121 9976



Si quieres saber más visita:
<https://estudiosantiespecistas.blogspot.mx/>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
A TRAVÉS DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA
Y CULTURA UAQ INVITAN AL
CÍRCULO DE ESTUDIOS ANTIESPECISTAS

UNA REFLEXIÓN: LO ANIMAL Y EL ANIMAL EN NUESTRA VIDA COTIDIANA

UNIDAD DE BIOÉTICA
TODOS LOS MIÉRCOLES DEL 11 DE ABRIL AL 23 DE MAYO
De 6:00 a 8:00 p.m.

INFORMES
442 121 9976



Si quieres saber más visita:
<https://estudiosantiespecistas.blogspot.mx/>



CONACYT
PNPIC



MAESTRÍA
EN FILOSOFÍA
CONTEMPORÁNEA
APLICADA