Ética, derechos animales y liberación

Trabajo de grado

Brigitte Juliette Parada Rincón
Universidad Santo Tomás de Aquino
Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía Latinoamericana
Bogotá, Septiembre 2017

Tabla de contenido

Introducción	p.3
1. Principios éticos de los derechos animales.....	p.8
1.1 Igual consideración de intereses y minimización del sufrimiento	p.9
1.2 El valor inherente: ser-sujeto-de-una-vida	p.14
1.3 Un trato justo más allá de la propiedad.....	p.17
1.4 Nuestra confusión moral.....	p.21
2. Veganismos: ¿solución o problema?	p.29
2.1 Veganismo ético.....	p.31
2.2 Veganismo especista.....	p.35
2.3 Veganismo emocional.....	p.37
2.4 Superación del veganismo institucionalizado.....	p.41
3. Liberación animal.....	p.48
3.1 Una ética de la liberación para poner fin a la opresión animal.....	p.51
3.2 Hacia una ética de la liberación planetaria.....	p.58
Conclusiones.....	p.69
Referencias.....	p.79

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX, el problema de la instrumentalización de los animales ha tenido cabida en los espacios académicos y ha generado gran interés en diferentes áreas de conocimiento. En especial, la ética se ha ocupado de este problema y ahora crece en ella la preocupación por el modo en que tratamos a los animales. Aunque el problema existe desde hace mucho tiempo, actualmente se da una afectación social, jurídica y política que ha motivado la creación de leyes que sancionan de manera severa a quienes maltraten a un animal.

Gracias a los medios de comunicación y a la internet, cada día más accesible para un gran porcentaje de la población del planeta, la información acerca de cualquier eventualidad con respecto al trato animal y a los movimientos animalistas llega fácilmente a la gente, para evidenciar y denunciar el sufrimiento innecesario que causamos a los animales. Es necesario reconocer que la cosificación y el sometimiento de los animales por parte de hombres y mujeres, tal como la conocemos hoy en día es una forma de colonialismo.

El respeto por la naturaleza y la vida animal por parte de los habitantes de América antes de la conquista europea era esencial, constituía una fuente de armonía y conocimiento. Incluso, tenemos referencias sobre cómo los animales eran símbolos divinos de gran valor para las comunidades, tal es el caso del cóndor, la serpiente o el jaguar. Pero con la llegada de los europeos, esta cosmovisión se quebrantó, pues la racionalidad occidental la calificó como hechicería e idolatría.

La explotación animal en nuestro continente puede ser vista hoy como una consecuencia más de la conquista. Los pueblos europeos habían sometido a los animales, pero cuando el hombre occidental irrumpe, impone su antropocentrismo y su racionalidad inhumana a los pueblos ancestrales. Existen evidencias sobre cómo los americanos se valían de los animales, pero también hay pruebas de la armonía y el respeto que había en su relación con ellos. En cambio, Occidente estableció que todos los habitantes de América eran animales, sin razón, sin alma, sin derechos; por tanto, era permitido dominarlos, esclavizarlos y explotarlos. Por ello, desde la reflexión filosófica latinoamericana, se hace necesario pensar la relación entre el hombre y el

animal, ya que desde la conquista y la colonia hemos asumido que los animales solo son cosas, propiedades que podemos manipular y dominar.

Desde hace algunos años, en grandes y pequeñas ciudades del mundo, se han desplegado diversos movimientos que promueven los derechos de los animales y luchan por ellos. A pesar de promover el mismo fin, hay una gran diversidad de principios y prácticas entre, por ejemplo, los animalistas, los ambientalistas, los ecologistas, los científicos, las feministas y los anti-taurinos. Uno de estos movimientos dirige su atención hacia la esencia del problema de los derechos de los animales, se trata del veganismo.

Por sus prácticas y argumentos hoy este movimiento ha sido puesto en tela de juicio al resaltar su incoherencia y su poca confiabilidad. El término «vegan» surgió en Londres en 1943 (Cross, 1949a, párr. 3), cuando algunos miembros de la sociedad vegetariana expresaron su desacuerdo con el consumo de ciertos productos de origen animal. Empero, la oposición no se enfocaba tanto en el consumo de estos productos como sí en la explotación animal y en la vida del animal explotado; ya fuera por la caza, la vivisección, el comercio o el entretenimiento. Entonces había que reflexionar más a fondo sobre el tema para así establecer un principio que condujera a hombres y mujeres a ver al animal como un semejante, con el mismo derecho básico a la libertad y al respeto.

Luego de varios intentos y aproximaciones, el presidente de la sociedad vegetariana incluyó el término «vegan» para referirse a la persona que sigue el principio de abolición de la explotación de todos los animales, cuyo fundamento es el reconocimiento de la libertad del animal, quien al igual que el hombre es sujeto-de-una-vida. Donald Watson definió el veganismo como "el principio de la emancipación de los animales de la explotación del hombre" (1949b, párr. 7), principio que pone en cuestión la relación del hombre con los animales y revela el más grande de los retos para que la emancipación animal se pueda dar, esto es, la superación de la conducta opresora de hombres y mujeres hacia aquellos seres sobre los cuales disponen de poder y por ello pueden dominar.

A pesar del esfuerzo y la lucha de Watson para que este principio se mantuviera siempre claro en los que decidían ser veganos, setenta y un años después, el término veganismo y el movimiento vegano se han pluralizado. Esto significa que hoy en día debemos hablar de veganismos y no de veganismo (Ávila, 2016, p. 63). Uno de estos veganismos es el denominado «veganismo institucional», el cual sigue la concepción de Watson y busca conquistar el planeta a partir de nuevos estilos de vida en los que se excluya cualquier tipo de explotación animal, con la pretensión de lograr la emancipación animal. No obstante, cabe decir que este veganismo institucional, el más visible actualmente, no logra la liberación animal; en cambio genera frustración y rechazo en la sociedad. Por ello, esta investigación hace una crítica constructiva a este veganismo y ofrece un aporte para ampliar el horizonte de comprensión del problema acerca de los derechos animales.

A partir de los diferentes modos de protesta por el reconocimiento de los derechos animales, han surgido nuevas generaciones veganas que han hecho del activismo y de la cuestión ética una tendencia, que en poco o en nada ayuda a abolir la explotación animal. Esto ha generado un nuevo mercado con las etiquetas «bio», «vegan» y «friendly», que se presentan como amigables con los animales, pero que los afectan de otros modos y desvían la atención del asunto que debe ocuparnos. El surgimiento de este mercado no solo interfiere en el proceso de liberación animal, los modos de este activismo fanático impiden además que hombres y mujeres reconozcan que el animal es un sujeto de vida con el mismo derecho a vivir libre como cualquiera de nosotros, porque es un otro al que se debe respetar y dejar ser.

Si bien existen colectivos que denuncian pacíficamente, por medio de pancartas, videos, conferencias y plantones, el modo en que los animales son explotados y usados para nuestros fines, su visión se centra en las consecuencias y no en la raíz del asunto. La explotación animal tal como se concibe hoy día, es tan solo un efecto de nuestra incapacidad de reconocer que todos hacemos parte de un todo y que cada cosa, ente o ser, existe por una razón evolutiva. Somos nosotros como especie quienes debemos contribuir a la evolución, pues sabemos que muchas especies han sido transformadas, otras eliminadas y otras surgirán.

El hecho que convivamos con los animales en el planeta no significa que los podamos usar como alimento, diversión, vestido, con fines científicos o en los demás modos de explotación y maltrato. Si hablamos de una diferencia razonable entre nuestra especie «humana» y la especie «animal», como la establece el pensamiento eurocéntrico predominante en nuestra cultura, cabe preguntarse ¿qué tan razonables son nuestras acciones respecto a la vida de los animales?

En este sentido, al centrarnos en las consecuencias y no en las causas del problema, hay pocas posibilidades de lograr una abolición de la explotación; pues esta surge del modo en que nosotros vemos a los animales y, en referencia a estos, del modo como nos vemos a nosotros mismos. Lo que genera esta visión es el efecto y no la causa del problema; no conduce a la abolición de la explotación sino a reducir el consumo de algunos productos de origen animal. Esto hace que se creen alternativas de “consumo humanitario” (Francione, 2010, p. 26), cuyo fundamento no es la vida del animal sino sus condiciones de sufrimiento.

La cuestión acerca de nuestra relación con los animales, sus derechos, su opresión, la explotación y la esclavitud a la que los sometemos, es un tema de reflexión filosófica. Debemos preguntarnos cómo ha sido la forma de relacionarnos con los animales para no quedarnos en los efectos que han terminado por debilitar el principio de la abolición, los cuales resaltan el ego del hombre en la búsqueda de soluciones para su vida de vegano y no para la vida de los animales.

Estas son las motivaciones para indagar en este trabajo acerca de teorías éticas sobre el trato hacia los animales, como las propuestas por Peter Singer (1973), Tom Regan (2006) y Gary Francione (2010). Se ofrece aquí un aporte desde la reflexión latinoamericana a partir de algunos presupuestos de la ética de la liberación de Enrique Dussel (1980) y de Leonardo Boff (2002). Así, esta investigación tiene como fin dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿a partir de las teorías éticas sobre los derechos de los animales qué críticas se pueden hacer al veganismo actual y qué aportes puede ofrecer la reflexión filosófica latinoamericana de Enrique Dussel y Leonardo Boff a la cuestión de nuestra relación con los animales?

En este trabajo son revisados críticamente los argumentos éticos que sustentan la filosofía de los derechos de los animales junto con las prácticas del movimiento vegano, para proponer una vía

alterna basada en la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética planetaria de Leonardo Boff. Se busca superar el trato que damos a los animales como cosas para plantear de otra manera el problema de la relación que establecemos con los animales. En esta dirección, la presente investigación se desarrolla en tres capítulos.

El primer capítulo presenta algunas posturas éticas acerca de los derechos de los animales que nos llevan a plantear de otro modo la importancia del movimiento vegano en la actualidad. En el segundo capítulo se hace un examen crítico del veganismo con el fin de contribuir a un proceso de liberación fáctico y no utópico. El tercer capítulo ofrece una revisión analítica de los presupuestos de la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética planetaria de Leonardo Boff, con la intención de proponer una línea argumentativa capaz de contribuir al proceso de liberación animal y al proyecto de humanización desde la ética latinoamericana. Finalmente, se proponen algunas conclusiones con respecto al tema, en las que se presenta la liberación animal como un camino para humanizar a los hombres y las mujeres, de modo que pueda ser superado nuestro estado animalizado y lograr así una auténtica humanidad.

1. Principios éticos de los «derechos animales»

Cuando hablamos de «derechos animales», hacemos referencia a un movimiento social originado en los años noventa en Europa. Aunque la preocupación por la cuestión de los derechos animales no nace con tal movimiento, gracias a este, el problema del trato hacia los animales ha adquirido importancia en los últimos años y ha suscitado alternativas éticas para acabar con la explotación animal. El movimiento por los derechos animales fija su atención en la urgencia de un reconocimiento de derechos para los animales, con el fin de eliminar el maltrato y el sufrimiento innecesario que mujeres y hombres les causamos. Hoy, existe una sensibilidad ante ciertas actitudes hostiles hacia los animales, fenómeno en virtud del cual la academia y la sociedad se sienten llamadas a ocuparse de ello.

Las luchas animalistas superan la visión «normal» de que los animales son cosas que pueden usarse, que son comida, o que sirven para nuestro entretenimiento, nuestro vestido y nuestro conocimiento. Estos movimientos buscan la abolición de la explotación animal en todas sus formas (Francione, 2008, p. 5). Tal intención, nos lleva aquí a revisar diferentes posiciones éticas relativas al problema de cómo debemos asumir un trato moral y legal con los animales. Sin embargo, la literatura que nos acerca a la comprensión del tema, revela que los movimientos por los derechos animales permanecen en desacuerdo por razones ideológicas. Al centrarse en el afán de llevar a cabo una acción que elimine la explotación de los animales, muchos fijan su atención en las consecuencias del problema y pasan por alto la comprensión de las causas que han desencadenado la explotación a la que hoy día son sometidos los animales.

El movimiento por los derechos animales es un colectivo compuesto por varias corrientes independientes que se adhieren a él en virtud del particular interés en relación con el uso y la explotación de animales. Sin embargo, esa singularidad no significa que consideren del mismo modo las alternativas que darían fin al problema. Para entender los fundamentos del movimiento por los derechos animales, es necesario presentar aquí la propuesta ética de Peter Singer, de Tom Regan y de Gary Francione, intelectuales de nuestro tiempo que han dedicado su vida al problema moral de los derechos animales.

1.1. Igual consideración de intereses y minimización del sufrimiento

En 1975 se publicó la primera edición de *Liberación animal*, obra que influyó en el nacimiento del Movimiento por la Liberación Animal y posicionó a Peter Singer como uno de los más grandes críticos de la explotación de animales. Para Singer, *Liberación animal* es un texto que habla de “la tiranía de los humanos sobre los no humanos” (1995a, p. 19), tiranía que causa sufrimiento y dolor semejantes a los que produce la esclavitud. Este libro fue escrito pensando en quienes desean poner fin a la explotación y la opresión, o sea, quienes reconocen que el “principio moral básico de tener la misma consideración hacia los intereses de todos” (p. 20) no se limita únicamente hacia los miembros de la especie humana.

Para Singer, el hecho de interesarse por esta cuestión no implica necesariamente que se deba ser un amante de los animales; más bien, se trata de demostrar que los parámetros morales que se aplican a los humanos también son aplicables a los animales. Quien tenga alguna oposición respecto a esta consideración moral, solo puede ser alguien que se considere a sí mismo superior a los animales por hacer parte de la especie humana. Singer reflexiona sobre la manera como tratamos a los animales con el fin de develar los prejuicios latentes en nuestras actitudes y comportamientos (1995a, p. 21).

Al referirse al tema de los derechos animales, el filósofo australiano apela más a una cuestión de extensión moral y no tanto a la fundamentación de su reconocimiento legal. Se centra en la importancia de dar fin a la explotación, pues su intención es revelar la necesidad de considerar del mismo modo los intereses de los animales como los intereses de los humanos para terminar con el sufrimiento innecesario que les causamos:

Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos. Que debamos hacerlo o no dependerá de la naturaleza de los miembros de los dos grupos. El principio básico de la igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos. (Singer, 1995a, p. 38)

Esto significa que la igualdad solo es una idea moral y no la afirmación de un hecho. Para el australiano, cuando se afirma que «todos somos iguales» no se menciona una igualdad real. No es posible que todos los humanos seamos iguales, esta afirmación es solo una idea moral; el principio de la igualdad de los seres humanos es una norma relativa a cómo deben ser tratados los humanos (1995a, p. 40); el trato debe ser independiente de las características individuales de cada sujeto. En este mismo sentido, extiende el principio de igualdad hacia los animales y demuestra que si la posesión de inteligencia superior no es razón para que un humano utilice a otro con el propósito de conseguir sus fines, tampoco es una justificación para explotar a los animales (1995a, p. 42).

La inquietud de Singer por el trato igual hacia otras especies es una continuación de la sugerencia de Bentham planteada en 1789 por considerar el sufrimiento en los animales más allá de si pueden o no, razonar o hablar (Bentham, 1989, p. 26)¹. Tanto para Singer como para Bentham, la capacidad de sufrir es la característica principal que le da a un ser el derecho de una igual consideración (Singer, 1995a, p. 43); esto quiere decir que la capacidad para sufrir y disfrutar es condición para despertar cualquier interés moral. “Si un ser sufre, no hay justificación moral para negarse a considerar ese sufrimiento” (Singer, 1989, p. 79)², pues tanto la capacidad de sufrimiento como la de disfrutar son un requisito para tener otros intereses (Singer, 1989, p. 78). Solo con la capacidad de sufrimiento, la cual revela los probables intereses, es posible determinar que los animales no tienen el interés de sufrir y por lo tanto merecen igual consideración. Singer, en *Ética práctica* afirma que este principio consiste en dar en nuestras deliberaciones morales la misma importancia a los intereses parecidos de los afectados por nuestras acciones (1995b, p. 26), de modo que no importa el «quién» siempre y cuando sea un interés del que se esté hablando.

El hecho de que un animal demuestre que no quiere ser lastimado, manifiesta que tiene interés en no sufrir. Por ello, es importante reconocer que en Singer el centro de atención no lo constituyen

¹ “It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? Nor, Can they *talk*? But, Can they *suffer*?”

² “If a being suffers, there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration”.

los derechos, pues su preocupación está en la consideración igual de los intereses de los animales, así como se da en los humanos:

Al margen de la naturaleza del ser, el principio de la igualdad exige que -en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo*- su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser. Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad (entendiendo este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar). (1995a, p. 45)

La sintiencia, o la sensibilidad, es el rasgo que lleva a considerar que los animales tienen intereses, al menos, en no ser maltratados. No suponer esta capacidad en los animales por el hecho de ser de otra especie es lo que se denomina especismo, es decir, el prejuicio que favorece los intereses de los miembros de una especie, -en este caso, la nuestra- y se opone a los de otras. Hasta el momento no hay nada convincente, razones científicas o filosóficas que demuestren que los animales no sienten; por el contrario, cada vez más la investigación se amplía para indagar sobre el tema y debatir sobre viejas premisas filosóficas que negaban la semejanza entre los animales y los humanos, como la postura aristotélica o la cartesiana. Si no hay motivos para dudar de nuestra sensibilidad, tampoco debe haberlos para negar esta capacidad a los animales. El dolor para Singer, se mide en intensidad y duración; entre más intensidad y más duración tenga el sufrimiento causado, más perjudicial es la acción tanto para humanos como para animales.

Así, la consideración de intereses de los animales tiene validez porque para Singer los animales tienen intereses, al igual que nosotros, y excluirllos de la preocupación moral no tiene justificación (1995a, p. 295). Considerar los intereses bajo el criterio de beneficio para la humanidad es admitir que los animales no son fines en sí mismos cuyos intereses deben tenerse en cuenta, sino que solo son medios para fines de otros. La aplicación del principio básico de igual consideración de intereses, refiere que causar dolor o sufrimiento son acciones malas en sí mismas y deben evitarse o, por lo menos, reducirse (1995a, p. 53) sin importar la raza, el sexo o la especie.

En este orden de ideas, para el autor australiano se trata únicamente de reconocer y aplicar el principio de igual consideración. Exigir la misma consideración respecto al placer y al dolor; poner en evidencia los abusos que cometemos con los animales; movilizarse y reaccionar en contra de los explotadores. “Lo que tenemos que hacer es ampliar nuestra esfera de inquietud moral hasta incluir a los animales no humanos, y dejar de tratar sus vidas como si fuesen algo utilizable para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra” (1995a, p. 56).

El hecho de acabar con la vida de un animal debe considerarse del mismo modo que si ocurriera con la vida de un miembro de nuestra especie, ya que el mal causante del dolor no depende de las características del «ser que lo siente», cuya vida se ve notoriamente afectada. Singer asume “el principio de minimizar el sufrimiento” (1995a, p. 58) como base de su ética. Llevado a la práctica, este principio permite proponer alternativas que no impliquen el uso de animales; por ejemplo, sofisticadas simulaciones del cuerpo humano con tecnologías avanzadas que permitan estudiar los efectos de los medicamentos para evitar que se sigan haciendo experimentos con animales.

Si se aplica el principio de minimizar el sufrimiento, se reconocería lo innecesario, injustificable y no-ético que es, por ejemplo, forzar animales a inhalar tabaco para crear medicamentos en contra del cáncer, o más bien, en favor de su comercialización, cuando sabemos que no fumar evita padecer cáncer de pulmón, garganta u otros. En efecto, por decisiones de hombres y mujeres no es correcto hacer sufrir a los animales, seres inocentes que no tienen por qué asumir los efectos de nuestra irresponsabilidad. Una forma de promover este principio de la minimización del sufrimiento es comunicar lo que sucede con los animales en todas sus formas de explotación, de las cuales todos participamos de algún modo; así cambiarían ciertas actitudes especistas comunes entre nosotros (1995a, p. 133).

Singer admite que un primer paso para eliminar poco a poco los modos de explotación animal y poner en práctica el principio de «minimizar el sufrimiento» y el de «igual consideración», consiste en dejar de comer animales. Singer afirma que el hecho de comer animales implica que disponemos de la vida de otro solo por nuestro placer, contribuyendo de este modo al especismo; por ello, al dejar de comerlos, dejamos de hacer parte de una de las más grandes formas de

explotación animal. Este paso llevará a dejar de consumir otros productos de origen animal e involucra un cambio de paradigma en el que se reconocen los intereses de los animales del mismo modo que se consideran los intereses de los humanos, cuyo efecto beneficioso se extiende a la naturaleza y al planeta (1995a, p. 224).

Para Singer es relevante el hecho de matar un animal con el fin de alimentarse porque esto significa no solo que el animal muere, sino que debe ser explotado durante toda su vida para reducir los costos de producción (1998, p. 243). El argumento en favor del vegetarianismo tiene una fuerza independiente del valor que le damos a la vida de los animales, la suposición según la cual su vida tiene menor valor que la nuestra no puede ser pretexto para justificar las acciones y abusos a los que sometemos a los animales con fines de explotación (p. 243). Singer, ratifica que el derecho a la vida de los animales debe pensarse bajo la consideración igual de intereses, pues no se trata de que algunos animales por tener capacidades cognitivas mayores que otros, tengan un valor especial y, por tanto, su vida valga más que la de otros animales, como los mamíferos en comparación con los anfibios.

Lo que debemos evaluar, cualquiera sea el caso, es que cada animal tiene el interés de vivir su vida conforme a su especie. Cualquier tipo de explotación, por más indolora que resulte, implica quitarle la libertad al animal; por eso cualquier práctica que afecte la vida de los animales debe ser vista en forma independiente con respecto al valor que se reconozca en ella (1998). Para Singer, la relevancia de la aplicabilidad de los principios morales prácticos, tales como el de consideración igual de intereses y el de minimizar el sufrimiento, se fomenta gracias al rechazo de la muerte de animales con fines alimenticios.

Si el motivo de matar un animal se funda en el mero placer humano como es el caso de la comida, entonces se estaría considerando a ese animal como un objeto que puede utilizarse como deseamos. Es por ello que Singer invita a seguir una alimentación sin ningún ingrediente de origen animal, ampliar las alternativas vegetarianas en los países con el fin de cambiar nuestras actitudes hacia los animales (1995b, p. 166) y poner fin a la explotación actual en la industria alimenticia.

1.2. El valor inherente: ser-sujetos-de-una-vida

La intención de acabar con la explotación animal también ha sido pensada en nuestro tiempo por el filósofo Tom Regan. Al contrario de Singer, este filósofo norteamericano consideró importantes los derechos animales para legitimar el reconocimiento de su dignidad. Regan afirmó que al hablar de derechos animales no se refieren derechos morales, ni legales, ni positivos, sino derechos negativos, como el derecho a no ser maltratado, a no ser abusado, a no ser explotado; allí, se incluyen los derechos a la vida, a la integridad corporal y a la libertad (2004, p. 56). En este punto, Regan consideró que existe un «vínculo moral» relacionado con el mal que representa la violación de un derecho: “es moralmente malo anular rutinariamente los derechos de algunos individuos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros” (2004, p. 56).

El vínculo moral no define lo «moralmente malo», sino que refiere un principio moral general que, aplicado a todas las acciones, permite juzgarlas bajo parámetros morales para tipificarlas como moralmente malas. En este sentido, el vínculo moral expresa una convicción compartida en la que las violaciones de los derechos morales y las acciones moralmente malas están vinculadas entre sí. Este vínculo, según Regan, explica por qué los derechos tienen el estatus que tienen, al conferir a sus poseedores un lugar único y privilegiado en el ámbito moral (2004, p. 56). Sin embargo, tal vínculo genera desacuerdos en cuanto a la decisión de quién puede o no poseer derechos, cuestión que despliega dos posibilidades para determinar quién es sujeto de derechos.

Por una parte, el enfoque moral determina quién tiene derechos a partir del uso de juicios morales reflejados en la lógica del vínculo moral (2004, p. 58). Esto quiere decir que, como es malo hacer daño a unos individuos para el beneficio de otros, la lógica moral deduce que los individuos poseen derechos. No obstante, para Regan este enfoque no demuestra un método capaz de representar la veracidad y la falsedad de los juicios morales que determinan que una acción sea mala. Por otra parte, el enfoque fáctico niega la primacía moral y dirige la atención a características no-morales, verificables empíricamente y constitutivas de las personas (2004, p. 59) como la racionalidad, la autonomía y la autoconciencia. En este sentido, quienes tengan estas características se consideran personas y por tanto poseen derechos: son «agentes moralmente responsables».

Para Regan, este último enfoque revela la idea de que las personas son superiores moralmente a cualquier otro individuo o cualquier otra cosa (2004, p. 59); una cuestión que debe ser considerada con cautela. Para este filósofo, ambos enfoques son inconsistentes en sus implicaciones porque en cualquiera de los dos casos hay personas y otros seres que quedan por fuera de la consideración de poseer derechos (2004, p. 61). No obstante, Regan admite que el enfoque moral aplicado consistentemente lograría el reconocimiento de algunos derechos a los animales. Se trata de reconocer primordialmente que los animales tienen un valor inherente, son sujetos-de-una-vida así como aquellos quienes poseen derechos. Frente a esto, es posible verificar las similitudes tanto psicológicas como sensoriales entre animales y humanos (2004, p. 65), si es que las limitaciones del reconocimiento se deben a la identificación de características psíquicas y sensitivas. Todos los que tengan un valor inherente deben ser igualmente considerados, sean humanos o no: “El valor inherente, entonces, pertenece de igual manera a aquellos sujetos que experimentan una vida”³ (Regan, 1989, p. 112).

Para Regan los animales, en tanto sujetos-de-una-vida, han de considerarse poseedores de derechos y no recibir daño causado para el beneficio de otros. Este es el cambio de estatus que debe conferirse a los derechos y a los animales. No se trata de comprobar características como la autonomía y la razón para notar que los animales son sujetos-de-una-vida, en virtud de lo cual tienen el derecho a no ser explotados, usados o maltratados para el beneficio de otros. En este sentido, el filósofo norteamericano se opone a la explotación institucionalizada de los animales exclusivamente como medios para fines humanos (Francione, 2008, p. 17); su propuesta rechaza el instrumentalismo y le da fuerza al movimiento de los derechos animales, pues atribuye a los animales un estatuto moral que incluye la facultad de poseer algunos derechos. Así, Regan se acerca un poco más al abolicionismo, pues su idea no es la de minimizar el sufrimiento animal, sino oponerse a cualquier trato que implique una instrumentalización de los animales.

Regan invitó a dejar de usar animales como medios para nuestros fines, a partir del reconocimiento del valor inherente de «ser sujetos-de-una-vida»; así se eliminarían en gran proporción las violaciones de los derechos animales. No existe justificación alguna para la explotación de los animales, independientemente de las consecuencias, así como no se puede

³ “Inherent value, then, belongs equally to those who are the experiencing subjects of a life”.

justificar la esclavitud humana independientemente de los beneficios que cause a ciertos grupos (Francione, 2008, p. 112).

En *Jaulas vacías* (2006), Regan afirmó que los derechos animales están fundamentados solamente en la idea de que los animales tienen derecho a ser tratados con respeto (p. 23). Una vez se contempla la necesidad de este derecho, se debe dejar de criarlos y matarlos por su carne o piel, dejar de adiestrarlos para nuestro entretenimiento o para fines científicos. Para el autor, estos son ejemplos del argumento moral que exige dirigir el reconocimiento de derechos hacia la abolición y no hacia las reformas de los usos. Es necesario recordar que los animales son sujetos-de-una-vida y esta es la única característica que los hace similares a los humanos para justificar una igualdad moral (p. 62) que implique el reconocimiento de derechos: el derecho a la vida, el derecho a la integridad física y el derecho a la libertad (p. 61).

Así pues, en torno a la consideración moral de los derechos animales, la única pregunta que cabe hacerse es si los animales son sujetos-de-una-vida; lo mismo ha de plantearse para los humanos. Para Regan lo que revela la afirmación, según la cual los animales son sujetos-de-una-vida no es más que la característica primordial de un alguien consciente, con deseos, recuerdos, necesidades, intereses y frustraciones (p. 66). No obstante, eludimos reconocer la individualidad de esas vidas porque para la gran mayoría los animales nunca pueden ser semejantes a los humanos, tan solo son comida, o cosas que sirven para un fin del ego humano.

Lo que vemos, es su vida observada desde el exterior. Lo que no vemos, y que podemos solamente imaginarnos, es su vida desde el interior, desde los sujetos que la viven. La mayor parte de estos animales, miles de millones de animales, sufren en cada instante de su existencia. Están psicológicamente anonadados, oprimidos por el efecto acumulativo de la desorientación y la depresión. Desde lejos, pueden parecerse a los animales que vimos en las ilustraciones de nuestra infancia. Vistos desde el interior, en su presente, no son más que sombras, trágicas y patéticas, de sus fuertes antepasados. Sin embargo, curiosamente, la plenitud de su ser se conserva en ser liberada. (2006, p. 97)

Al hablar de sujetos-de-una-vida, Regan refirió la característica esencial que distingue a los animales de otros de su misma especie y de otras especies, pues los hace merecedores de una consideración igual de intereses. En este sentido, comprendemos que cada animal es una individualidad, un individuo único con una vida única que le corresponde vivir; ser sujeto-de-una-vida es vivir la vida propia, “-realizar el verdadero ser de uno- es la más elevada finalidad moral tanto del hombre como del animal” (Salt, 1999, p. 38). Al observar objetivamente a los animales, no cabe duda que cada uno posee su propia individualidad; hoy no es asombroso escuchar hablar acerca de la «personalidad» de los animales. En consecuencia, podemos admitir que el desconocimiento de esa «individualidad» es lo que promueve la indiferencia y el desinterés para reconocer a los animales como individuos con una vida única, esto nos lleva a considerarlos como meras cosas.

Aceptar que los animales tienen derecho a una vida propia es admitir también que sus derechos tienen una restricción en cuanto a la vida de la que son sujetos. De modo que la cuestión de los derechos animales consistiría en la aceptación de que cada individuo se desarrolla en la “«restringida libertad» de vivir una vida natural -una vida, esto es, que permita el desarrollo individual-, sujeta a las limitaciones que le impongan las necesidades e intereses permanentes de la comunidad” (Salt, 1999, p. 46). Por tanto, el principio que debe aplicarse es el total respeto hacia la vida de esa individualidad, sometida a exigencias reales y no impuestas por el hombre (1999, p. 101).

2.3. Un trato justo más allá de la propiedad

El reconocimiento del valor inherente es un primer paso para que se puedan reconocer derechos a los animales y así lograr algún día la abolición de la explotación. Hasta ahora, a pesar que en 1977 se haya hecho una declaración universal de los derechos de los animales por parte de la ONU lo único realmente significativo ha sido la expansión del movimiento en favor de los derechos de los animales en el mundo y el debate académico que se ha generado en torno al tema de la consideración moral de los animales. En efecto, el abogado y profesor Gary Francione, quien se ha dedicado al tema de los derechos animales, refiere que este problema además de tener

un trato moral, merece ser revisado jurídicamente, pues la idea de moverse por los derechos animales debe tener como único fin la abolición de la explotación y el reconocimiento legal de que los animales no son propiedad.

De este modo, el movimiento entendido bajo el fundamento de la abolición de la explotación animal, se opone en cualquier medida al trato de animales con fines humanos. Es decir, hablar de derechos animales es hablar de la abolición de la esclavitud animal. Esta teoría de los derechos animales considera que los animales y los humanos poseen el mismo valor inherente que debe ser respetado (2008, p. 5). Como Tom Regan, Francione exige el rechazo total hacia el uso de animales para la experimentación, la alimentación o el entretenimiento; esto no solo debe ser rechazado porque los animales sufran, tal como lo consideraron Bentham y Singer, sino porque el uso de animales infringe las obligaciones de justicia que tenemos hacia ellos.

Para Francione, los derechos son nociones morales que surgen del respeto por el individuo, generan barreras de protección y establecen áreas para que esa protección sea efectiva. Así los derechos animales garantizan la protección de los intereses más importantes para los animales, a pesar del beneficio humano. En *Lluvia sin truenos* (2008), Francione defiende la posición abolicionista y afirma que es la única vía para poner fin a la explotación animal; no acepta los cambios graduales a corto plazo, tal como lo han hecho algunos defensores de los animales al intentar minimizar el sufrimiento y dar un trato «humanitario» a los animales con fines humanos. Esta línea se conoce como bienestarismo, la cual busca reducir y regular los modos de explotación animal, arguyendo que los animales son tratados «humanitariamente» y se les ocasiona una muerte indolora.

Para Francione, se requiere de una abolición mas no de una regulación, pues esta última no reduce sino incrementa el uso de animales y le quita valor a la consideración moral de los derechos animales:

El bienestarismo, especialmente cuando se da en un sistema económico con un concepto muy arraigado de propiedad, está mal planteado de raíz, pues concibe el enfrentamiento humano/animal de tal forma que consigue que los intereses del animal nunca prevalezcan.

Además la suposición de que bienestar y derechos están relacionados exige atender a una cuestión moral fundamental: si creemos que los animales tienen derechos morales *hoy*, es injusto poner en peligro sus derechos *ahora*, por ejemplo, reivindicando o promoviendo cambios en la ley que faciliten una experimentación supuestamente más “humanitaria” con la esperanza de que con esos cambios se consigan derechos para *otros animales en algún momento del futuro*. (2008, p. 7)

En este orden de ideas, Francione sostiene que su propuesta teórica de los derechos animales ofrece una base normativa para un cambio mayor, en contraposición a las otras propuestas de los defensores animales, como la de Regan y la de Singer, que al parecer son más bien utópicas. No solo se trata de examinar y medir la cantidad de sufrimiento causado, o de notar las similitudes psíquicas o cognoscitivas entre humanos y animales para reconocer derechos a estos, sino que la cuestión debe dirigirse hacia la erradicación del estatus de propiedad atribuido a los animales y cambiarlo por el de persona (2008, p. 8).

La teoría de los derechos de los animales expuesta por Francione no se centra en el dolor y el sufrimiento del animal, sino en la exigencia de que sean tratados justamente (2008, p. 77). El respeto reclamado hacia los animales se deriva de una cuestión de justicia más allá de la simple compasión por su dolor. El trato justo depende del cambio del estatus de propiedad, pues los animales, por lo menos en términos jurídicos, son considerados como cosas, como medios para nuestros fines (2008, p. 94). El estatus de propiedad confiere a los dueños el derecho de venderlos, explotarlos, incluso matarlos y sacarlos de su entorno, ya que los animales son bienes-muebles, por lo que cualquier tipo de reforma no implica un reconocimiento ante los intereses del animal sino una regulación sobre los derechos de esa propiedad.

Una mejora en el problema de la explotación animal a partir de la implementación de un «trato humanitario» lo único que genera es facilidad de productividad e incremento mercantil, pero no erradica la explotación ni cambia la concepción de que los animales son medios para fines humanos. Antes bien, la explotación institucionalizada aumenta y puede que los explotadores moralmente se sientan bien; pues al hacerlo de manera «regulada» y garantizar mejores

condiciones de vida al animal, la actividad de explotación seguirá siendo vista como normal y legítima.

La explotación institucionalizada es aquella que la sociedad, o una parte de ella con *autoridad*, ha reconocido como un uso económicamente rentable como una actividad cuyos costos, incluido el “externo” sufrimiento y muerte de los animales, están compensados por los beneficios que obtienen los propietarios. Cuando una actividad se ha considerado legítima, es aceptable matar o hacer sufrir a los animales cuando esto forme parte de ella; el resultado de balance supuestamente requerido por los estatutos contra la crueldad se ha predeterminado tácitamente y el animal pierde. Por el hecho de caer dentro del alcance de alguna actuación aceptada socialmente, se *asume* que esa actividad es “humanitaria” o “necesaria”. (2008, p. 100)

En este sentido, Francione se adhiere a la propuesta de Regan en tanto que su teoría de los derechos animales reclama la erradicación de la explotación institucionalizada; solo que el abogado, a diferencia del filósofo, la establece a partir del cambio del estatus de propiedad y no solo en el reconocimiento de ser sujetos-de-una-vida; con ello se reconocerán otros intereses aparte del interés por no sufrir y no padecer dolor innecesario. En esta dirección, quienes abogan por la abolición de la explotación animal no pueden admitir vulneraciones de los intereses de otros animales en el presente con la esperanza de que en el futuro los otros animales se dejen de tratar como propiedad, “todos los sujetos-de-una-vida tienen igual valor inherente y el ignorarlo, porque algún otro podría «beneficiarse» de ello en el futuro, infringe el principio de respeto” (Francione, 2008, p. 139).

Así mismo, Francione advierte que su teoría de los derechos animales no dice qué y cuáles otros valores deben considerarse aparte del derecho a no ser propiedad (2008, p. 141). El criterio para un cambio respecto al modo en que nos relacionamos con los animales como nuestros objetos, no solo tiene que limitarse a la educación de la urgencia por abolir la explotación institucionalizada, sino que debe generar una movilización capaz de prohibir un comportamiento relativamente fácil de identificar (2008, p. 142). El ideal de la teoría moral, según Francione, es que los derechos

animales pertenezcan al enfoque abolicionista, de esta manera, se llegará a largo plazo a la erradicación de la explotación animal institucionalizada.

Para evitar una confusión en los términos en los que ha sido tratado el tema de los derechos animales, Francione establece que la «abolición» hace referencia a un objetivo a largo plazo en la teoría de los derechos animales, mientras que la «prohibición» corresponde a un criterio de medida gradual que aspira a realizar ese objetivo en el corto plazo (2008, p. 143). En esta dirección, la propuesta de Gary Francione es lograr en el largo plazo la erradicación del estatus de propiedad de los animales para que haya un reconocimiento correspondiente con los intereses de los animales en ser tratados con respeto y no como medios para nuestros fines (p. 145).

Francione se distancia de Singer al reconocer que la importancia moral no debe recaer en los intereses de los animales, ya que esto lleva a considerar que hay intereses mayores que otros y determinan así los modos de explotación. En efecto, no habría ninguna abolición sino un refuerzo del abuso. No se trata de que los dueños apliquen «modos humanitarios» en la producción, sino que dejen de asumir a los animales como propiedad y los reconozcan como sujetos-de-una-vida con el derecho a ser respetados para que ningún interés suyo sea vulnerado. El concepto de derecho propuesto por Francione refiere una forma concreta de proteger intereses (2009, p. 11); en este sentido, los derechos corresponden a conceptos morales que surgen del respeto por el individuo. Tanto animales como humanos son sujetos-de-una-vida cuyos intereses deben ser protegidos más allá del bienestar general (2009, p. 12).

2.4. Nuestra confusión moral

Si se busca una consideración moral por los intereses de los animales, el único interés que debe prevalecer es el de no ser tratado como propiedad de otro, así mismo, el reconocimiento moral de los animales debe ser consecuente con la abolición. Francione es tajante al advertir cómo quienes se consideran defensores de los animales pero continúan pensando que los animales solo son recursos, padecen de una “esquizofrenia moral” (2010, p. 106), pues por una parte abogan por el

reconocimiento de derechos animales, pero el trato y el modo como ven a los animales se aleja de una noción que pretenda proteger el interés básico a no ser tratados como una cosa.

Aunque, nosotros pidamos tomar seriamente los intereses animales e incluirlos en la comunidad moral y legal hasta cierto punto, el presente estado de nuestro trato a los animales en muchas instancias sería considerado tortura si el mismo trato fuera infligido a los humanos. Por ejemplo, la mayoría de animales explotados para la alimentación son criados en horribles circunstancias, expuestos a un considerable dolor y sufrimiento durante sus cortas vidas y sacrificados de un modo que solo se puede describir como bárbaro. Causamos sufrimiento y muerte a miles de millones más para la caza deportiva, otros propósitos de entretenimiento, vestido o investigación biomédica. En resumen, los humanos sufrimos de una forma de esquizofrenia moral; decimos una cosa, que los animales importan y no son solo cosas, y nosotros hacemos otra, tratando a los animales como si fueran cosas que no importan para nada⁴. (Francione, 2010, p. X)

Ante cualquier deseo de abolir la explotación o de abogar realmente por los derechos animales, lo primero que debemos reconocer, según Francione, es que padecemos de esquizofrenia moral; pues los animales que decimos defender, son defendidos solo porque hacen parte de nuestros bienes, porque son propiedad y no porque reconozcamos que son individuos. Así mismo, los animales que más sometidos están son los que mejor revelan este estatus de propiedad que debe erradicarse; estos animales son los destinados a la alimentación, el entretenimiento, los fines médicos y la domesticación. Según el autor, la historia ha dejado constancia de cómo la domesticación y posesión de animales se relacionan con el desarrollo de las nociones de propiedad y de dinero. Por ejemplo, los términos «ganado» o «ganadería» están relacionados con «ganancia» y «ganar», lo que evidencia una profunda conexión entre el dinero y la producción o

⁴ “Although we claim to take animal interests seriously and to include animals in the moral and legal community to some limited degree, the present state of our treatment of animals amounts in many instances to what would be considered torture if the same treatment were inflicted on humans. For example, the vast majority of animals exploited for food are raised in horrendous circumstances, exposed to considerable pain and suffering during their brief lives, and slaughtered in a way that can be described only as barbaric. We inflict suffering and death on billions more used for sport hunting, other entertainment purposes, clothing, and biomedical research. In sum, we humans suffer from a form of moral schizophrenia; we say one thing, that animals matter and are not just things, and we do another, treating animals as though they were that did not matter at all”

cría de reses para el consumo humano, “en latín, *pecunia* significa dinero y se deriva de *pecus* «ganado»”(2009, p. 75).

Así pues, las leyes anti-crueldad o las sanciones estipuladas en varias ciudades del mundo que intentan reivindicar la noción de derechos animales, tan solo son regulaciones respecto a los derechos de propiedad de los humanos, no son normas que indiquen la importancia y la necesidad de reconocer que los animales son individuos con intereses, sujetos-de-una-vida. Además estos reglamentos son limitados ya que se aplican únicamente a los animales domésticos, dejando por fuera los intereses y la vida de los animales que son destinados para consumo humano u otras actividades.

Al profundizar en la noción de esquizofrenia moral pueden verse, por ejemplo en Colombia, las modificaciones hechas al Código Civil y la nueva Ley 1774 de protección animal promulgada el 6 de enero de 2016. En el artículo 655 del Código Civil colombiano, se estipula que los animales son muebles (semovientes); así mismo, en el artículo 686, acciones como la caza y la pesca son consideradas como ocupaciones legales que otorgan el dominio de las especies bravías, o sea, aquellas que viven naturalmente libres e independientes del hombre. Los artículos 695, 696 y 697, afirman textualmente que los animales son propiedad de quien se los encuentre y en el 698 se establece que los animales domésticos son propiedades sujetas a dominio; a su vez, los animales bravíos pueden domesticarse ya que el imperio del hombre debe predominar sobre ellos (Código Civil de Colombia).

Como los medios de comunicación han hecho visible miles de casos de maltrato animal y el movimiento por los derechos animales en Colombia ha tenido un auge significativo en los últimos años, el Congreso de la República y su bancada animalista, se vio en la obligación de conceder a los animales un carácter especial que los hace merecedores de respeto en el marco de la ley. En el 2016 el Congreso decretó una modificación del artículo 655 del Código Civil, en el que además de ser considerados muebles semovientes, a los animales se les debe reconocer la calidad de seres sintientes (Ley 1774 de 2016 Artículo 2°). De este modo, la ley de protección animal advierte que: “El trato a los animales se basa en el respeto, la solidaridad, la compasión, la ética, la justicia, el cuidado, la prevención del sufrimiento, la erradicación del cautiverio y el

abandono, así como de cualquier forma de abuso, maltrato, violencia, y trato cruel” (Código Civil, Ley 1774). Así, quienes infrinjan la ley tendrán sanciones económicas, dependiendo de la gravedad del daño, e incurrirá en delito quien:

por cualquier medio o procedimiento maltrate a un animal doméstico, amansado, silvestre vertebrado o exótico vertebrado, causándole la muerte o lesiones que menoscaben gravemente su salud o integridad física, incurrirá en pena de prisión de doce (12) a treinta y seis (36) meses, e inhabilidad especial de uno (1) a tres (3) años para el ejercicio de profesión, oficio, comercio o tenencia que tenga relación con los animales y multa de cinco (5) a sesenta (60) salarios mínimos mensuales legales vigentes. (Ley 1774 Artículo 339A)

Pero en los párrafos posteriores se describen las excepciones a la Ley y se estipula que quedan exentos de pena quienes con un buen manejo o en palabras de Francione, con “un trato humanitario” (2010, p. 26) traten a los animales con fines de reproducción, adiestramiento, consumo humano, ocupación, cría y mantenimiento. Entonces, este tipo de regulaciones y leyes en favor de la protección de los animales no implica un interés honesto por los derechos de todos los animales, sino que revela una «esquizofrenia moral» en la cual hay un deseo por castigar a una persona que comete una violación contra la integridad de ciertos animales, cuando aquellos que dicen abogar por la protección, atentan también en contra de la vida y el bienestar animal.

En marzo de 2017 se dio la primera condena en Colombia por maltrato animal a un antioqueño que mataba y comía gatos, la penalidad fue de seis meses en prisión y una multa de seis salarios mínimos vigentes (El Espectador). Muchos defensores de los animales celebraron la noticia aunque se mostraron insatisfechos con el tiempo que el hombre estaría preso. Pero, nótese cómo la misma gente que festejó la condena, paga por matar para luego comer vacas, cerdos, peces, pollos, gallinas, corderos, terneros, conejos y demás animales que en este caso no tendrían la calidad de ser seres sintientes, sino la característica de ser comida.

Para Francione esta es la esquizofrenia moral y todos somos ese antioqueño que mataba gatos para comérselos. Ahora bien, la Ley 1774 de 2016 es muy clara en lo que se refiere a la protección animal pero su aplicabilidad es vacía, puesto que si fuera sensata y coherente con lo

que estipula, tanto el cautiverio en los zoológicos como la experimentación con animales ya hubiesen sido penalizadas, los que comen animales ya hubiesen sido imputados por el mismo delito como quienes matan animales silvestres o exóticos para sus colecciones u otros fines, pues aquí también hay maltratos y sufrimientos considerables. De ser realmente efectivas este tipo de leyes y sanciones, la explotación animal en todos sus aspectos ya hubiese tenido indicios de abolición.

Con el ejemplo de la Ley 1774 de 2016 se quiere indicar dos cosas. En primer lugar, mostrar a qué se refiere Francione cuando habla del término «esquizofrenia moral»; y segundo, manifestar que no se trata de una esquizofrenia sino de una confusión moral, pues aquel término refiere más a enfermedades mentales acompañadas de alucinaciones con pérdida del sentido de realidad, sin hacer referencia a la ambigüedad de nuestro comportamiento respecto a otros seres sintientes. En este sentido, a la hora de juzgar una acción que afecta a los animales se revela el equívoco de la racionalidad moral que permite dar a unos una consideración distinta que a otros, por razones que resultan ser irrelevantes en el momento de reconocer que cada animal es un individuo.

Esta confusión moral surge por la ambivalencia del lenguaje usado cuando se determinan los tipos de delito y las formas de penalidad frente a una acción de maltrato; una ley con esta dicotomía no se toma en serio, pues sus argumentos son contrarios y confusos. No puede impedir y castigar el maltrato animal, al mismo tiempo que admite excepciones en casos cuya acción es la misma.

En conclusión, las leyes de protección y regulación no sirven para erradicar el problema, solo crean sensacionalismo y evidencian la ambigüedad moral que tenemos en cuanto a nuestro trato hacia los animales y en lo referente a la cuestión de los «derechos animales». El dilema ya no está centrado en qué derechos se les debe otorgar, o si los animales son o no titulares de derechos; ahora se trata de reconocer que la palabra «animales» incluye a todos los animales, sin excepción de especie, fines o usos. No podemos hablar del mismo derecho, bien sea a la libertad, a la vida, a la integridad física o a no ser propiedad de otro cuando los animales no son considerados de la misma manera, cuando unos son bienes y otros son seres sintientes. Se debe ampliar entonces la

noción que tenemos de los animales y examinar el modo en que nos referimos a ellos para así lograr la abolición de la explotación, si es que esta es la idea de los «derechos animales».

Como propiedad, los animales son el objeto y no el sujeto de demanda (Francione, 2009, p. 95), por lo tanto no hay una protección del interés del animal sino una protección de los intereses de aquellos que no gustan del trato que se les da a algunos animales. Aunque Francione admite la insuficiencia del principio de igual consideración planteado por Singer, reconoce que su aplicación es un buen comienzo para curar la «esquizofrenia moral» (2009, p. 106) o nuestra confusión moral respecto al modo en que tratamos a los animales. Todos los animales tienen el interés por no sufrir y nosotros tenemos la obligación de no causarles daño.

Según Francione, los principios morales bien fundados son universales y no se basan en intereses particulares de alguien o de un grupo específico. De este modo, el principio de «igual consideración» es un principio formal, en tanto indica la forma en que deben ser tratados los animales, además es un componente necesario para cualquier teoría moral; en este caso, es precisa para la teoría de los derechos animales (2009, p. 108). Si se aplica correctamente este principio, se evidencia la incoherencia que tiene la idea de un «trato humanitario»; pues tal principio implica un equilibrio entre los intereses de los humanos y los de los animales, aunque siempre pesarán más los de los primeros, debido a nuestros prejuicios especistas en relación con los animales.

Hay algo común entre los principios de Singer, Regan y Francione que merece mencionarse: comparten la idea que los humanos y los animales son sintientes; empero, estos últimos tienen la característica de ser propiedad para el abogado, por lo que sus intereses, aunque sean similares a los del propietario, nunca serán juzgados de la misma manera (2009, p. 111). También es limitada la consideración de estos principios a la luz de la sola sintiencia como lo ampliaremos en el siguiente capítulo. Es primordial reconocer que los animales son individuos con una vida única cuyo interés es el de vivirla dentro de los límites que la propia existencia exige; pues los animales no solo son sintientes, sino que además son seres conscientes de su vida.

Por ejemplo, en el caso mencionado del antioqueño que come gatos, no se juzgó sobre el hecho que los gatos fueran sujetos-de-una-vida con el interés de no sufrir, o con el interés de seguir viviendo su propia vida. Se estaba señalando el hecho de robar a los vecinos sus propiedades y se juzgó el hecho de comer gatos. El animal como individuo fue irrelevante y se le dio importancia a la acción que quisimos ver como “mala”; porque comer gatos puede ser normal en otras culturas pero en la nuestra es inadmisible. En ningún momento se alegó por los derechos de los gatos, pero sí por la protección del interés de la sociedad que no acepta que los gatos sean comida, al mismo tiempo que creen que es normal comer vacas, cerdos, peces o pollos.

En consecuencia, el hecho de condenar a quien causó el daño no implica que el problema de la consideración moral de los animales se haya resuelto; antes bien, se confunde la verdadera importancia que tiene el fijarse seriamente en cuál es nuestra visión de los animales y cómo nos relacionamos con ellos, sin importar si es gato, perro, vaca o cerdo. Afirma Francione: “a pesar de cualesquiera diferencias haya dentro de la especie o entre especies, todos los seres sintientes tienen intereses, en particular el interés de no sufrir” (2009, p. 123).

Pero la consideración del interés de no sufrir es insuficiente, pues es posible maltratar, dañar y matar sin causar sufrimiento (Wolf, 2013, p. 18). En cambio, el reconocimiento de un valor inherente, como ser sujetos-de-una vida, o sea, ser un individuo, siempre estará en correspondencia con la defensa de la vida y todo lo que ello implica dentro de sus límites. La mirada debe ampliarse y ver al animal en su totalidad como un individuo con una vida propia. No obstante, hasta estos días la tarea está centrada en una extensión del principio de igual consideración a los animales, en el que se debe cambiar su estatus de propiedad por el estatus de persona; es decir, reconocerlos como seres que tienen intereses moralmente relevantes (Francione, 2009, p. 125) y que no son recursos ni propiedades. Aceptar que los animales tienen el derecho básico a no ser tratados como recursos, medios para fines, repercute profundamente en la relación que tenemos con los animales (2009, p. 153); pues al dejar de cosificarlos del modo en que lo hacemos, serían considerados como semejantes, nuestros prójimos a quienes debemos reconocimiento y protección. El asunto está en cómo pensamos a los animales y cómo nos pensamos en nuestra relación con ellos.

En suma, para Francione la teoría de los derechos animales es una propuesta que conserva la opinión general sobre los animales: “que tienen intereses relevantes moralmente y que tenemos obligaciones directas sobre ellos” (2009, p. 187). Resulta inadmisibles tratar a otros seres sintientes como meros recursos o como propiedad, pero ¿cómo es posible que los animales dejen de ser considerados como nuestra propiedad? Para que la teoría de los derechos animales no se quede en la utopía, Francione considera el veganismo ético como el mejor camino: “Aunque el veganismo pueda representar un tema de dieta o estilo de vida para algunos, el veganismo ético es un profundo compromiso moral y político con la abolición en un nivel individual y se extiende no solo a los temas de alimentación sino también al vestido o al uso de productos animales”⁵ (2010, p. 62).

Así como Singer y Regan, Francione considera que la decisión de dejar de comer, de vestir o de usar animales con cualquier fin humano, es un primer paso. Quizás este sea el paso más importante para considerar los derechos de los animales, o sea, para conseguir la abolición de la explotación. Sin embargo, Francione a diferencia de los otros dos intelectuales, afirma la importancia de que este acto decisivo y contundente tenga una base ética; que no se quede en mera retórica sino que pueda ser consistente en su fundamento filosófico (2008, p. 6), para reconocer la importancia de la abolición y no solo luchar por la regulación. No se puede ser solo vegetariano y seguir participando en otros tipos de explotación animal. Para Francione, se es o no vegano en cuanto a la consideración de los derechos animales, esto significa que se es o no ético en el principio básico de respetar la vida de los animales. Debemos dejar de asumirlos como propiedades y comprender sencillamente que la vida de los animales no nos pertenece.

⁵ “Although veganism may represent a matter of diet or lifestyle for some, ethical veganism is a profound moral and political commitment to abolition on the individual level and extends not only to matters of food but also to the wearing or using of animal products”.

2. Veganismos: ¿solución o problema?

La preocupación por la vida de los animales ha generado diversas reflexiones éticas respecto al modo en que los vemos y los tratamos. Como se señaló en el capítulo anterior, la visión general de qué son los animales suele llevar a las respuestas inmediatas de que solo son recursos para nuestros fines, son propiedades o son cosas que hasta hace poco han sido reconocidas como seres sintientes. No obstante, esta ontologización animal ha hecho que en la actualidad haya movimientos que exigen un reconocimiento de derechos básicos para que la integridad y la vida de los animales estén protegidas de nuestras acciones.

La justificación de estos movimientos sociales se ha dado gracias a los debates éticos que han suscitado acercamientos, tanto políticos como legales, al problema del maltrato animal. Como los asuntos políticos y jurídicos generan tanta controversia y división, la solución más próxima para lograr una abolición de la explotación es una decisión personal que involucre un modo ético de considerar a los animales (Francione, 2008, p. 6). Esta decisión implica dejar de consumir animales directamente o en productos derivados de ellos; no participar en eventos que conlleven sufrimiento o explotación animal; no comprar medicinas o químicos que hayan sido testeados en animales. Esta determinación, sujeta a principios éticos es lo que se denomina veganismo.

En 1949 Leslie Cross publicó *In search of the veganism*, texto que aborda el significado del veganismo. Cross, vicepresidenta de la *Vegan Society*, explicó en el documento la relación de la industria cárnica con la industria láctica; sugirió a los miembros de la sociedad vegetariana no seguir consumiendo lácteos, ya que era notable el sufrimiento y maltrato al que eran sometidos los animales. Ante la negativa de algunos miembros respecto a esta iniciativa, Donald Watson, presidente de la *Vegan Society* y Elsie Shrigley (Aboglio, 2009, p. 69), vieron la necesidad de separarse de los vegetarianos y buscar un término que se acomodara a sus inquietudes éticas sobre la explotación animal en la industria de la comida, el entretenimiento y la ropa.

Luego de varios intentos, Watson usó el término «vegan» para referirse a quien llevara una dieta libre de productos de origen animal. Sin embargo, la reflexión acerca del sufrimiento no podía quedarse solo en una dieta sino que debía desarrollarse como argumentación ética capaz de

fundamentar la idea de no participar en la explotación de los animales: “La naturaleza del desarrollo de la Asociación Vegana sugiere que la forma en la cual su definición debe ser alcanzada es la de un principio, del cual se deriven lógicamente una serie de prácticas, y no la forma de un conjunto de prácticas o propósitos”⁶ (Cross, 1949a, ¶ 12).

Donlad Watson continuó en la tarea de buscar aquel principio capaz de darle significado a este término; luego de varios intentos, estableció que el veganismo “es el principio de la emancipación de los animales respecto a la explotación por parte del hombre”⁷ (Cross, 1949b, párr. 7). En 1951 Cross concluyó, en el artículo *Veganismo definido*, que el significado de esta palabra debe remitir en todos los casos a la doctrina según la cual hombres y mujeres vivan sin explotar a los animales (párr. 3). Así pues, el veganismo se considera un movimiento comprometido con la abolición de la explotación animal en todas sus formas institucionalizadas (¶ 4); es en sí mismo un principio y no un conjunto de prácticas (Cross, 1955, párr. 7).

Debe notarse cómo, desde que se originó el movimiento de los derechos animales hasta nuestros días, la alternativa ética que parece más coherente con el objetivo de lograr la abolición de la explotación animal es el veganismo. Francione define el veganismo ético como:

[E]l rechazo personal al estatus de propiedad conferido a los animales no humanos, de la noción según la cual los animales tienen solo valor externo y de la noción según la cual los animales tienen menor valor moral que los humanos. En efecto, el veganismo ético es la única posición que es consistente con el reconocimiento de que, para propósitos de ser tratados como una cosa, las vidas de los humanos y los nohumanos son moralmente equivalentes⁸. (Francione, 2010, p. 62)

⁶ “The nature of the development of The Vegan Society suggests that the form in which definition should be accomplished is the form of a principle, from which certain practices logically devolve, and not in the form of a set of practices, or aims.”

⁷ “Veganism is the principle of the emancipation of the animals from exploitation by man.”

⁸ “Ethical veganism is the personal rejection of the commodity status of nonhuman animals, of the notion that animals have only external value, and of the notion that animals have less moral value than do humans. Indeed, ethical veganism is the only position that is consistent with the recognition that for purposes of being treated as a thing, the lives of humans and nohumans are morally equivalent.”

Examinemos ahora a qué se refiere el veganismo exactamente, si su ideal principal es la lucha por la abolición de la explotación animal en todos sus aspectos o parcialmente. Si en realidad no tiene prejuicios de especie en el momento de considerar la explotación y maltrato en los seres vivientes, pues si hablamos de animales, debemos incluir a todos los animales que se ven afectados por nuestras decisiones e intervenciones. Si hablamos de explotación, debemos reconocerla en todos sus aspectos y no solo en la escala industrializada. De lo contrario, debemos advertir que los derechos animales solo corresponden a aquellos que hacen parte de la industrialización y cuestionamos entonces si el veganismo es la solución al problema de cómo nos relacionamos con los animales, o mejor, de cómo pensamos a los animales y cómo nos pensamos a nosotros mismos.

2.1. Veganismo ético

Como movimiento político que reconoce en los animales un valor inherente por no ser recursos de los humanos, el veganismo ético debería ser la base moral inequívoca de cualquier sociedad (Francione, 2010, p. 62). Si se quiere un cambio real ante la cuestión de la abolición, objetivo del veganismo en tanto movimiento por los derechos animales, se debe adquirir el compromiso moral y político de la erradicación de la explotación animal, por lo menos a nivel individual (Francione, 2006, párr. 6). Se trata de causar el menor impacto negativo posible en la vida de los animales ante el problema que ha generado relacionarnos ontológicamente con ellos; es decir haberlos asumido como cosas, como recursos para nuestros fines.

Si adoptamos el veganismo hoy e incrementamos las estrategias para reducir el sufrimiento animal, según Francione, es posible que en un futuro el movimiento obtenga un reconocimiento capaz de lograr leyes que prohíban el uso de los animales, más allá de que se hable de un trato humanitario (2009, p. 64). Esto requiere que los activistas eduquen a los demás en el tema de la explotación animal y en las bases morales de su abolición (p. 65), con el fin de resaltar la importancia de no considerarlos como recursos para fines humanos. Si se busca una abolición de la explotación, los defensores de los animales deben instruirse acerca de los argumentos éticos que la soportan y hacer accesible esta información al público; pues es notable cómo cada día más

personas reconocen que los animales no son meras cosas (p. 66) y nuestro trato hacia ellos debe ser moral.

Para que el veganismo logre la abolición, Francione propone comunicar a nuestra comunidad moral la necesidad de frenar el uso de animales a través de la educación; a su vez, determina algunas pautas que harán llegar el mensaje para hacer reflexionar sobre el trato adecuado y el reconocimiento que se le debe dar a los animales. Para este autor se trata de distribuir literatura sobre veganismo y sobre abolición; compartir comida sin ingredientes de origen animal en lugares donde se concentre la gente; escribir artículos y publicar textos en los que se reflexione acerca de los derechos animales; crear páginas web y redes sociales para que la información pueda extenderse a más lugares del mundo; organizar estrategias para boicotear las compañías que usan a los animales y promover leyes que logren abolir la explotación animal en todas sus formas (2010, p. 66). Según Francione, estas actividades representan solo una pequeña parte de todo lo que realmente podemos hacer por los animales.

Por otro lado, la argentina Ana María Aboglio, fundadora de la primera organización de derechos animales de Latinoamérica, *Ánima*, intenta articular la teoría ética del veganismo con la práctica a través del activismo. Esta abogada, especializada en derechos animales y filosofía jurídica, define el veganismo como “una actitud de respeto hacia toda la vida animal no humana sintiente que implica un modo de vida donde se evita voluntariamente su uso, su consumo o la participación en actividades derivadas de su esclavitud, explotación y muerte” (2009, p. 70). El veganismo es una consecuencia lógica del modo no instrumental de ver a los animales, a la vez les otorga un valor inherente; así mismo, afirma que esta decisión es lo mínimo que podemos hacer por ellos (p. 71) respecto a la explotación a la que los hemos sometido.

La autora argentina, afirma que el veganismo no es una herramienta para oponerse al horror de la explotación industrializada, sino una estrategia para oponerse a la esclavitud, la opresión y la injusticia que hemos causado a los animales (2009, p. 149). Sin embargo, aunque Aboglio reconozca que el veganismo puede ser un mecanismo para lograr la abolición de la explotación de los animales, también cuestiona las campañas animalistas, las formas en que algunos

defensores se manifiestan o el activismo de algunos veganos que se centran en la crueldad y el maltrato, pasando por alto el fondo ético del asunto.

Según Aboglio, el veganismo salva vidas y reduce el sufrimiento a partir de su causa más profunda porque es una consecuencia del cambio en la relación imperante que hemos tenido con los animales. Además, posibilita una conciencia que permite ver de otros modos la cuestión de la explotación; con ello, se espera lograr la liberación animal de la opresión y la injusticia (2009, p. 149). Al no participar en actividades que afecten sus vidas, menos animales serán criados para propósitos industriales; de esta manera, se abrirá el camino para establecer relaciones de respeto e igualdad entre ellos y nosotros (p. 148). En este sentido, Aboglio considera que el veganismo debe ser masivo (p. 146), por ello es indispensable crear alternativas que hagan posible para todos adoptar esta postura ética, sin que los mitos acerca de la alimentación vegana sean un pretexto para contribuir al daño que causamos a los animales.

La visión compartida por Francione, en Norteamérica, y por Aboglio, en Latinoamérica, determina que el veganismo es una ética cuyos efectos prácticos como el cambio de hábitos en la comida, el vestido, el entretenimiento y el consumo, remiten a la necesidad de una abolición de la explotación institucionalizada; y por ende, a la liberación animal. No obstante, el principio ético apprehendido en la conciencia individual de cada uno de nosotros representaría en mayor grado un avance hacia la abolición, con respecto a la idea de que un movimiento logre en el largo plazo el reconocimiento legal de los animales como individuos, sujetos-de-una-vida.

Francione es claro al determinar que la idea de los derechos animales -sistematizada en el veganismo- se “expresa en la liberación a largo plazo de los nohumanos de prácticamente todas las formas de explotación institucionalizada” (2008, p. 34), algo con lo que Aboglio concuerda (2009, p. 19). Es decir, que el veganismo no aboga por el respeto hacia todos los animales en cualquier situación desde el principio de «igual consideración», como individuos con una vida propia; sino únicamente por aquellos que son parte de la explotación institucionalizada, o sea, la explotación que está legalmente aprobada para beneficios humanos.

Se hace necesario entonces pensar si el camino legal, propuesto por los defensores abolicionistas, conduce a la erradicación de la explotación o si el hecho de reconocerlos como parte de una comunidad moral lleva a que los animales dejen de ser explotados; más aún, se debe reflexionar si las prácticas veganas o el veganismo realmente sirven para lograr la liberación animal. Lo que importa a este movimiento es la cuestión de la explotación, más allá de lo que son los animales en sí; pues para el veganismo, los animales tan solo son «seres sintientes» (Aboglio, 2009, p. 19), con aparentes emociones, sensaciones y un grado mínimo de inteligencia.

Cualquiera de estas alternativas, la moral, la legal, la política y la social, podrían lograr un reconocimiento en sus campos y expandirse académicamente a través de la argumentación, pero esto no implica la abolición de la explotación. Bajo cualquiera de estas determinaciones, el veganismo se queda corto para la resolución del problema de cómo tratamos y cómo pensamos a los animales. Tal como se mostró en el capítulo anterior, con el ejemplo del antioqueño, cuando nos movemos en términos morales con el fin de «liberar a los animales de nuestro dominio» estamos expuestos a las ambigüedades y lo que buscamos es solo un castigo. Cuando se da una sanción legal, como lo exige en gran parte el movimiento por los derechos animales, vemos que no se fomenta la reflexión ética indicada por el veganismo. Cuando el castigo se da por parte de los mismos animalistas, es imposible determinar el margen que los separa del agresor.

Aquí los animales también son recursos para legitimar la arbitrariedad de las leyes. Por ninguno de estos dos mecanismos punitivos hay solución directa respecto al modo en que pensamos y tratamos a los animales. En nuestro pensamiento radica el problema de su trato, explotación y esclavitud. Por otra parte, aun admitiendo que el veganismo es antiespecista, se contradice al considerar que es más urgente juzgar y condenar a una persona solo porque es un «animal humano». La especie que importa a este tipo de veganismo es la de los «no-humanos»; por ende, el veganismo que no involucre a la propia especie de los veganos en su práctica ética, es un veganismo especista.

2.2. Veganismo especista

Los veganos emplean la distinción entre animales no-humanos y animales humanos, pero su lucha contra la explotación animal debería incluir también a hombres y mujeres para ser coherentes en sus prácticas y no pasar por alto la explotación institucionalizada de su misma especie. Por ejemplo, luchar contra la explotación animal y comprar productos que impliquen la explotación de niños, ancianos, jóvenes y todos aquellos que están sometidos a una explotación laboral, es una acción especista (Navarro, 2016, p. 103).

El veganismo rechaza un abuso al mismo tiempo que contribuye en otros, como lo afirmó Regan (2006). Para el veganismo solo es relevante la explotación de los animales «no-humanos»; esto demuestra que su argumento antiespecista es contradictorio o, por lo menos, ambiguo respecto a la consideración para con los miembros de su propia especie. Así pues, las prácticas veganas con fines de abolir la explotación,

podrían ser antiespecistas (o no), ya que aunque el antiespecismo exige el veganismo estricto como filosofía de vida, quien elige ser vegano puede ser igualmente especista, por ejemplo al rechazar el uso de animales en sus prácticas cotidianas pero aceptando el uso de productos que impliquen la esclavitud encubierta de seres humanos, como reconocidas marcas de indumentaria. (Navarro, 2016. p. 104)

Este argumento muestra que la crítica hacia la instrumentalización de los animales, la cual rechaza que los animales son meras cosas, o sea, medios para nuestros fines, debería extenderse a los «humanos». No obstante, cabe indicar que todos somos medios para fines de otros. Al estar cohabitando y experimentando una vida propia en el mismo planeta, en la misma región, en la misma ciudad, animales como humanos, todos compartimos circunstancias singulares, somos «singularidades vivientes» (Ávila, 2016, p. 50). En efecto, la cuestión que debemos plantearnos es cómo debemos con-vivir con los miembros de nuestra especie, con los animales y con todo lo demás.

Otra razón por la que el veganismo no resulta eficaz para lograr lo que se propone, se debe a sus modos de activismo. Vemos un gran número de activistas veganos que usan términos como «asesinos», «especistas» y «explotadores» para referirse a quienes comen o usan animales; incluso, hay algunos que no pueden convivir con un carnívoro, así se trate de un miembro de su familia. Si la forma de boicotear a quienes no son veganos y llevarles un mensaje acude a la violencia, los efectos de esas prácticas no serán satisfactorios para resolver el problema de los animales. Por ejemplo, el 19 de marzo de 2017 varios grupos activistas veganos de la ciudad de Bogotá, como *Save Movement*, *Acciones por los Animales* y *Corazón Animal Vegano*, hicieron un plantón en las afueras del Matadero Guadalupe con la intención de llevar un mensaje de compasión y respeto hacia los animales a todos quienes pasaban e incluso a los trabajadores del lugar.

Portaban una pancarta que decía «Violencia también es comer animales», intentaron acercarse a los camiones que ingresaban al matadero para darles un poco de agua a las reses y a los porcinos que llegaban hacinados. Unos minutos más tarde cuando la seguridad del lugar los retiró, fueron agredidos con sangre y orines de otros animales por parte de algunos vendedores. En conclusión, su estrategia no sirvió para extender la compasión hacia los animales y sí generó frustración; pues la ética no se puede imponer, menos cuando se atacan y recriminan las costumbres de quienes asumen que los animales son comida.

De este modo, el veganismo como ética práctica basada en principios universales como el respeto, la igual consideración de intereses y la libertad individual, no debe excluir de su esfera de reconocimiento a los demás hombres y mujeres para centrarse solamente en los otros animales. No debe pasar por alto que el consumo de animales ha sido algo tradicional y, así no se esté de acuerdo, es algo normal en nuestra cultura. No se puede exigir respeto sin antes concederlo. En consecuencia, es difícil que el objetivo del veganismo se cumpla a través de estos medios; al contrario, esto produce que las principales industrias de explotación animal aumenten (Regan, 2006, p. 199).

Ahora bien, si el veganismo rechaza la explotación animal bajo el argumento de que los animales no son medios para nuestros fines, aquí extendemos una invitación a reconocer que también hay

situaciones en las que se dan mutualismos y no necesariamente todo trabajo animal implica una explotación. La forma en que vivimos con los animales se determina por el tipo de relaciones que establecemos con ellos (Rincón, 2016, p. 85); veamos por ejemplo, las relaciones de los campesinos o de nuestros antepasados, en las que se podían reconocer relaciones mediadas por el afecto, la cercanía, la sinceridad y el agradecimiento, muy contraria a las relaciones mediadas por un afán mercantil en que se desea el mayor beneficio del animal pero como un puro medio que apenas constituye materia prima.

Debemos reconocer a los animales como seres vivientes a quienes les corresponde tener una vida con sus restricciones, una vida dentro de una «libertad restringida». Como señaló Henry Salt, esto “es perfectamente compatible con la disposición a mirar la cara, plena y honradamente, a las más duras leyes de la existencia” (1999, p. 46). Sin embargo, el veganismo como movimiento que lucha por los derechos animales bajo un fundamento abolicionista, se remite a los animales solo en su condición de explotados. Es decir, su visión de animal se determina por el inconformismo ante el sufrimiento injusto al que son sometidos algunos animales por las grandes industrias de comida, químicos, ropa y demás.

Es importante interiorizar lo que cada uno comprende por animal y notar que si realmente queremos un cambio que nos involucre a todos, la solución está en cada individuo. Este cambio es resultado de un discernimiento que permita un equilibrio entre el pensamiento y las emociones. Cada defensor de los derechos animales enseña con su ejemplo personal; la mejor manera de ayudar a los animales está en nuestra forma de vivir, esto ya es una forma de activismo (Regan, 2006, p. 202).

2.3. Veganismo emocional

Actualmente se puede ver cómo los modos de activismo y las prácticas educativas de este tipo de movimientos en pro de los derechos animales, como el veganismo, actúan bajo emociones y no logran llegar a un público mayor debido a las formas que emplean para expresar su desacuerdo con la explotación animal. Al afirmar la importancia de un equilibrio entre la emoción y la razón

en estos movimientos, no consideramos la emoción como algo «malo» pero sí es negativo que solo esta sirva como motivación para luchar por los animales: “la emoción moral básica es la com-pasión” (Mosterín, 1995, p. 67); es decir, ponernos mentalmente en el lugar de la criatura, com-padecer y padecer con ella.

En este sentido, la compasión es el fundamento sobre el que se construye la base de la teoría de los derechos animales (Francione, 2008, p. 27), pero partir de ahí para lograr una abolición de la explotación implica un relativismo moral que solo genera reducciones del sufrimiento, o sea, prácticas bienestarristas. Así, la compasión como emoción moral básica de las prácticas veganas, ofrece una idea del sufrimiento, pero no genera el rechazo a la instrumentalización (2008, p. 58). Por ello, hacer que esta emoción sea el único criterio para la consideración de los animales es inquietante (2008, p. 77) y resulta nada efectiva para el problema de la explotación.

La emocionalidad reivindica el sensacionalismo y esto desvía la atención del problema al centrarse en las consecuencias y no en las causas. Además, al enfocarse en una sola situación se pasan por alto otras problemáticas que merecen la misma consideración. Este desequilibrio es lo que Henry Salt llama «sentimentalismo», es decir, “un mal equilibrio del sentimiento, una inconsistencia que conduce a los hombres a atacar un abuso mientras ignoran o condonan otro allí donde también es de desear una reforma” (1999, p. 45).

Peter Singer, reconoce que la exclusión del tema de los derechos animales de los debates políticos y de las consideraciones morales, se debe a la fuerte carga de emociones y sentimientos de los «amantes de los animales» (1995a, p. 20). Así, la verdadera justificación para oponerse a la explotación institucionalizada es la aplicación de los principios morales básicos, impuesta por la razón y no por el sentimiento (1995a, p. 21), pues bajo los sentimientos difícilmente se puede razonar. En realidad, “el componente cognoscitivo de la moral es tan importante como la voluntad, que obra según las inclinaciones y las motivaciones determinadas por el contexto social” (López, 2005, p. 31). El desequilibrio sentimental y emocional nos lleva a buscar aceleradamente alternativas que, pareciera, retrasan la solución del problema y generan confusión al recurrir a un lenguaje violento y a unas actitudes intolerantes.

Pero la violencia no se queda solo en las palabras, también llega a la acción. Muchos activistas veganos pertenecientes al movimiento animalista *Animal Liberation Front*, actúan de manera que la propiedad privada de las grandes industrias que usan animales para sus fines, se vea afectada considerablemente (Regan, 2006, p. 197); esto porque no pueden mediar entre sus emociones y las razones con las que se debería valorar la situación. Ante esto, el profesor Renzo Llorente, especialista en ética aplicada y filosofía latinoamericana, indica la necesidad de preguntarnos por la legitimidad de la violencia como medio para la liberación de los animales o para lograr el fin de la explotación, ¿en qué medida puede justificarse *moralmente* esta violencia?” (2016, p. 288).

No hay justificación alguna de cualquier tipo de violencia porque los movimientos animalistas nacen y actúan por razones enteramente emocionales. La definición de emoción más próxima, si no es la más adecuada, para afirmar que el veganismo por su carácter emocional es incapaz de resolver el problema de la explotación animal, es la que da el diccionario de la lengua portuguesa (2004), según la cual significa *emoção* como el acto de mover-se moralmente. Como ha quedado sentado en el desarrollo de esta investigación, las cuestiones animalistas en términos morales son prestas a ambigüedades y confusiones; no resuelven sino que distorsionan y envuelven el problema. Si actuamos bajo la emoción sin reflexionar qué hacemos, por qué lo hacemos, para qué lo hacemos, muy fácilmente caeremos en contra-discursos como la violencia.

De cualquier manera, los veganos también incurren en el maltrato animal de modos indirectos. Nadie se salva del problema. Si no podemos convivir con los demás porque para ellos es «normal» usar y comer animales, es porque aún no comprendemos el problema de raíz. En efecto, caemos en un círculo en el que somos lo mismo que criticamos. Lo anterior muestra que el veganismo es insuficiente para dar solución al problema que plantea. Aunque sus argumentos sean aparentemente válidos, moralmente no logra cambiar el modo en que pensamos a los demás animales y nos relacionamos con ellos.

El cambio que se requiere implica la cooperación entre animales, hombres y mujeres en algunas circunstancias. No está demás reconocer que todos somos medios para fines, lo que altera el orden es el abuso de esta mediación, es decir, convertir ese mutualismo que nos involucra a todos en explotación. En efecto, si todos co-habitamos en el mismo planeta, la pregunta es ¿cómo

debemos vivir con ellos? (Rincón, 2016, p. 81) con el objetivo de que nuestras relaciones no se vuelvan explotadoras.

El punto central en esta cuestión es más de comprensión que de puro reconocimiento de derechos; pues al no comprender lo que los animales son, caemos en esas relaciones de medios y fines que se han institucionalizado en forma de explotación. El veganismo se deriva de una noción moral especista que lo hace autoritario y le impide dialogar acerca de la cuestión animal.

De acuerdo con esta perspectiva, el especismo no es más que una «forma de discriminación» de un individuo o conjunto de individuos con base a la especie. Simplificando, quienes apoyan esta definición por lo general parten del presupuesto de que la comunidad moral, aquella que merece consideración moral, es la comunidad de seres *sintientes* [...] El veganismo que se deriva de esta noción de especismo queda a menudo (no siempre) estancado en el rechazo del consumo de «productos de origen animal» o de la participación en cualquier acción que involucre la discriminación de seres sintientes tan solo por no pertenecer a la especie humana. (Ávila, 2016, p. 62)

Cualquier medio de activismo por los derechos de los animales se concentra en las consecuencias de nuestros modos de pensar y de asumirnos simplemente como hombres y mujeres. Aunque pertenezcamos a “la misma especie”, no consideramos a los demás como nuestros semejantes; por el contrario, siempre queremos negar nuestra animalidad. En este sentido, si seguimos enfocados en la denuncia del sufrimiento animal para abolir la explotación, tal como lo hace el veganismo, solo vamos a conseguir que las grandes industrias refuercen sus alternativas «vegan» al mismo tiempo que cooperan con la explotación institucionalizada.

El veganismo que hoy en día opera es uno «moderno-colonial» (Ávila, 2016, p. 62), pues tras la reflexión racional de la filosofía moral, los movimientos por los derechos animales, especialmente este movimiento de los activistas veganos, emprenden toda una travesía ideológica al querer veganizar a todos, incluso a los animales mismos. En efecto, su cosmovisión es la de una «utopía vegana». Además, este veganismo que se halla ligado a programas de incidencia política, “concibe a alguien como vegano cuando cambia su «estilo de vida», coquetea con las

empresas para que vendan «productos veganos» y se deleita cuando la organización animalista o uno de sus líderes adquieren gran visibilidad mediática” (p. 63).

Parece que el veganismo se centra más en cómo viven los hombres y las mujeres en su búsqueda de alternativas que reemplacen los productos de origen animal. La urgencia de veganizar y de que la adopción del veganismo resulte fácil, implica la emergencia de nuevos mercados que solucionan la vida del vegano, pero que nada tienen que ver con la abolición de la explotación animal. Así mismo, el veganismo como movimiento social actual, no escapa del morbo que genera publicar ciertas acciones en contra o a favor de los animales, cuestión que se centra en el activista o el agresor sin solucionar el problema de la explotación institucionalizada. Nada de esto sirve para asumir colectivamente que los animales son individuos con una vida propia y única. Estas nuevas compañías «friendly» y «vegan», pueden asegurar la exclusión de ingredientes o materiales animales, pero desconocemos todo el proceso de elaboración desde la obtención de los insumos hasta que el producto está en la tienda.

Limitarnos a la comida, al vestido, al entretenimiento y al boicot genera alternativas para quienes deciden ser veganos, pero no da signos de abolición de la explotación institucionalizada. Vale la pena preguntarnos entonces, si el veganismo es una ética o si solo es una tendencia. Pues, un cambio de pensamiento a través de un movimiento es difícil que se dé, más si sus razones son solo emocionales. Si queremos un cambio real de la manera en que tratamos a los animales, debemos reconocer que este cambio es esencialmente individual, dado por una experiencia que hace posible la conexión entre la propia individualidad y la de cada animal, sin importar su especie.

2.4. Superación del veganismo institucionalizado

El veganismo comprendido como un conjunto de prácticas vitales alternativas que pretenden oponerse al especismo, no es capaz de competir con los grandes desafíos que conlleva la explotación de los animales. Ante esta incapacidad, Iván Ávila (2016), determina que nos quedan los veganismos, es decir, “*prácticas heterogéneas y contextualizadas* orientadas a la creación de

formas-de-vida no especistas, aunque no se definen exclusivamente en oposición al especismo [...] formas de vida sustentables pacientemente elaboradas, basadas en el cuidado y el apoyo mutuo” (p. 63). Para Ávila, los veganismos nada tienen que ver con la idea libertaria de cambiar la dieta o comprar productos «vegan», ni con la utopía de veganizar a todos los posibles seres sintientes; se trata más bien de un conjunto de haceres. En un sentido estricto, nadie puede ser vegano completamente; de algún modo, todas nuestras prácticas afectan a otros, incluyendo a los animales.

Un veganismo que supere ese entramado moderno-colonial debe reconocerse en su pluralidad. Así como el movimiento de los derechos animales está compuesto por todos los movimientos animalistas emergentes, el veganismo también puede resignificarse hoy si deja su carácter neocolonial:

«Veganismo» sería entonces la manera de denominar esa heterogénea aparición de prácticas orientadas a resquebrajar y abolir el orden especista antropocéntrico, lo cual pasa por cuestionar y crear maneras de vestir, hablar, sentir, relacionarnos [...]. No hay, ni espero que surja aunque es un peligro que siempre debemos conjurar, un «comité central vegano» que nos diga lo que podemos hacer. Si el veganismo se convierte en un «estilo de vida» llamativo por su dieta [...] lo que habremos hecho es crear una línea para el mercado capitalista, e incluso una cuasi-religión, sin que eso lleve a abolir el especismo. (Ávila, 2016, p.67)

Esta idea procede de las relaciones entre los movimientos al interior del animalismo. Cabe mencionar que todos los movimientos de derechos animales, como los veganismos dentro del veganismo, guardan en sí una ideología animalista, la cual intenta a toda costa resolver los problemas morales y legales de la explotación animal a partir de una consideración igual. Ante la diversidad, son inevitables los desacuerdos y al final parece que la lucha se debe a razones distintas. Pero, como advierte Francione, “debemos cooperar con grupos que sigan estrategias diferentes de las nuestras y utilicen métodos distintos. Hay que evitar gastar las energías atacándonos unos a otros y centrarnos en los verdaderos enemigos, los explotadores de animales” (2008, p. 60).

No obstante, cada día parece que las relaciones entre animalistas son más distantes y contradictorias entre sí, pues sus motivaciones, políticas y estrategias divergen en muchos casos. Estos desacuerdos y desarticulaciones del problema tiene que ver con,

el tipo de relación que pretendemos tener con los animales no humanos, con los métodos para lograr «resultados» con respecto a la vida de los animales y con el marco socioeconómico en el que se pretenden alcanzar los objetivos globales de un ejercicio de preocupación por la vida de los animales no humanos. Esto se debe en parte, al aislacionismo y provincianismo de muchos movimientos animalistas, así como la tendencia de resistirse a la inter y transdisciplinariedad y a cerrar el diálogo desde posturas radicales y obtusas que se niegan a la revisión y a la hibridación. (Rincón, 2016, p. 74)

La propuesta del profesor Eduardo Rincón, investigador de ética animalista y director para Colombia de la *Asociación Animalista Libera*, apunta hacia la conexión de diversas posiciones animalistas sobre una crítica ecosocialista al capitalismo como sistema “extractivista y promotor de la sobreproducción y el sobreconsumo” (2016, p. 74). Pues las formas de maltrato, en gran parte, no se restringen a la explotación institucionalizada, sino que tienen un transfondo económico que “sobrepasa los límites biofísicos del planeta y cuya dinámica cosificadora convierte a los animales en mera materia prima” (p. 74). Esta ontologización de los animales es la cuestión que debe ocuparnos si nuestra posición es la de reconocerlos como individuos conforme a su animalidad; comprenderlos en su esencia y no en sus modos de cosificación, pues el problema surge del desconocimiento de lo que son los animales y la incomprensión de nuestra semejanza con ellos.

Por esta razón, argumentos como el dolor y el sufrimiento no son suficientes para determinar cómo relacionarnos con los animales. Por el contrario, se cierran a otros factores importantes como es el hecho de sacar al animal de su estado de propiedad en cada mente individual. Esto significa pensar al animal en cuanto animal y no solo como ser sintiente. Si asignamos la sintiencia como único requisito para respetar la vida de los animales, caemos en la misma cosificación al catalogarlos como cosas que sienten, *sinti-entes*. Esta sintiencia se mide según los modos de explotación; es por ello, que la sintiencia como categoría fundamental de la teoría de la

abolición no logra sacar al animal de su estado de «cosa». Hay que asumirlos también como seres con una mente, como individuos y como partes esenciales del todo, pues los animales no solo tienen capacidad de sentir, sino de razonar y pensar (Reichmann, 2016, p. 175).

Cabe destacar que la sintiencia, entendida como “la capacidad de sentir asociada al cerebro y al sistema nervioso” (González, 2016, p. 202) funciona en este animalismo hegemónico, o sea en el veganismo moderno-colonial, como elemento unificador que delimita con exactitud quiénes pertenecen a la comunidad y quiénes quedan marginados. En este sentido, la sintiencia como argumento que busca igualar la consideración de derechos entre humanos y animales, lo único que logra es antropomorfizar u ontologizar a los animales. No se trata de reconocerlos como meros seres sintientes a partir de argumentos científicos, sino de asumir la comunidad por venir en la “apertura abismal de las singularidades” (González, 2016, p. 212), singularidades tanto humanas como no-humanas.

Así mismo, Eduardo Rincón afirma que poner el dolor como criterio para definir lo moral o lo inmoral puede confundirnos e incrementar formas que lo producen (2016, p. 75). De este modo, el argumento de la sintiencia que también es principio del veganismo ideológico y utópico, no contempla otros factores que afectan integralmente el desarrollo de los seres que defiende (p. 76). Por ejemplo, muchos veganos tienen estrategias contra el maltrato y el sufrimiento animal que implican castrar o esterilizar a ciertos animales con la suposición de que así se evitará «un sufrimiento mayor para estas especies» o que así «se salvarán millones de vidas».

Es incoherente alegar por el respeto de la integridad física del animal cuando los mismos defensores atentan contra su integridad biológica. No es posible asegurar si en el futuro los animales van o no a sufrir. No nos compete resolver esta cuestión mutilando sus genitales y causando diversas enfermedades a lo largo de su vida, esto beneficia a la industria veterinaria sin solucionar los problemas de la explotación o de la sobrepoblación con el pretexto de que los animales sufren por reproducirse. Por el contrario, las castraciones se hacen más por conveniencia nuestra sin cuestionarnos por la vida y el desarrollo íntegro del animal.

Los más afectados en este asunto son los animales cosificados como compañía, perros y gatos. Aunque también hay una sobrepoblación de ratas y palomas, los veganos se concentran en caninos y felinos antropomorfizados. El interés de no reproducirse por cuestiones de salubridad, es cuestión de hombres y mujeres, no de animales. Sin embargo, proponer la misma acción en hombres y mujeres antes de la pubertad para que así no se reproduzcan y «sufran» en la adultez, no se considera de igual modo que en los perros y gatos. Ello evidencia que el «principio de igual consideración de intereses» defendido por una corriente vegana es irrelevante dependiendo de la acción que se ejecute sobre el animal.

Los animales también tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual, cada individuo de cada especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el telos o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades. (Rincón, 2016, p. 76)

En este sentido, no solo deberíamos tener una consideración moral hacia los animales cosificados por la explotación industrializada sino hacia todos los animales cosificados debido a nuestra mentalidad. La solución no debe atender solo al dolor que sienten, sino a su capacidad para desarrollar habilidades que se frustran cuando hay una intervención limitante en aquel proceso, tal como se presenta la del veganismo en las castraciones y las esterilizaciones de perros y gatos. No podemos hacer que sean «cosas» que no se reproduzcan, pues en algunos casos, su reproducción depende de nuestro cuidado como adoptantes, amos, dueños, amigos y/o compañeros: “Si el principio es «la opción de no dañar al otro que se halla en la base de toda ética» entonces tendremos la obligación moral de respetar el desarrollo de capacidades de un ser y no impedirlo” (Rincón, 2016, p. 77). Ante esto, la consideración de Peter Singer de abstenernos completamente de interferir en sus vidas y dejarlos en paz, en la medida que nos sea posible, luego de abandonar la pretensión de dominio que tenemos hacia ellos (1995a, p. 275), es la mejor opción para evitar afectarlos en su desarrollo individual.

En cualquier caso, practicar una castración o una esterilización bajo el argumento del sufrimiento por sobrepoblación, implica dañar el cuerpo del animal solo por nuestra conveniencia. De nuevo, el veganismo sigue siendo especista al considerar superiores a hombres y mujeres para dominar

el cuerpo de los animales. Así pues, si una ética vegana sigue el principio de no maleficiencia que impide hacer daño, “entendido como no herir ni física ni moralmente [...] está obligada a cualquier costo a evitar acciones que involucren daño o desagrado a alguien” (Crespo, 2016, p. 359). No hacer daño es una obligación moral, pero una parte de los veganos la excluye de su marco ético al decidir qué hacer sobre el cuerpo de los animales. Es una decisión arbitraria y autoritaria a la que los teóricos morales no han prestado atención.

Debe ser replanteado el argumento según el cual solo la explotación institucionalizada es la máquina generadora de dolor y sufrimiento para los animales. Lo que lleva al sufrimiento es la anulación de su desarrollo como individuos de una especie, sea cual fuere el medio empleado. En esta dirección, el profesor Eduardo Rincón establece que si se trata de aplicar un principio ético, este no solo debe ser restrictivo o normativo, sino que debe ampliarse a la facticidad de la potenciación del desarrollo de cada individuo animal bajo su propia autorrealización (2016, p. 81). El veganismo asumido en su connotación moderno-colonial no ayuda a este fin, pues el animal,

sufre cuando es incapaz de llevar a cabo las acciones que normalmente reducirían los riesgos a su vida y reproducción. Si llamamos valor biológico (McNamara y Houston lo llaman costo canónico) de una conducta al riesgo que la omisión de esa conducta conllevaría para la supervivencia y reproducción, podemos decir que el sufrimiento ocurre siempre que se impide a los animales que lleven a cabo conductas con gran valor biológico. Un claro signo de que la eficacia biológica (*fitness*) de un animal está amenazada es la disminución de su salud fisiológica o psicológica, o de su capacidad de reproducirse. (Mosterín, 1995, p. 63)

En consecuencia, la reproducción que debería limitarse es la de hombres y mujeres, no la de animales si lo que nos ocupa es la explotación desmedida, pues entre más hombres y más mujeres haya, mayor será la demanda de animales para usos inapropiados. Ahora bien, si los veganos suponen que hay una reducción o una eliminación parcial de la explotación animal al usar productos sintéticos o de otros materiales distintos a los animales, caen en una contradicción. Por ejemplo, las prendas de algodón conllevan gran demanda de químicos, que al llover, llegan a los

ríos y causan muerte o enfermedades a los animales; arar la tierra también implica que muchos animales mueran y el material sintético, del cual los veganos son consumidores, implica el patrocinio de industrias petroquímicas (Regan, 2006, p. 194) que causan un gran número de muertes y fuertes sufrimientos a los animales.

De este modo, si nuestra intención sincera es la de respetar la vida de los animales, lo primero que debemos hacer es, respetar nuestra propia vida con una auténtica autolimitación: “Deberíamos vivir sencillamente, de manera que otros pudiesen, sencillamente, vivir” (Regan, 2006, p. 195). Así, la labor está en repensar el especismo antropocéntrico como una dimensión de sujeción y opresión con el fin de ampliar las alianzas y articulaciones entre confrontaciones y luchas por un orden bio-físico-social diferente (Ávila, 2013, p. 11).

Si asumimos que la única opción es un «veganismo ético» para lograr una abolición a largo plazo, es necesario reconocer que el impacto que hemos causado a los animales a partir de nuestros hábitos es enorme e irreparable. Tanto veganos como no veganos, hacemos uso del petróleo y podemos asumir que por el momento es imprescindible en nuestra cotidianidad. Si realmente queremos hacer el cambio, debemos hacer una conexión real y notar que lo que defendemos es la vida en todas sus formas; la liberación de los animales es también la nuestra (Singer, 1995a, p. 25); y, por ende, la del planeta.

Si nuestro interés es el respeto y la justicia por la vida, o si realmente queremos no afectar a los animales con nuestras acciones, la invitación en este segundo capítulo es a la reflexión sobre nuestro consumo del petróleo. Debemos reducir y evitar su consumo hasta donde se pueda, si no es factible en su totalidad, pues en este momento la explotación institucionalizada de animales no es la principal causa del daño que causamos a la vida en todas sus formas, sino la desmesurada explotación de hidrocarburos y la sobreexplotación de la tierra. Finalmente, si hablar de derechos animales y movilizarnos por ellos ratifica la idea de una liberación animal, y por tanto la liberación de las mujeres y hombres que cohabitamos en este planeta, cabe entonces preguntarnos por esa liberación. Es necesario estar libres para liberar; de lo contrario, toda lucha liberacionista generará más opresión y exclusión.

3. Liberación Animal

Peter Singer, en *Liberación animal* (1995a), afirma que el tema de la liberación animal es pertinente para todos aquellos que deseen poner fin a la opresión y la explotación de los animales en cualquier circunstancia en que ocurra alguna vulneración a su integridad, a partir del principio moral básico de la «igual consideración de intereses», sin importar la especie (p. 20). Un movimiento de liberación indica la complejidad de una toma de conciencia respecto a prejuicios latentes en nuestras actitudes respecto a otros, por lo que la principal tarea del movimiento de liberación animal, es ampliar un estado de conciencia moral en el que aquellos prejuicios se conviertan en el reconocimiento de que los animales son individuos y no meras cosas.

El movimiento por la liberación animal hunde sus raíces en diversos movimientos liberacionistas del s. XIX. Por ejemplo, los argumentos que plantea el movimiento de liberación de los negros se convirtió en el modelo de los demás grupos oprimidos que comenzaron a luchar por un reconocimiento de sus derechos, como el movimiento de liberación gay, el de la liberación femenina o movimientos en favor de los pueblos nativos americanos (Singer, 1995a, p. 22). Así pues, la liberación animal implica una extensión de nuestros horizontes morales, la cual, permite que las actitudes que consideramos normales respecto a los animales se contemplen como el efecto de un prejuicio que no tiene justificación alguna. Según el filósofo australiano,

¿Quién puede decir con sinceridad que ninguna de sus actitudes y acciones está abierta a un legítimo cuestionamiento? Si queremos evitar formar parte de los opresores, hemos de replantearnos todas nuestras actitudes hacia otros grupos, incluyendo las más fundamentales. Debemos considerarlas desde el punto de vista de quienes sufren por ellas y por las situaciones que generan en la práctica. Si somos capaces de hacer este desacostumbrado giro mental, es posible que descubramos unas pautas de comportamiento que siempre benefician al mismo grupo –habitualmente al que pertenecemos– a expensas de otro grupo. Entonces nos daremos cuenta de que hay motivos suficientes para un nuevo movimiento de liberación. (1995a, p. 22)

En efecto, la relevancia que hoy tiene la consideración de los animales, encuentra su sustento en este giro mental propuesto por Singer en el texto que inspiró el movimiento de liberación animal. Según él, cada una de las actitudes que consideramos «normales» respecto a los animales, viene de una tradición de prejuicios y discriminación cuya razón solo ha sido “el deseo egoísta de mantener los privilegios del grupo explotador” (1995a, p. 22), con el fin de negarse a la extensión moral del principio básico de igual consideración de intereses. El grupo explotador tiene la ventaja, en este caso, que los oprimidos no pueden auto-organizarse para protestar por sus derechos.

Singer, afirma que debemos alzar la voz por los que no tienen voz (p. 23). Sin embargo, rechazamos aquí este tipo de expresiones y prejuicios que hacen pensar que los animales no se pueden defender, ni pueden manifestar su opresión solo porque son «animales», ya que esto fortalece la tendencia a fomentar barreras entre nosotros y ellos. Así mismo, este tipo de pensamientos revela lo conveniente que resulta para los opresores ser sordos a sus súplicas:

por una suerte de macabra ironía, damos por sentado que son *ellos* los que se ven afectados por alguna especie de incapacidad orgánica: son «animales mudos» o «simples animales», aun cuando un instante de reflexión nos demostrará que tienen innumerables maneras, a menudo sumamente humanas en su variedad y capacidad de sugerencia, de manifestar sus pensamientos y emociones. (Salt, 1999, p. 40)

Ahora bien, la extensión moral señalada por Peter Singer, refiere que nuestros hábitos son la barrera del movimiento de liberación animal, por lo que el desafío no solo está en el cambio de hábitos alimenticios, sino también en el cambio de nuestros hábitos de pensamiento y de lenguaje (1995a, p. 23). En los anteriores capítulos hemos insistido en la importancia de una transformación que solo es posible individualmente porque creemos que son los hábitos, propios de nuestros modos de pensamiento, los que nos hacen pasar por alto las descripciones de crueldad animal. Solo hasta que se efectúe ese giro mental en cada hombre y mujer co-habitante del planeta, podremos hablar de una extensión con repercusiones en los campos jurídico, político, educativo y social.

Contrario a esta posición, Francione propone la necesidad de un activismo que no requiera teorías para establecer cambios graduales, porque la transformación se dará cuando más personas adopten criterios morales abolicionistas y los implanten en su propios modos de vida (2008, p. 127). Así, el movimiento de los derechos animales representa la ideología de la liberación animal con respecto a todas las prácticas de explotación institucionalizada, cuyo proceso es lento y arduo. Sin embargo, si los hombres y las mujeres se apropian de normas morales como parte de su estilo de vida personal, es pertinente añadir una motivación positiva a través de procesos de humanización basados en emociones como la compasión, el amor y el cuidado; es decir, por medio de afectos cuyo contenido implica que alguien se afecta por el bien de otros seres. Para Úrsula Wolf esto significa que “se da una moral duradera, una personalidad moral, cuando alguien ha formado actitudes de la acción en el sentido de estos afectos hasta convertirlas en virtudes” (2012, p. 21). Se trata entonces de re-significar lo humano, o lo que el mismo Tom Regan concluyó en *Jaulas vacías* (2006) como la necesidad de distinguirse por la compasión, la simpatía y el respeto hacia otros seres vivos.

Henry Salt, en los *Derechos de los animales*, advirtió la importancia de diferenciar lo que es un vago sentimiento de simpatía hacia los animales de aquello que es un definitivo reconocimiento de sus derechos. Todo movimiento de liberación animal parte del avance desde el sentimiento de simpatía al reconocimiento de derechos, admite que la opresión y la crueldad se encuentran en la incapacidad del opresor de sentir afinidad con la víctima. Una vez se despierta tal sentimiento, es posible anunciar el comienzo del fin de la explotación y la esclavitud animal; finalmente, los derechos se darán por sí solos como consecuencia de ese reconocimiento (1999, p. 42). En otras palabras, falta que nos reconozcamos en el rostro del animal para así liberarlo de su opresión.

Una simpatía real que permita relacionarnos solidariamente con los demás, nos hace pasar de *homo sapiens* a *homo humanus*. La simpatía que nos hace actuar por los demás seres al reconocernos en ellos implica nuestro sentido de humanidad, el cual se expresa en solidaridad, responsabilidad y cuidado. Afirma Jesús Mosterín, citando a Charles Darwin que,

la simpatía más allá de los confines humanos, es decir, la humanidad hacia los otros animales, parece ser la última de las adquisiciones morales... Esta virtud, una de las más

nobles de que está provisto el ser humano, parece surgir incidentalmente al hacerse nuestras simpatías cada vez más tiernas y más ampliamente difundidas, hasta llegar a abarcar a todos los seres capaces de sentir. (1995, p. 224)

En consecuencia, el presente capítulo expondrá algunas consideraciones éticas sobre la liberación animal a la luz de las propuestas filosóficas de Enrique Dussel y Leonardo Boff, teniendo en cuenta que este movimiento abolicionista, más allá de cualquier activismo, exige un giro mental; un cambio en nuestros hábitos de pensamiento con el fin de lograr la anhelada liberación. Sin embargo, queremos resaltar que estos dos autores en su reflexión filosófica no se refieren explícitamente al tema de los animales como oprimidos, pero estudios como los de David Nirbert (2002) han incluido a los animales en esta categoría con el fin de presentar la urgencia de una liberación animal conforme al sistema opresor capitalista que impera en nuestro tiempo.

Como lo presentamos en el capítulo anterior, el veganismo ético que intenta acabar con la explotación no es suficiente para lograr la emancipación de todos los animales. El desarrollo que ha tenido en los últimos años muestra que su enfoque abolicionista es limitado y que su exposición a través del activismo evidencia un especismo, el cual no ayuda a la liberación sino que intensifica la opresión y la esclavitud a la que hemos sometido a los animales. Por otra parte, debemos hacer hincapié en que la liberación de los animales es también la de los hombres y las mujeres; pues hasta que no nos liberemos de nuestros prejuicios no podremos liberar a quienes hemos oprimido a través de estos.

Aunque la cuestión animal no haya estado en el centro de su pensamiento, la fundamentación de la ética de la liberación de Dussel y de la ética planetaria de Boff, ofrece suficiente sustento filosófico para reflexionar acerca del tema de la liberación animal desde Latinoamérica.

3.1. Una ética de la liberación para poner fin a la opresión animal

Enrique Dussel en *Introducción a la filosofía de la liberación* (1979), determina que el «otro» “es el rostro de alguien que yo «experimento» como otro” (p. 85), cuando esta experiencia se da, el

otro deja de ser cosa, se convierte en un rostro que me revela a un alguien, o sea, una individualidad. Esta idea, de clara raigambre levinasiana (Levinas, 1993, p. 275), refiere una experiencia reveladora en que aquel individuo no aparece como posibilidad libre, sino como una posibilidad de mediación para el fin de otros. Al oprimirlo y cosificarlo, estos otros terminan por desconocerlo, dominarlo y eliminarlo.

En este sentido, aquí denominamos a los animales como el «otro» que debe ser liberado, que no aparece ante nosotros simplemente como una cosa, sino como un rostro que manifiesta el misterio de su libertad (p. 89) a través de la interpelación que provoca su estado de oprimido, es decir, su estado de negación. Cuando hablamos de «otro», hacemos referencia a esos “Otros sobre los cuales se ha ejercido un estricto control biopolítico [y] que se han rebelado, han resistido y afirmado su particularidad potencia vital” (Ávila, 2016, p. 51).

Cuando reconozco al animal como otro, como un individuo que debe ser liberado, avanzo hacia él tal y como es, en su animalidad, en su esencia, en su ser. En este sentido, la liberación animal no implica liberar a los animales de las jaulas y dejarlos a su suerte; más bien, exige un acto en que reconozco al animal no simplemente como miembro de una especie más, sino un *ánima*, un rostro que me revela la urgencia de romper con el prejuicio que supone un abismo que nos separa. Lo que nos manifiesta tal revelación del *ánima* es el reconocimiento de un vínculo común que nos une con todos los seres vivos en una hermandad universal (Salt, 1999, p. 35).

Así pues, la liberación debe entenderse como el proceso en que se construye un ámbito nuevo (Dussel, 1979, p. 127), en el que los abismos que creemos nos distancian y nos hacen creer «superiores» a los animales son reemplazados por nuevos códigos de reconocimiento, hermandad, justicia y cooperación.

Esta revelación implica trascender el sistema vigente y totalizante (Dussel, 1980, p. 27). Esto nos permite poner en cuestión lo dado; es decir, lo asumido, lo creído, nuestros prejuicios y actitudes latentes hacia los animales. La revelación que el rostro del animal me da, me sitúa en el comienzo de la liberación tanto mía como suya; supone la superación de un hábito mental en el que ya no domino al animal por ser de una determinada especie, sino que convivo con él como individuo y

soy capaz de comprender lo que su rostro me revela; esto es, reconocer más que derechos, la urgencia de un cambio en el presente respecto al modo en que convivimos con los demás habitantes de la tierra. En palabras de Dussel, “[l]a liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto” (1980, p. 75).

Se trata de superar la conciencia moral, es decir, trascender las aplicaciones de las decisiones concretas de aquellos principios vigentes y establecidos por el sistema (Dussel, 1980, p. 75) para lograr una conciencia ética. Esto quiere decir, que el cambio de hábitos de pensamiento respecto a los animales, los cuales posibilitarían la liberación, no solo se da en términos de una mera extensión moral, como admite Singer, sino en el paso de una moralidad a una conciencia ética capaz de escuchar, ver y comprender las injusticias, al mismo tiempo que cuestiona los principios morales del sistema.

En esta dirección, Dussel señala unas condiciones para que el proceso de liberación se dé bajo los supuestos de una conciencia ética. Primero, se requiere no creer en el sistema vigente y totalizante, o en su defecto, descubrir su fetichismo. Segundo, se necesita respetar al otro como otro, en nuestro caso, respetar en su totalidad al animal como animal, es decir, como una parte constitutiva y esencial del todo. Tercero, debemos responsabilizarnos por el otro, y más aún, cuando ese otro no puede por sí mismo levantarse y protestar por su opresión. Así, el respeto se establece como la actitud metafísica, punto de partida de cualquier actividad en la justicia (Dussel, 1980, p. 77), que no tiene que ver con el sistema, sino con alguien y su libertad.

Para el filósofo argentino, el proceso de liberación tiene dos momentos: abandonar la prisión a la que el sistema nos ha sometido y afirmar lo anterior a esa prisión. En este caso se trata de: primero, liberarnos de aquellas conductas que el sistema nos ha hecho admitir como «normales» respecto a los animales, como explotarlos para nuestros fines; y, segundo, reconocerlos como son, antes o por fuera de ese sistema opresor, es decir, como individuos capaces de desarrollarse íntegramente en su libertad esencial.

Así pues, entramos en el campo de una praxis liberadora sin quedarnos en un activismo que promueve los derechos animales. La praxis, según Dussel, implica la relación hombre-hombre, sin embargo, esta incluye la *poíesis*, o sea la relación hombre-naturaleza. De modo que la acción liberadora es el acto por el que se traspasa el horizonte del sistema para internarse en la exterioridad o trascendentalidad interior, allí se construye el nuevo orden, la formación social más justa (Dussel, 1980, p. 81).

Lo anterior reivindica el *êthos* de la liberación, es decir, “el modo habitual de no repetir lo mismo” (Dussel, 1980, p. 82), e implica el modo de crear lo nuevo a partir de la emergencia del otro, del animal que es un alguien, un individuo que no pide compasión sino que expresa su existencia como una vida libre desproporcionada en cuanto al padecimiento de una esclavitud sin fundamento. En este sentido, la libertad que conlleva la liberación animal, refiere al modo en que hombres y mujeres simplemente dejan ser a los animales dentro de las posibilidades de su individualidad; a partir del respeto total, la no cosificación, y evitan dañar a los seres que pueden ser dañados.

Esta praxis que compete a hombres y mujeres es para Dussel trascendencia, que además conlleva la com-prensión del ser, la com-prensión interpretadora de las posibilidades, la libre y determinativa pre-ocupación (1973, p. 91); en otras palabras, es lo que lleva a hombres y mujeres a ser-humanos. Así mismo, la praxis es actualidad *-energéia-*, es decir, capacidad para obrar, actuar, transformar, poner en movimiento. De tal forma que la praxis de mujeres y hombres es el modo de ser-humano: “determinación de la esencia por autodeterminación electiva y libre” (p. 93), que siempre tiene que «habérselas con algo ante los ojos», en otras palabras, moverse en la alteridad.

A la luz del pensamiento de Dussel, aquí afirmamos cómo a partir de esa praxis liberadora es posible lograr lo que tanto quiere el veganismo en su sentido estricto: la emancipación de los animales de la explotación de mujeres y hombres. Solo a partir de un obrar ser-humano podemos construir un nuevo orden que implica una formación social justa, en que los animales ya no son cosas sino individuos que co-habitan con nosotros y hacen parte del todo. Si apostamos por una praxis liberadora, por un acto liberador concreto, podremos alcanzar resultados en un tiempo real.

La liberación animal, en este sentido no será utópica sino fáctica, pues la praxis de liberación obra en nombre del derecho absoluto, el derecho que instaure todos los demás derechos, el derecho básico por excelencia: el derecho a la vida (Dussel, 1983, p. 156).

El criterio de liberación con el que queremos proponer aquí, desde algunos fundamentos éticos latinoamericanos la posibilidad de la liberación animal, no se restringe a los modos de activismo de este movimiento sino que implica las necesidades no cumplidas de las víctimas. Para Dussel, quien reconoce que las víctimas no se pueden reproducir, desarrollar su vida, ni participar en la discusión de lo que los afecta directamente (1988, p. 28) tiene dos obligaciones, que en este caso son: a) de-construir las normas, acciones, instituciones o estructuras que han hecho que asumamos a los animales como cosas, hasta el punto de explotarlos e impedir que se desarrollen como individuos; b) construir y transformar las normas, las acciones y las instituciones para que los animales puedan vivir y desarrollarse íntegramente según su especie.

De este modo, se fundamenta el principio de liberación, el cual enuncia el deber-ser que obliga éticamente a realizar esa transformación (Dussel, 1998, p. 553) en un enfrentamiento entre un movimiento social organizado que defiende a los animales y un sistema formal dominante que los oprime. Este principio de liberación formula el momento ético-crítico de la transformación como posibilidad de reproducir, cuidar la vida de la víctima y permitir el desarrollo de la humanidad y de las demás especies de la tierra. Así, este principio implica que quien obra ético-críticamente, se libera a sí mismo y por ende libera a los animales. Liberar es el movimiento de reconstitución de la alteridad de aquellos a quienes hemos oprimido (Dussel, 1974, p. 285). El principio de liberación es el generador del momento de la transformación, a partir de la elaboración de modos de pensamiento que consideran a los animales como prójimos, los cuales, comparten el mismo entorno con nosotros y a quienes debemos respeto.

El principio de liberación en relación con la liberación animal, es en sí mismo ético e implica la responsabilidad de no permitir que se les haga daño y velar por su desarrollo como individuos conforme a su especie. En efecto, la ética de la liberación es “una ética de la re-sponsabilidad *a priori* por el otro [...] y *a posteriori* de los efectos no-intencionales de las estructuras de los

sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común” (Dussel, 1998, p. 566).

En este orden de ideas, no dañar al otro significa dejar que el otro, el animal, exista desarrollando las potencias propias de su especie. De tal modo que la ética de la liberación nos lleva a descubrir que somos individuos con alteridad, lo que supone entender “que no es posible que el otro exista si frustró repetitivamente sus posibilidades de desarrollo” (Rincón, 2016, p. 82). En efecto, la transformación y la creación de un nuevo orden a partir de la praxis de liberación, lleva a la autolimitación desde el cambio de nuestras formas de vivir, de producir y de consumir. Autolimitación que surge por la transformación que se ha dado a partir del reconocimiento del animal como otro.

El reconocimiento del otro como otro, es decir, del animal como animal, es un movimiento en el que se reconoce la vida de los animales mediada por una reflexividad que permite entender la *póiesis* bajo un trato justo y equitativo. La alteridad que se da en esta relación, surge en el sistema totalizante y vigente, es decir,

en un capitalismo tecno-industrial sobreproductista, energívoro, sobreextractivista y sobreconsumista que en su andar por la tierra arrasa con las formas de vida de los seres, frustrando el desarrollo de las capacidades esenciales e imponiendo unas artificiales que encajan en su modelo; que expropia de sus tierras a humanos y animales obligándolos a desplazarse, a morir en medio de la pobreza y la escasez de recursos; que se apropia de los animales y de la tierra como materia primera para satisfacer la demanda caprichosa de consumidores somnolientos que han olvidado su labor vital de autorrealización. (Rincón, 2016, p. 82)

Un movimiento de liberación animal consecuente no se desentiende de los conflictos ecológicos y sociales; mucho menos, de la lucha en contra del capitalismo. No es suficiente con la consideración moral de los animales, llevar a cabo acciones o campañas asistencialistas, proteccionistas o que impliquen reformas si no hay una conciencia ética por la urgencia de hacer un giro total más allá del sistema vigente, del capitalismo (Rincón, 2016, p. 82). Si abogamos por

los animales y su liberación, mientras continuamos en ese sistema totalizador de un modo acrítico, los animales seguirán siendo objetos con valor instrumental y de cambio, o recurso para la «supervivencia» humana.

Por ello no es suficiente ampliar las alternativas «vegan» en los mercados, pues esto nada tiene que ver con la liberación de los animales, sino con la superproducción y el afianzamiento de un sistema capitalista, el cual es opresor y explotador de todos los organismos vivos que se interrelacionan en la tierra. La idea no es veganizar, sino liberarnos de aquellos sistemas que hacen involucionar la vida al romper con los modos de relación y cooperación propios de las especies del planeta.

El acto liberador, en efecto, debe comprenderse como “la facultad de escoger la manera como vamos a utilizar nuestra vida para dar vida a los que viven en la muerte” (Dussel, 1983, p. 155); dejar ser a aquellos a quienes les hemos negado la posibilidad y el derecho de vivir. En este sentido, ya no hay necesidad de gritar por los derechos animales ni organizar movimientos para que se les reconozca igualdad, pues la liberación es en sí misma, el acto que funda todo derecho, “es la acción que funda la nueva sociedad, el nuevo sistema, el nuevo orden moral, el nuevo proyecto histórico” (Dussel, 1983, p. 156).

En este sentido, el giro mental que debemos realizar se da dentro del sistema totalizante, en su dinámica expansiva, productivista y mercantilizadora, pues el modo de vida que ha producido este sistema se basa en una relación de dominio sobre la naturaleza. En esta relación hemos sometido a los animales a través de los métodos de producción, o mejor dicho, de explotación institucionalizada que lleva al deterioro irreversible de la calidad de vida de los seres que son susceptibles de ser dañados (Rincón, 2016, p. 86). En últimas, se trata de reconocer la necesidad de una transformación de nuestro pensamiento y de nuestra realidad. Debemos admitir que nuestra época es momento para la vida, para el encuentro con la alteridad; de este modo reconfigurar el movimiento de liberación animal y su papel en la crisis socio-ecológica planetaria.

3.2. Hacia una ética de la liberación planetaria

La praxis liberadora es transformación y establecimiento de un orden nuevo. La instauración de la novedad es entonces liberación que incluye a hombres, mujeres, animales, naturaleza, Tierra (con mayúscula inicial) y cosmos. No obstante, el *êthos* de la liberación, es decir, el hábito de no repetir siempre lo mismo, implica el tránsito de una era antropocéntrica a una era biocéntrica. El teólogo brasileño Leonardo Boff, asume esta nueva etapa como «la era ecológica», que se caracteriza por el cuidado, la creación, la corresponsabilidad, la cooperación y la reverencia; virtudes que se relacionan de forma interdependiente con una dimensión espiritual, ética y estética.

En este orden de ideas, los desafíos de la liberación animal, se hallan en un modo ecológico, económico, político, social, ético y espiritual; más allá del campo activista que no supera el sistema totalizante vigente, sino permanece en él. Una visión holística del problema de la opresión animal requiere soluciones inclusivas y no excluyentes, de manera que la justicia sea universal y no limitada.

La discusión sobre la era ecológica se da en cuatro factores. El primero indica una ecología ambiental preocupada exclusivamente por el medio ambiente, con el fin que no siga sufriendo un excesivo deterioro, mejorar la calidad de vida y preservar las especies en peligro de extinción. Aquí la naturaleza se comprende por fuera del ser humano y de la sociedad, además se buscan tecnologías para solucionar los problemas de contaminación y explotación desmedida que afectan el ambiente y los ecosistemas.

El segundo factor, se refiere a una ecología social que incluye al ser humano y ubica la sociedad como parte de la naturaleza. Esta ecología se preocupa tanto por los procesos de saneamiento como por los problemas de injusticia social; lucha por un desarrollo sostenido que atiende a carencias básicas sin sacrificar el capital natural de la Tierra. Considera también las necesidades e intereses de las próximas generaciones, las cuales tienen el derecho a heredar una Tierra habitable con relaciones justas (Boff, 2000, p. 176).

En tercer lugar, se encuentra la ecología mental, llamada también por Boff ecología profunda. Esta advierte que las causas de la crisis de la Tierra no solo están en el sistema vigente, sino en nuestros modos de mentalidad segregadora que vienen de épocas anteriores a la nuestra. Esta mentalidad obedece a instintos de violencia, deseos de dominación y ciertos arquetipos que nos distancian de la vida y la naturaleza. Según Boff, en la mente humana se inician los mecanismos generadores de una guerra en contra de la vida; esta mentalidad se manifiesta en nuestra actual cultura antropocéntrica (2000, p. 177). Sin embargo, la crisis causada por nuestros modos de pensamiento exige ser superada a través de otro tipo de personas, capaces de transformar su pensamiento, capaces de sensibilizarse, cooperar y revitalizar su dimensión espiritual.

Así pues, el pensador brasileño propone como cuarto factor la ecología integral, que luego solo llamará ecología. En esta ecología se parte de una nueva visión de la Tierra, en la que tanto ella como hombres y mujeres, emergen como una única entidad (Boff, 2000, p. 178). Esta visión nos habitúa a una perspectiva global y holística, en la que captamos la totalidad orgánica cuyas partes se articulan entre sí (p. 180). Tal cosmovisión despierta la conciencia y hace que mujeres y hombres se eleven a su funcionalidad de ser-humanos. La praxis liberadora exige una nueva civilización, un ser-humano y una espiritualidad cósmica.

Esta ecología, o era ecológica, parte de reconocer que hemos enfermado a la Tierra, de modo que el punto de observación no es el medio ambiente como tal, sino el ambiente en su totalidad, es decir, todo el entorno, la biósfera completa. No hablamos ya solo de la explotación animal, puesto que esta tan solo es un efecto de la gran sobreexplotación de la Tierra. Para Boff, ningún ser vivo puede ser considerado aisladamente como un representante de su especie; por el contrario, debe verse siempre en relación con “el conjunto de las condiciones vitales que lo constituyen y en equilibrio con todos los demás representantes de la comunidad de los vivientes presentes (biótomo y biocenosis)” (2002a, p. 15). Hablamos de una convivencia en la que se forma una gran comunidad ecológica, con el fin de recuperar una visión global de la naturaleza y, por consiguiente, de las especies y de sus representantes individuales.

De este modo, para Leonardo Boff, la ecología es un «saber» de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todas las circunstancias. Es un proceso

holístico en que se capta la totalidad orgánica y abierta de la realidad, en que se alcanza su total entendimiento y comprensión. En efecto, representa una cualidad nueva en tanto lleva a hombres y mujeres a una trascendencia interior que los hace pre-ocuparse y los lleva a comprender el trato con la naturaleza potenciando lo que está seminalmente en ella, desde la preservación y el desarrollo ulterior (2002b, p. 15) hasta su propia evolución y la de las demás especies.

La ecología, no es en sí un capitalismo verde; antes bien, se sale del capitalismo para instaurar una crítica radical de nuestro modelo de vida desestructurador, sobreconsumidor y sobreexplotador de ecosistemas. Asimismo, revierte la idea de una comunidad moral a una comunidad ética-ecológica, esto es, una comunidad planetaria que parte de la elevación de mujeres y hombres a su estado de humanidad.

El ser-humano establece el punto de referencia de la comunidad planetaria, pues bajo su funcionalidad cognoscitiva refuerza la vinculación con todo lo demás, ya que no actúa bajo la negación de su humanidad o bajo un simple instinto, sino conforme a la comprensión, el entendimiento, la reflexión, la comunicación y la interconexión con el universo: “por estar instaurado en el universo, puede emerger en la Tierra, progresivamente, en los diversos seres complejos y finalmente en los seres de alta complejidad que son los hijos e hijas de la Tierra, los humanos” (Boff, 2002a, p. 38).

Si los hombres y las mujeres logramos trascender y elevarnos como humanos, lograremos la liberación de nuestra especie y, por ende, la liberación de las demás especies que cohabitan con nosotros en el planeta. En efecto, el principio de liberación implica una transformación de nuestro estado actual de no-conciencia al estado permanente de conciencia, puesto que esta es la forma más alta de vida. La conciencia, según Boff es “una expresión de relaciones de la materia y energía primordiales en densísimo grado de complejidad y relacionalidad” (2002a, p. 73).

En este sentido, la propuesta de una liberación con pretensiones de universalidad parte del nuevo paradigma ecológico, surgido de una conciencia que deviene en una comunidad ética-ecológica. La ecología es relación, inter-acción y diálogo de todo cuanto existe, viviente o no, real o potencial; no se limita a la naturaleza sino que se entiende con la sociedad, la cultura, la política y

con el ámbito espiritual de mujeres y hombres. Bajo un panorama ecológico, “lo que existe, coexiste” y “lo que coexiste, preexiste” (Boff, 2000, p. 19). La coexistencia y la preexistencia subsisten por medio de una red infinita de relaciones omnicomprensivas; de tal modo que nada existe por fuera de estas relaciones, todo se relaciona con todo desde las diversas perspectivas y dimensiones.

En esta interdependencia, la ecología reconoce la funcionalidad de las jerarquías existentes sin necesidad de atribuir cualidades de superioridad o especialidad. Así, bajo una visión ecológica, el especismo queda superado y se reconoce una autonomía a todos los seres por más pequeños y simples que sean. Para Boff, en este nuevo paradigma nada es superfluo ni marginal, puesto que cada ser constituye un eslabón de la inmensa cadena cósmica. Esto es propio de una conciencia cósmica que piensa el equilibrio universal y el establecimiento de un nuevo orden ecológico mundial (2000, p. 20). En este punto ya no hay una limitación debida a las consecuencias del problema de la gran explotación de la Tierra, que incluye la de las demás especies; sino la solución radical a la situación que realmente debe ocuparnos, si nuestra intención es abogar por la vida en todas sus manifestaciones.

Esta ecología reconoce la *alteridad* de cada ser de la creación; sabe que cada ser, animado o inanimado, posee un valor en sí mismo, con potencialidades y límites dentro de su respectivo ecosistema. Tanto para la inteligencia como para la afectividad humanas, cada ser es una provocación para descifrar el mensaje de vida, de belleza y de racionalidad que guarda en sí (Boff, 2000, p. 90); por ello para Boff cada ser vivo debe y merece reconocerse respetando su alteridad, por lo que nadie tiene el derecho de agredir o destruir el proceso evolutivo de cada ser. Debemos actuar en favor del equilibrio ecológico, que supone la reciprocidad y complementariedad entre todos los seres.

Un *êthos* mundial supera las limitaciones que los movimientos sociales enfrentan cada día. La propuesta desde la reflexión filosófica latinoamericana considera el interés por el patrimonio natural de la vida y de la humanidad, de modo que nos obliga a de-construir las éticas occidentales que se han incorporado en nuestra mentalidad, en nuestros modos de ver el cosmos. Se trata de reivindicar un nuevo pacto ético que ya no es de hombres y mujeres sino de seres-

humanos. Ya no se trata de una moralidad en la que se intenta una convergencia del Sur con el Norte y de la Periferia con el Centro, sino de una ética planetaria con el beneficio común de la Tierra y todos sus co-habitantes (2002b, p. 15)

Según Boff, la ética planetaria surge de las tres crisis que dominan la Tierra: la crisis social, la crisis del sistema de trabajo y la crisis ecológica. Esta última manifiesta nuestra irresponsabilidad, la cual, ha ocasionado daños irreparables en la biósfera; ha destruido las condiciones de vida de todos los seres vivientes del planeta, lo que implica que vivimos bajo la amenaza de un desequilibrio ecológico que afecta a la Tierra como sistema integrador de sistemas. Para el brasileño, la Tierra es un corazón lesionado en que los demás organismos vitales se ven afectados y el nuevo equilibrio que ella ha de buscar conllevará una gran devastación de vidas. De tal modo que este principio de autodestrucción, invoca con urgencia otro, este es:

el principio de corresponsabilidad que deriva de nuestra existencia como especie y como Planeta. Si queremos continuar la aventura terrenal y cósmica, tenemos que tomar decisiones colectivas que estén ordenadas a la salvaguarda de la creación y al mantenimiento de las condiciones generales que permitan a la evolución seguir su curso, todavía abierto. (2001, p. 15)

Según Boff, la crisis ecológica surge del tipo de relación que hemos tenido con la Tierra en los últimos siglos, una relación de dominio, de desconocimiento de su alteridad, una relación en que el cuidado y el respeto han estado ausentes. Nuestra voluntad de poder ha estado sobre la naturaleza y no junto a ella, hemos destruido la conciencia y hemos hecho del *homo sapiens* un *homo demens*. Si realmente hay un deseo por conservar la vida en este plano, es imprescindible un cambio del paradigma civilizatorio, debemos reinventar las relaciones benéficas y sinérgicas con la naturaleza, debemos realizar nuestro proyecto de ser-humanos, abiertos al futuro y al infinito (2001, p. 17).

El fundamento para este necesario cambio debe ser común y global, comprensible y realmente posible. Ese fundamento debe ser ético para que abra las posibilidades de salvación tanto de la Tierra como de sus co-habitantes. Se trata para Boff de un *êthos* planetario, es decir, un conjunto

de intuiciones de valores y principios que “orientan las relaciones humanas con la naturaleza, con la sociedad, con las alteridades, con uno mismo y con el sentido trascendente de la existencia, Dios” (2001, p. 18), pues toda ética nace de una nueva visión e irrumpe como una inmersión en la experiencia del ser, además, eleva su humanidad.

Esta visión ha de ser ecocéntrica, debe situar en su centro a la Tierra, nuestro macrosistema orgánico, el súper organismo vivo al que todos debemos servir y al que todo debe subordinarse. A este centro pertenece la humanidad, es decir, la propia Tierra que ha logrado su fase elevada a partir del sentimiento, el entendimiento, la comprensión, el pensamiento reflejo, la responsabilidad y la amorización. Si las fracturas de la Tierra y de todas sus partes continúan es porque aún no sabemos relacionarnos con el todo, pues relación es comunicación, poner en común, estar en comunión. En efecto, el problema con los demás seres vivientes radica en nuestra falta de comunicación, en la ausencia de una auténtica relación que nos ha impedido comprender que somos parte de una gran unidad cósmica.

En consecuencia, la salida se encuentra en el *êthos* que configura la responsabilidad, el cuidado de la vida, la convivencia, la preservación de todos los seres que viven en la Tierra y la “identificación de un sentido último y definitivo del universo” (2001, p. 21). Esta ética planetaria reconoce que las cosas no están yuxtapuestas sino que están «inter-retro-conectadas»; por lo que trata de mantener unido conscientemente lo que siempre está unido; entender la Tierra como una totalidad compleja y superar el paradigma moderno que fracciona y reduce todo. Para Boff, la ética planetaria debe alcanzar el paradigma holístico que,

articula todo con todo y considera la coexistencia del todo y de las partes (holograma), la multidimensionalidad de la realidad con su no-linealidad, con equilibrios y desequilibrios, caos y cosmos, vida y muerte. En definitiva, todas las cosas han de ser contempladas en y a través de su relación eco-organizadora con el medio ambiente cósmico, natural, cultural, económico, simbólico, religioso y espiritual. (2001, p. 23)

En este sentido, la urgencia radica en la alimentación de una actitud que abarque todo, una mentalidad en la que lo universal se vuelve singular porque cada singularidad es parte del

universo. Para Boff lo concreto es el universo y lo universal concreto es la planetarización, la nueva plataforma de la Tierra y de la humanidad. No olvidemos que la ética planetaria modifica nuestra visión del mundo, del ser hombre o mujer que se ha vuelto ser-humano y que tiene una misión en la historia cósmica. La construcción de una ética planetaria indica que para vivir como humanos tanto hombres como mujeres requieren de consensos y de acciones concretas, necesitan detener algunas prácticas y construir proyectos incluyentes. Se trata de elaborar un punto de referencia común, reivindicar la naturaleza de la esencia humana: el cuidado.

Boff argumenta que el cuidado es una relación amorosa para con la realidad, cuyo fin es garantizar su subsistencia y abrir el espacio necesario para su desarrollo (2001, p. 74). Los humanos deben poner cuidado en todo, en la vida, en el cuerpo, en el espíritu, en la naturaleza, en los demás seres vivientes, puesto que sin cuidado, la vida se extingue. El lugar común de la ética planetaria ha de ser el cuidado, convirtiéndose así en una ética del cuidado. Este, es según el brasileño, el modo-de-ser concreto del ser-humano en su profunda relación con los otros, con el todo. Por tanto, la vida y el conjunto de infinitas relaciones sobreviven solo por el cuidado, ya que este es la causa de la preocupación y del sentimiento de responsabilidad.

Sin cuidado reina la entropía, con cuidado florece la sintropía; el cuidado es el fundamento de la primera actitud ética esencial, la cual salvaguarda a la Tierra y a todos sus elementos como un sistema vivo y complejo, garantizando los derechos de todos los seres vivientes conforme a una convivencia solidaria, comprensiva y amorosa (Boff, 2001, p. 76). Cuidar es más que un acto, es una actitud de ocupación, preocupación, responsabilización y compromiso efectivo con el otro (Boff, 2002b, p. 29). Cuando decimos que es el modo-de-ser concreto del ser-humano, nos referimos al modo en que un ser se estructura y se da a conocer; por eso, el cuidado hace parte de la naturaleza y de la constitución de ser-humano. Si trabajamos para fortalecer esta actitud, veremos cómo el cuidado esencial es la ética de un planeta sostenible (2002b, p. 109), que nos lleva a obrar en conciencia sin dañar el ser de los demás seres vivientes.

Es por ello que el cuidado debe dirigirse con cautela, pues este es el que reconduce nuevamente al hombre a su esencia (Heidegger, 2000, p. 3). Esto significa que el hombre se torna humano, pasa de *homo sapiens* a *homo humanus*. Si queremos hablar de ismos, el que realmente debe

importar es el humanismo, no el veganismo ni el liberacionismo. El humanismo, debe comprenderse no en su sentido moderno colonial, sino como la meditación y el cuidado en que el hombre y la mujer se ocupan de ser-humanos. El humanismo que hemos asumido hasta nuestros días es más bien un antropocentrismo, cuyo centro «el Hombre» es “el soberano de la familia nuclear heterosexual y del sistema de género moderno-colonial, el educado ciudadano con derechos, deberes y dignidad, el ideal de la piel blanca y el cristiano piadoso” (Ávila, 2016, p. 49).

Por el contrario, el humanismo auténtico cuyo centro es el «ser-humano», piensa la humanidad del hombre y de la mujer desde su proximidad al ser (Heidegger, 2000, p. 12); el prójimo es el próximo, y este no necesariamente es el que está por fuera de mí, sino el que está en mi interior, el más próximo siempre soy yo-mismo. La humanidad, es entonces un proceso que parte del cuidado de mi propio ser para atender el ser de otros. Así pues, en este humanismo no está en juego el propio ser sino su esencia histórica, su origen procedente de la verdad del ser. La verdadera humanización es la praxis liberadora, la liberación en sí que transforma y devuelve el sentido originario de lo oculto, lo eliminado, lo oprimido, lo excluido.

El cuidado es el fundamento de la ética planetaria, que a su vez asume una ética de la solidaridad en la que se afirma la interdependencia entre todos los seres, con un origen y fin común. De tal modo que la solidaridad se eleva como ley cósmica, en la cual, todos somos seres-de-relación, por ello estamos inter-retro-conectados y somos recíprocamente solidarios. Para Boff, esta es la estructura básica del universo, generadora de las diversidades más diferentes con el fin de garantizar “solidariamente, la subsistencia del mayor número posible de seres, cuando no de todos los actualmente existentes” (2001, p. 77). En consecuencia, esta ética está acompañada de la ética de la responsabilidad y de la ética del diálogo.

La ética planetaria deviene en una ética holística que incluye la capacidad de ver la transversalidad; es decir, detectar las inter-retro-relaciones de todo con todo, mantener el sentido de la totalidad, de la unidad compleja y orgánica de un mismo *êthos* subyacente (Boff, 2001, p. 86). En este orden de ideas, hablamos de una red de conexiones en que nuestra tarea como nuevos seres libres, es decir, como seres-humanos, es la de pensar y desarrollar estrategias en las

que el bien particular conlleve el bien común; la economía se interconecte con la política; la política se rija por la conciencia ética, no por la conciencia moral; y la ética surja de la espiritualidad, a partir de una nueva cosmovisión respecto al universo (Boff, 2006, p.13). Lo anterior implica establecer «alianzas transversales» (Ávila, 2016, p. 58) con todos los «otros» que con argumentos injustificables, han sido excluidos por el ideal de «humanidad» antropocentrista y por la herencia colonial europea, además:

enfrentar los dispositivos y tecnologías de domesticación humana, de dominación animal y de explotación de la Tierra; valorizar los diversos modos de afectación entre cuerpos heterogéneos; poner a rodar contra-discursos y sumarnos a la insurrección de los saberes no expertos; tejer redes de interdependencia (formas-de-vida) que potencien a las singularidades involucradas, sean estas “humanas” o no; y finalmente, marcar umbrales de sustentabilidad y velar por la reproducción del conjunto involucrado. (Ávila, 2016, p. 58)

Esta praxis liberadora, que implica la liberación tanto animal, como la nuestra y la del planeta, consiste en reconectar la ética con la espiritualidad para construir la auténtica humanidad, para que podamos evolucionar a partir de nuestro ser-humano, al mismo tiempo que permitimos que las demás especies habitantes del planeta evolucionen conforme a sus requerimientos.

La espiritualidad es la actitud que sitúa a la vida en el centro; defiende y promueve la vida a pesar de todos los mecanismos de muerte, disminución o estancamiento existentes (Boff, 2000, p. 45). El ser humano es el hombre o mujer espiritual que percibe siempre el otro lado de la realidad, quien reconoce al otro como otro, quien se responsabiliza y actúa con cuidado, quien eleva su ser y abandona su ego para estar siempre en relación y perfecta comunión con todo. Es quien capta la profundidad que se oculta, quien se ocupa de trascender en la inmanencia, quien reconoce la referencia de todo con la última realidad, quien ve en todo la presencia unificadora de lo que las religiones llaman Dios.

La ética planetaria es en sí misma, la ética del espíritu. Por ello, si queremos hablar de libertad, la tarea en principio es la de liberar nuestra condición de hombres y mujeres para ser-humanos.

Superar la cualidad de *homo demens* y pasar al *homo spiritualis*. El espíritu, en consecuencia, es la capacidad “de interactuar entre sí, auto-organizarse, constituirse en sistemas abiertos, comunicarse y formar la trama complejísima de inter-retro-relaciones que sustenta a todo el universo” (Boff, 2002a, p. 239). El espíritu es siempre móvil, pues es energía que está en permanente interacción con todo lo que existe.

Ya no hablamos del ego del hombre y de la mujer, sino del espíritu humano, del dinamismo hecho consciente que se sabe cuerpo animado y que por medio de él se conecta con los demás cuerpos y energías del universo. En este sentido, el *homo spiritualis* es vida, comunicación, entusiasmo, creación, trascendencia e irradiación. Se relaciona con todas las alteridades, es “lo más abierto y universal que existe; es un nudo de relaciones y religaciones hacia todos los lados y dimensiones” (Boff, 2002a, p. 239), es la vida consciente, libre y siempre creadora.

El espíritu es la energía y la vitalidad de todas las manifestaciones humanas, incluye al cuerpo, lo vitaliza y lo espiritualiza. En cambio, sí se opone a la muerte, porque vivir según el espíritu es la afirmación de la vida, de su defensa y de su promoción. Por ello, creemos que la vía para lograr la liberación de todos los seres vivientes oprimidos es la humana o espiritual, no solo la jurídica, ni la política, ni la social, ni la académica. La espiritualidad toma la vida en su integridad, no excluye sino que incluye, es ilimitada, universal y omnisapiente. Para Boff, la espiritualidad es siempre integral porque actúa “en su exterioridad como diálogo con el yo profundo, con el gran anciano que vive dentro de nosotros (el universo de los arquetipos), mediante la contemplación, la reflexión y la interiorización, en una palabra, mediante la potenciación de la subjetividad” (2000, p. 163).

Si dejamos de pensar que la solución a los distintos modos de explotación de todos los seres vivientes, principalmente de la Tierra, se dará solo a través de la moral o de la política y más bien nos centramos en la urgencia de que cada hombre y mujer sea humano, podremos continuar viviendo en la célula originaria de toda vida. Lo que hace humana la vida y lo que realmente caracteriza a lo humano del espíritu es la capacidad de relación, la acogida del otro, la solidaridad que nos lleva a la total identificación con los otros, quienes sufren y quienes padecen todas las injusticias. En otras palabras, lo que hace humana la vida es el amor con entendimiento y

comprensión. No es suficiente con «amar» a los animales, por ejemplo, sino entendemos ni comprendemos el por qué hacemos lo que hacemos con ellos.

La ética planetaria es ética del cuidado, es ética de la espiritualidad, la cual representa el verdadero proyecto de vida. Al ser libre dejo ser libres a los demás porque aprecio la vida en todas sus manifestaciones cósmicas, “desde el primer movimiento de la materia subatómica que está llena de energía y de intencionalidad hasta las formas manifiestas de vida vegetal y animal” (Boff, 2000, p. 163).

Se trata de comprender que la urgencia de nuestra época va más allá del reconocimiento legal de derechos a otros seres vivos. Lo que urge hoy en día, y debe ocuparnos, es nuestra ausencia de humanidad, pues la falta de humanización es la causa de los demás problemas que atañen a la Tierra. El problema es que no comprendemos qué somos y por ello no comprendemos lo que los demás seres vivos son. Nuestro punto de referencia se ha basado en el ego de un yo vacío, que no quiere mirar los ojos del otro; al que no le interesa relacionarse con el otro, no le importa reconocerse en el otro. La falta de comunicación ha ocasionado una ruptura de la conexión que deviene en armonía; así se generan cortos circuitos que nos hacen actuar de modos irracionales y nos alejan de nuestra esencia humana.

Somos «humanos», pero parece que aún no lo hemos comprendido, de lo contrario no habría necesidad de crear movimientos que luchen por el reconocimiento de otros. Como no comprendemos lo que somos, difícilmente podremos comprender lo que los otros son, por ello no entendemos la complejidad de las otras formas de vida existentes.

Sin embargo, a pesar de esta incomprensión, no debemos caer en el juicio de condenar aquellos pensamientos que nos llevan a obrar irresponsablemente, sin cuidado y sin conciencia. La tarea es que cada hombre y cada mujer abran su mente y permanezcan atentos en esta realidad. Así nos embarcaremos en una acción de develar posibles distorsiones instauradas por ese mismo sistema que hoy nos resulta obsoleto, inadecuado y opresor.

Conclusiones

En los últimos años se ha manifestado un interés particular hacia el trato que mujeres y hombres damos a los animales; tal preocupación ha impulsado a varios sectores de la sociedad a problematizar la relación que tenemos con aquellos. Desde las instituciones académicas hasta las instituciones políticas y legales, debaten sobre el reconocimiento de derechos y la necesidad de incluirlos en una comunidad moral, con el fin de protegerlos y abolir la explotación injusta a la que son sometidos. Hoy en día podemos notar cómo algunos sectores de la sociedad se movilizan para que los derechos animales sean reconocidos y se logre regular algunos modos de explotación de los que son víctimas.

Así, cuando hablamos de «derechos animales» hacemos referencia a un movimiento social generado alrededor de 1970 por activistas que han exigido abolir la explotación institucionalizada de los animales por medio del boicot. Un sector lucha por la abolición de todo tipo de explotación animal, así como por el reconocimiento de algunos derechos básicos, como el derecho a la libertad, a la vida, al respeto (Regan, 2004, p. 56). Otros sectores solo desean regulaciones con el fin de penalizar o multar ciertas actitudes de maltrato hacia los animales y, de este modo, extender la conciencia moral de la sociedad. A partir de esta observación, algunos filósofos han propuesto acercamientos éticos, morales y jurídicos, con el objeto de sentar las bases teóricas de lo que implica la explotación animal. Con ello pretenden lograr que los animales dejen de ser asumidos como cosas, materias primas o simples medios para nuestros fines, teniendo en cuenta que son seres sintientes que merecen vivir, y cuyos intereses deben considerarse bajo principios éticos.

Peter Singer en 1975 publicó *Liberación animal*, obra que dio origen al movimiento liberacionista animal. A partir de allí, este autor ha reflexionado acerca de la necesidad de extender nuestra conciencia moral y hacer un giro mental para dejar de considerar los animales como cosas. Para ello, Singer propone la aplicabilidad del «principio de igual consideración de intereses» y «el principio de minimizar el sufrimiento» (Singer, 1995a, p. 58). Por otra parte, el filósofo norteamericano Tom Regan, advirtió sobre la necesidad de reconocer el «principio de valor inherente» para así, incluir a los animales en una comunidad moral que los respete

conforme a un «vínculo moral». Es decir, reconocer que los animales son sujetos-de-una-vida y asumirlos como auténticos individuos.

Una vez logremos este reconocimiento, las normas que exigen un trato digno hacia los animales se cumplirían; la sociedad tendrá que respetar los derechos que todo ser-sujeto-de-una-vida tiene: el derecho a la libertad, a la vida y al respeto. Así mismo, la aplicabilidad del principio del «vínculo moral» se dirige a la abolición de la explotación animal en sus formas institucionalizadas. Este mismo es el punto de partida del abogado Gary Francione, quien admite la urgencia de un trato más justo hacia los animales, más allá de reconocerlos como una propiedad.

Para este autor, se trata de quitar legalmente a los animales su estatus de propiedad y reconocerlos como individuos con intereses particulares que deben ser respetados. No obstante, la solución que propone Francione, consiste en llevar a la práctica y extender un veganismo ético, el cual hará posible la abolición de la explotación institucionalizada en el largo plazo (2010, p. 62). De modo que la alternativa para alguien que realmente desee abolir la esclavitud animal, según el autor, es la adopción de un estilo de vida en que no haya consumo de productos que impliquen el sufrimiento de animales y abstenerse de participar en eventos en que se maltrate, o se le quite la vida a un animal. En pocas palabras: ser-vegano.

En efecto, el desconocimiento que la mayoría de la población tiene respecto al trato que se da a los animales en los procesos de industrialización, ha hecho que surjan movimientos en favor de sus derechos y de su liberación. Estos movimientos llevan a cabo campañas que muestran los modos en que la integridad de los animales es afectada por la satisfacción de nuestros intereses. Pero estas maneras de activismo han sido poco eficaces para erradicar el problema; contrario a ello, pareciera que refuerzan la idea de que hay especies que son superiores a otras y por tanto, pueden dominar, someter, esclavizar y quitar la vida.

En su afán por hacer que la población «tome conciencia», estos movimientos han generado un *ismo*, es decir, una tendencia que evita el consumo de productos de origen animal o en cuyo proceso de fabricación se haya afectado la vida de los animales en términos de explotación

institucionalizada. El veganismo intenta ser una ética cuya base moral debe ser inequívoca, en la cual se reconoce que los animales tienen un valor inherente, no son propiedades y, por tanto, se les debe dar una consideración igual conforme a sus intereses como individuos. Así pues, esta tendencia surge como una posibilidad de «vivir sin explotar» a los animales; para ello han sido creadas alternativas con el fin de facilitarse la vida y hacer que más personas adopten este modo de vivir.

Hoy en día el veganismo se mueve con el propósito de que más gente sea vegana, por lo que la forma de seducir y tener adeptos es la creación de sustitutos de origen animal para los productos que la mayoría de la población consume. De esta forma, el veganismo hoy en día es tan solo una etiqueta, tanto de personas como de productos en el mercado; en consecuencia, su lucha por la liberación animal ha concluido en el refuerzo de la opresión de un sistema capitalista, que presenta alternativas para los veganos, al mismo tiempo que explota a los animales.

La motivación de la mayoría de personas que deciden veganizar-se es el sentimentalismo, o sea, un desequilibrio de las emociones que impulsa a luchar por una idea, sin tener en cuenta lo que hay detrás, a los lados y delante de ella. Por esta razón el veganismo no podrá conseguir la liberación animal, pues se centra en una de las consecuencias y no en las causas del problema del trato con los animales. Así, afirmar que el veganismo es radical, resulta una contradicción; pues no va a la raíz del problema de la explotación animal, sino que se mantiene en la superficie. No se pregunta ¿por qué los hombres y las mujeres asumen a los animales como cosas? o ¿por qué no podemos relacionarnos auténticamente con ellos? ni mucho menos ¿qué hace que actuemos como actuamos y nos refiramos como nos referimos a ellos? o simplemente ¿por qué hacemos lo que hacemos con los animales? El problema de la explotación institucionalizada es solo un factor de nuestro desconocimiento de lo que los animales son y de lo que somos nosotros.

En efecto, este desconocimiento hace que nos sintamos identificados con ciertas tendencias que al parecer sensibilizan, pero no logran un estado permanente de conciencia. Por ello, el veganismo se empeña en veganizar y nada más; para ello crea y sugiere opciones que solo arreglan la vida del vegano, pero no tienen nada que ver con el fin de la explotación animal, ni

con la liberación animal. Al contrario, refuerzan un sistema que afecta la matriz de todos: la Tierra.

El veganismo tan solo es la idea de no explotar los animales y para ello, lleva a cabo prácticas en las que se asume que no se afecta la vida de estos. Sin embargo, esa idea no es suficiente para abolir su explotación y liberarlos, pues de nada sirve gritar por los derechos animales si seguimos reconociendo a los animales como simples seres sintientes y no como verdaderamente otros, como individuos capaces de expresar y manifestar la complejidad de su ser.

Ahora bien, aunque las alternativas «vegan» no contienen ingredientes de origen animal, se desconoce todo el proceso de elaboración de los productos admitidos, desde la obtención de las materias primas hasta el producto final; por lo que ignoramos si hubo o no algún tipo de explotación en el proceso industrial. Así mismo, la industrialización de la mayoría de estos productos incluye derivados del petróleo, cuyo consumo es hoy en día causa de graves problemas que afectan los distintos modos de vida en el planeta.

El veganismo se centra tan solo en una consecuencia del problema de la explotación institucionalizada y se desentiende del mayor abuso que causamos a la vida con la explotación institucionalizada del petróleo. Si la vida de los animales importa, debemos dejar de destruir el hogar de todos los seres que co-habitanos en el planeta. El veganismo no es suficiente para conseguir la liberación animal, pues resulta un contrasentido luchar para que los animales puedan vivir al mismo tiempo que las soluciones propuestas implican la destrucción del lugar donde habitan.

Por otra parte, consideramos que el veganismo como movimiento de oposición al especismo es en sí mismo especista porque prefiere la especie animal en sus prácticas morales y solo si algunos sistemas de sobreproducción afectan su vida. La atención del veganismo se centra en el uso de animales para comida, vestido y entretenimiento, pero estas no son las únicas formas en las que afectamos la vida de los seres vivos. Además, el veganismo pasa por alto otras especies que co-habitan el planeta y que son explotadas por nuestros intereses particulares.

Si la preocupación es proteger la vida en todas sus formas, lo que urge considerar es el consumo y sobreexplotación del petróleo y otros minerales o recursos. Sin embargo, la explotación desmedida de estos, a la vez, es tan solo una consecuencia de un mayor reto, el cual es la base para lograr la liberación de los animales y también la nuestra. Es un desacierto llevar a cabo una lucha liberacionista cuando los que luchan son esclavos del mismo sistema que oprime y explota. Lo primero que el veganismo debe plantearse es la urgencia de una autolimitación del consumismo y no simplemente la sustitución de algo que en el fondo sigue añorando, como la carne o algunos productos de origen animal. La liberación es entonces, el cambio de paradigma en el que, a través de una real autolimitación (Rincón, 2016, p. 84), vivo y dejo vivir a los demás. De modo que no solo es la adopción de un estilo de vida en el que cambio ciertos productos del mercado por otros, sino el establecimiento de un nuevo orden en el que me ajusto a lo necesario con el fin de no afectar la vida y el desarrollo de todas las demás especies del planeta.

Se trata de liberarnos a nosotros mismos para así poder liberar a los demás. La liberación es la real humanización de hombres y mujeres. Quizá la respuesta a la pregunta sobre las razones por las cuales actuamos como actuamos con los animales, la encontramos en el hecho de que aún no somos humanos. No podemos reconocer que el animal es un otro, un individuo con su propia vida, que vive conmigo en el mismo entorno, es un «quien» no un «que», por esta razón le debemos respeto. Ante todo, es nuestro deber cuidar y proteger a los animales.

El modo de liberar al otro se da a través de la humanización, no de la veganización. El veganismo tan solo es un paso, pero este debe ser consciente de todas las formas de vida y de todos los procesos de explotación institucionalizada. No sirve al proceso de la liberación animal un vegano consumista, un vegano especista o un vegano que abogue por el capitalismo; pues esto genera una distorsión del término ecología, en el que simplemente se asume un capitalismo verde y no una integración solidaria en que todo emerge como una única entidad (Boff, 2000, p. 178). Se trata de alcanzar una comprensión holística, porque la ecología en sentido estricto es el «saber» de las relaciones, interconexiones, interdependencias e intercambios de todo con todo, en todas las circunstancias.

La ecología es un proceso holístico que capta la totalidad orgánica y abierta de la realidad, con su total entendimiento y comprensión. Así mismo, lleva a hombres y mujeres a una trascendencia interior que los hace pre-ocuparse y comprender el trato debido a la naturaleza, de modo que la potencien, desde su preservación y desarrollo; así conseguirán su propia evolución y la de las demás especies (Boff, 2002, p. 17). En este sentido, la alternativa para la liberación se fundamenta en una ética ecológica cuya base es el cuidado: el modo de ser-humano.

El fundamento del problema de la liberación animal está en la falta de una comprensión holística. Resulta en una dispersión y no en una concienciación, el hecho de suponer por separado los asuntos que competen a la conciencia humana; es por ello que la solución debe ser espiritual más que moral, política o legal. Pero este término se ha mal comprendido y lo hemos pensado solo en un campo religioso, mas no como el ámbito que sitúa la vida en el centro; o sea, como la actitud de defender y promover la vida a pesar de todos los mecanismos de muerte, disminución o estancamiento existentes (Boff, 2000, p. 45). No obstante, la ausencia de espíritu en las mujeres y los hombres, también es una consecuencia de una mala comprensión mayor, la cual es la causa fundamental del problema de no podernos relacionar con los demás seres que co-habitan el planeta: comprendemos de una manera poco acertada quiénes somos, por ello mal comprendemos quiénes son los animales y los reducimos a simples cosas, medios o materias primas.

En este sentido, la conclusión a la que llega esta investigación es que tanto hombres como mujeres ignoramos en qué radica nuestra esencia y por ello desconocemos lo que lo demás es; en consecuencia, actuamos como actuamos. El problema de nuestra relación con la vida en su totalidad radica en que para creer qué somos, nuestra referencia siempre han sido los animales, pero tampoco comprendemos quiénes son los animales y cuál es su función inmanente, pues tanto el término «animal» como «humano», hoy en día tan solo son eufemismos y no permiten reconocer modos de ser en el mundo.

Comúnmente hablamos de «animal» en el sentido de una carencia de inteligencia, sensibilidad o simplemente a la obediencia de ciertos impulsos que suponen la falta de razón. Es decir, nuestra concepción de «animal» es una herencia de la conquista europea y sus «conocimientos» colonizadores. Pensamos que animal es aquella actitud en la que predominan características

salvajes, como si lo salvaje se redujera a la violencia que usamos para justificar nuestras acciones o nuestra ausencia de conciencia. Creemos que lo animal es aquello que no puede pensar por sí mismo, mucho menos percibir y ser consciente de lo que acontece en su entorno. Afirmamos que lo animal simplemente es una condición instintiva, cuando aún no comprendemos ni siquiera lo que es el instinto. Determinamos lo animal, como la mera oposición a lo que es la razón; la cual, suponemos, caracteriza a «lo humano».

En últimas, hemos asumido que la animalidad es lo contrario a la «humanidad», entendida esta como el ideal moderno que solo pertenece al sujeto ilustrado, aquel que cuenta con una racionalidad autónoma y creadora, pero a la vez solo es “un ideal de sujeto masculino, propietario, cuerdo, letrado, blanco, sano y heterosexual” (Ávila, 2016, p. 49). Lo humano, en ese sentido, es el dispositivo antropocentrista que revela la relación de poder, de dominación y de sometimiento más injusta que existe en la Tierra: la relación que tenemos con los animales y con todas las formas de vida que hemos asumido como «inferiores». Pensamos que es humano solo quien se reconoce como estudiado, culto, ciudadano con derechos, deberes y dignidad.

El «hombre» de ese humanismo es el ideal normativo que, por ello, resulta superior a los animales. Además, de acuerdo con la teoría de la evolución, que también hemos mal comprendido, se ha creído el mito de que el hombre devino en ser humano porque su cerebro logró evolucionar gracias al consumo de carne, es decir, dejó su animalidad por medio del sacrificio de los otros animales. Esta posición ha hecho que la mayoría de la población ratifique la dicotomía humano/animal, suponiendo que los hombres y las mujeres son racionales a diferencia de los animales.

No obstante, decimos que hombres y mujeres también somos animales y para justificar las luchas proteccionistas por ellos, los hemos querido asumir como iguales con la anotación de que ellos son «animales no-humanos» y nosotros «animales humanos». Ante esto, resulta imprescindible re-significar las palabras humano, humanidad y humanismo; además de animal, animalidad y animalismo. Determinar que los animales son no-humanos y que los hombres y las mujeres son animales-humanos es confuso cuando ni siquiera hay claridad acerca de lo que es cada quien.

Desde una visión determinista de la esencia del hombre y la mujer llegamos a la noción de «animal racional», como el sujeto que posee la «facultad de los principios», (Heidegger, 2000, p. 5); es decir, la capacidad natural de tener razón. Así, quien presente actitudes que están por fuera de ese ideal de razón es un animal o un salvaje, tal y como los conquistadores identificaron a los nativos de América cuando invadieron y se apoderaron de sus tierras. Los indígenas eran animales porque no encajaban en el ideal de la razón, por ello había que civilizarlos, hacerlos hombres, o en su sentido «hacerlos humanos». Por otra parte, el término «animal», ζῷον, plantea “una interpretación de la «vida» que necesariamente reposa sobre una interpretación de lo ente como ζῶν y φύσις dentro de la que aparece lo vivo” (Heidegger, 2000, p. 5). En esta dirección, guardamos esta singularidad entre hombre, mujer y animal, porque en todos está manifiesta la vida.

Pero asumir indefinidamente que el ser hombre/mujer es un animal, es limitar su esencia al ámbito fundamental de la animalidad, es decir, a la permanencia de un estado inmanente en el que se actúa conforme al placer de vivir. Por el contrario, si reconocemos que la esencia del hombre/mujer es ser-humano, hablamos entonces de la efectiva facultad que caracteriza nuestra especie, la cual, tiene como fin trascender aquella animalidad y lograr la humanidad, el estado de real conciencia en el que actuamos comprendiendo, entendiendo y amando. Ya no se trata de sacrificar animales para asumirnos «humanos» sino de sacrificar nuestra animalidad para ser-humanos.

En esta dirección, afirmar que hay «animales-humanos» es un contrasentido, por no decir que un absurdo. Pues el humano es humano porque ya su modo no es la animalidad, sino la humanidad; por tanto, el término «animales no-humanos» hace referencia a nosotros, las mujeres y los hombres que aún permanecemos en un estado despreocupado por nuestro ser, el de nuestros prójimos animales y el de la Tierra.

Cuando decimos que somos «animales humanos» nos estamos comprendiendo en función de la animalidad, no de la humanidad que parece característica de aquel término. Animalidad no se refiere a salvajismo o instintivismo, mucho menos a la incapacidad de razonar; pues solo es suficiente el hecho de convivir con un animal y observarlo para notar que es consciente de sus

acciones, de su entorno y de las actitudes que tenemos hacia ellos, bien sea que esté en su medio natural o domesticado.

En efecto, se trata ahora de comprendernos en función de nuestra esencia, la humanidad; pues más allá de las similitudes biológicas que podamos tener con algunos animales, somos tan distintos a ellos que la única semejanza que cabe se expresa en términos de la *animalitas*; esta es, limitarnos al placer de vivir. El cambio de paradigma al que debemos apostar es hacer que nuestra historia deje de pensarse en función de la animalidad y empezar a asumirla en función de la humanidad.

Solo hasta que las mujeres y los hombres seamos verdaderamente humanos podremos hablar de libertad. Al ser-humanos no habrá necesidad de recurrir a la creación de *ismos*, porque nuestra esencia hará posible que comprendamos por qué los demás hacen lo que hacen, sin necesidad de juzgar y castigar, mucho menos recurrir a métodos violentos con la pretensión de “humanizar”. La humanización se da a través del cuidado, es decir, actuando a través del modo-de-ser-humano, es por ello que más que un activismo o un movimiento social, lo que urge hoy aunque a muchos les parezca un sinsentido, es una pasividad (López, 2005, p. 106) que también involucra una gran acción: el cuidado del ser, volver al espíritu, en el cual se halla el futuro de toda la humanidad.

En este orden de ideas, cabe concluir que el giro mental que debe hacerse se basa en la reformulación de lo que se nos ha enseñado como «cadena alimenticia», pues esta es la base de por qué consideramos que los animales simplemente están a nuestro servicio. Asumir que el hombre/mujer debe alimentarse de los animales para sobrevivir, solo refuerza la idea de dominación y superioridad que impera hoy en relación con los animales. Se trata de “reconfigurar nuestras relaciones para edificar existencias que le hagan frente a los desacreditados mecanismos biopolíticos” (Ávila, 2016, p. 52) de la mal comprendida «humanización» y «animalización». La propuesta es la de una «cadena evolutiva», en la que comprendamos holísticamente la funcionalidad de cada partícula existente en la Tierra.

En vez de comernos abusivamente y someter a los demás organismos vivos del planeta, abogemos por cuidarlos y protegerlos, con el fin de que la evolución que lleva tantos millones

de años se desarrolle. El hombre/mujer debe evolucionar hasta ser-humano; es decir, hasta lograr el modo de vida más elevado de este plano (Atkinson, 2016, p. 15) y debe velar por la evolución de las demás especies. Por lo menos, debemos cuidar que los animales logren su estado avanzado de inteligencia y conciencia, es decir, evolucionen conforme a la energía o al espíritu que su cuerpo alberga. Por ello, acabar con la vida de un animal o someterlo a una vida llena de sufrimiento, es romper con el proceso de evolución, frenar su finalidad.

Se trata de ayudar a todos aquellos cuya intelección se encuentra en un nivel material, en el cual, las facultades mentales más elevadas se desarrollan por mero impulso, por una reacción instintiva y no por un pensamiento o movimiento trascendente. Con el progreso de las formas de vida inferiores en la escala evolutiva, se desarrollaron nuevas facultades que se encontraban en un estado latente, las cuales siempre se manifiestan de una manera pasiva; para así, elevarse y ejecutar las funciones activas, “el proceso evolutivo continúa con una tendencia invariable, hacia el desarrollo de una elevada intelección activa” (p. 16).

Es necesario comprender-nos a partir de nuestro ser mental, de nuestro espíritu, el cual hace que desarrollemos nuestras potencias latentes y las usemos con inteligencia para construir la libertad y continuar con el proceso de evolución de todos los seres que co-habitanos la Tierra. En otras palabras, se trata de desarrollar las facultades mentales más elevadas con el objetivo de trascender nuestro plano de inmanencia y lograr que todos los seres vivientes sean conformes a la conciencia de la misión cósmica y evolutiva de la Tierra. En conclusión, la finalidad es trascender nuestro estado de animalidad para alcanzar el modo más elevado del planeta, la humanidad y así ayudar a que las demás especies sean libres y evolucionen como es su finalidad.

Dedicado a nuestro compañero y amigo, Husserl Infinito

Referencias

- Aboglio, A. (2009). *Veganismo: práctica de justicia e igualdad*. Buenos Aires: De los cuatro vientos Editorial.
- Ávila, I. (2016). *De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa*. En: Ávila, I (Comp.) *La cuestión animal-ista*, (pp. 45-72). Bogotá: Desde Abajo
- (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde abajo
- Atkinson, W. (2016). *La vibración del pensamiento*. Recuperado de:
<https://drive.google.com/file/d/0B0RCDMoVolqyRUdLRWVic2FuZVE/view?ts=594ee797>
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Ed. Trotta.
- (2001). *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid: Ed. Trotta.
- (2002a). *Ecología, grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Ed. Trotta.
- (2002b). *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la Tierra*. Madrid: Ed. Trotta.
- (2006). *Virtudes para otro mundo posible Vol I*. España: Ed Sal Terae.
- Crespo, C. (2016). *Liberación animal desde una bioética no especista*. En: Ávila, I (Comp.) *La cuestión animal-ista*. Pp. 357-366. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Cross, L. (1949a). *In search of Veganism I*. Recuperado de: <http://www.candidhominid.com/p/in-search-of-veganism-1.html>
- (1949b). *In search of Veganism II*. Recuperado de:
<http://www.candidhominid.com/p/in-search-of-veganism-2.html>
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI
- (1974). *Método para una filosofía de la Liberación*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- (1979). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

- (1983). *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- (1988). *La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. México: UNAM.
- (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Ed. Trotta.
- El Espectador. (2017). *Primer condena por maltrato animal en Colombia*. Recuperado de: (<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/antioquia/la-primera-condena-por-maltrato-animal-en-colombia-articulo-683431>)
- Francione, G. (2000). *Introducción a los Derechos Animales ¿Tu hijo o tu perro?*
Recuperado de : <https://es.scribd.com/document/138467786/INTRODUCCIONA-LOS-DERECHOS-ANIMALES-FINAL>
- (2008). *Lluvia sin Truenos*. Recuperado de:
http://iniciativaanimalista.cat/pdf/Lluvia_sin_truenos.pdf
- (2010). *The Animals Rights Debate. Abolition or Regulation?* New York: Columbia University Press.
- González, A. (2016). *Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una perspectiva situada*. En: Ávila, I (Comp.) *La cuestión animal-ista*. Pp.197-216. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial. Recuperado de:
<https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf>
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pretextos.
- Llorente, R. (2016). *La liberación animal y la cuestión de la legitimidad de la violencia*. En: Ávila, I (Comp.) *La cuestión animal-ista*. Pp. 287-304. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- López, E. (2005). *De la autonomía a la pasividad. Reflexiones en torno al sujeto moral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mosterín, J. (1995). *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa.
- Navarro, A. (2016). *Identidades y especismo antropocéntrico: Notas para su articulación*. En: Ávila, I (Comp.) *La cuestión animal-ista*. Pp. 95-108. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

- Nibert, D. (2002). *Animal rights, Human rights. Entanglements of oppression and liberation*. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- ONU. (1977). Declaración de los Derechos Animales. Recuperado de:
(<http://www.filosofia.org/cod/c1977ani.htm>),
- Reichmann, J. (2016). *Sobre la complejidad del concepto de persona*. En: Ávila, I (Comp.), La cuestión animal-ista. (Pp.171-196). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Regan, T., Singer, P. (Eds). (1989). *Animals Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall
- Regan, T. (2004). *Poniendo a la personas en su sitio*. En Tafalla M (Ed), Los Derechos de los Animales. (pp. 55– 68). Barcelona: Idea Books.
- (2006). *Jaulas Vacías. El desafío de los Derechos Animales*. Barcelona: Atarriba
- Rincón, E. (2016). *Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo*. En: Ávila, I (Comp.) La cuestión animal-ista. (pp.73-94). Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Salt, H. (1999). *Los derechos de los Animales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Singer, P. (1998). *Los animales y el valor de la vida*. En: Kwiatkowska, Teresa. Issa, Jorge. *Los caminos de la ética ambiental*. México: Conacyt.
- (1995a). *Liberación Animal*. Madrid: Trotta Ed.
- (1995b). *Ética Práctica*. Gran Bretaña: Cambridge University Press.
- (2004). *Ética más allá de la especie*. En Tafalla M (Ed), Los Derechos de los Animales. (pp. 47– 54). Barcelona: Idea Books.
- Tafalla, M. (Ed). (2004). *Los Derechos de los Animales*. Barcelona: Idea Books.
- Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.