

Ética y liberación “animal”

Brigitte Juliette Parada Rincón



Ética y liberación “animal”

Ética y liberación “animal”

BRIGITTE JULIETTE PARADA RINCÓN



Parada Rincón, Brigitte Juliette

Ética y liberación “animal”/ Brigitte Juliette Parada Rincón, Bogotá:
Universidad Santo Tomás, 2019.

117 páginas

Incluye referencias bibliográficas (páginas 115-117)

ISBN: 978-958-782-179-6

E-ISBN: 978-958-782-180-2

1. Trato de los animales - aspectos éticos y morales 2. Derechos de los
animales 3. Veganismo 4. Vegetarianismo

CDD 179.3

CRAI-USTA-Bogotá



© Brigitte Juliette Parada Rincón

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Yecid Muñoz
Diagramación: Myriam Enciso Fonseca
Diseño de carátula: Juliana Pardo Torres

Hecho el depósito que establece la ley.

ISBN: 978-958-782-179-6
E-ISBN: 978-958-782-180-2
Primera edición, 2019

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en
el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás:
<https://doi.org/10.15332/li.lib.2019.00042>

Se prohíbe la reproducción total o parcial de
esta obra, por cualquier medio, sin la autorización
expresa del titular de los derechos.

A Orión

Nota aclaratoria: este escrito es el resultado de un proceso investigativo desarrollado en el marco de la Maestría en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás y su formato obedece a las exigencias propias de un trabajo de grado para este programa, cursado y aprobado durante el periodo 2013-2016. Conforme a la evaluación a la cual fue sometido dicho trabajo en el mes de agosto de 2017 se consideró la posibilidad de su publicación en 2018, con algunas modificaciones sugeridas por jurados externos a la USTA para ajustar el texto al formato libro. Por ello, se resalta que el presente escrito es de carácter reflexivo y responde especialmente a los requerimientos de la Maestría. De ahí el límite de cada capítulo, el planteamiento del problema expuesto, las referencias citadas, el contenido en general y la preferencia por los autores latinoamericanos para la propuesta final.

Contenido

AGRADECIMIENTOS	11
PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	17
PRINCIPIOS MORALES DEL TRATO ÉTICO A LOS ANIMALES	25
Igual consideración de intereses y minimización del sufrimiento	26
El valor inherente: ser sujetos-de-una-vida	32
Un trato justo más allá de la propiedad	36
Nuestra confusión moral	40
VEGANISMOS: ¿SOLUCIÓN O PROBLEMA?	49
Veganismo ético	52
Veganismo especista	56
Veganismo emocional	60
Superación del veganismo institucionalizado o moderno-colonial	66
LIBERACIÓN “ANIMAL”	77
Una ética de la liberación para poner fin a la opresión animal	81
Hacia una ética de la liberación planetaria	88
CONCLUSIONES	101
REFERENCIAS	113

Agradecimientos

Infinitas gracias a Mauricio Bassi y a Andrés Mauricio por su confianza, apoyo y ánimos. Infinitas gracias a mis padres, a mis abuelos y a toda mi familia. Infinitas gracias a mi maestro Edgar Antonio López López y a los docentes Claudia Patricia Giraldo y Carlos Moreno. Infinitas gracias al “profe” Javier Andrés González y su grupo Animales y Sociedad, del Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana. Infinitas gracias a los compañeros caninos Husserl Infinito, León y Gandhi del Mar. Infinitas gracias al Ser Creador. Infinitas gracias al amigo, compañero y amor de mi vida, Germán Lamouroux.

Prólogo

¿Cuánto tiempo habrá pasado desde la última vez que hombres y mujeres dirigimos la mirada y atención a la experiencia de los “otros” seres vivos que habitan con nosotros en este planeta?

Un cuestionamiento como este se podría responder bajo una perspectiva y comprensión claras acerca de la propia experiencia. En efecto, para ponerse en el lugar del otro se precisa una colección de vivencias que otorguen una idea-memoria de las situaciones y de cómo podrían funcionar nuestras mentes para conocer la reacción o nuestro proceder posterior a una situación de vida. Así se podría *tratar* de entender el comportamiento e identidad de esos otros, aun sabiendo que el lenguaje siempre quedará corto para nombrar aquello que antes nuestra mente ha captado.

Situaciones como las de compartir con personas muy queridas o muy cercanas, con quienes tenemos vínculos que van más allá de una simple relación personal o familiar, nos permiten observar cómo se establecen conexiones que sin necesidad de pronunciar una sola palabra generan una reacción como efecto del pensamiento. Ser o no conscientes de ello es elemento de la singularidad en cada experiencia.

Los otros que habitan con hombres y mujeres el planeta son los animales. Notablemente somos distintos pues hacemos parte de dos grupos clara y naturalmente separados, además de contrapuestos por

un sinnúmero de prejuicios e ideas debidas a la colonización epistemológica a la que hemos sido sometidos durante años. En el grupo de los hombres y las mujeres las diferencias hacen del género un aspecto importante en la singularidad de ese ser que enfoca su existencia en alcanzar su humanidad. En el grupo de los animales, aunque encontremos mayor diversidad debido a la infinidad de especies, se mantiene aquella singularidad manifiesta en un decurso de la vida sin alguna pretensión más allá de vivir conforme a su entorno. Quizá sea por ello que han sido subordinados al grupo de “los otros”, pero “otros” sin alteridad, completamente negados y sumergidos en una concepción distorsionada sobre su naturalidad.

Haber participado del texto que presento me permitió descubrir que los otros son esos seres que no hacen parte del grupo de “los demás”, sino que son precisamente aquellos a quienes se les ha negado el derecho de ser alguien, aun existiendo y habitando una gran parte del mismo espacio en el que respiramos y desarrollamos nuestra experiencia singular. Sin embargo, al analizar este aspecto cabe preguntar si hombres y mujeres han alcanzado una experiencia colectiva que les permita verse en el rostro de esos otros.

Ética y liberación “animal” no tiene pretensiones diferentes a las de invitar a los hombres y las mujeres de este planeta a reaccionar como “individuos” de la misma especie “humana” y comportarse como tales, potenciando su humanidad en la existencia y ofreciendo a los otros un camino fácil y justo que les permita un libre desarrollo. Para ello, el texto sigue una argumentación ética, independiente de aspectos políticos o legales que pueden generar bloqueos en el reconocimiento de los otros y en el proceso de liberación.

Finalmente, este libro es un resultado investigativo, y más que esto, un proceso reflexivo acerca de uno de los aspectos más importantes de una realidad de la cual todos somos testigos: el sufrimiento y daño innecesario causado a miles de animales. Con ello, quiero invitar al querido lector a continuar con esta indagación y reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, los animales, y a obrar desde el

espíritu de la verdad y la justicia, según las leyes de la naturaleza y no desde las de nuestro ego, pues los hombres y las mujeres de este planeta sin el sentido de la humanidad no podremos responder acertadamente en las situaciones que exigen atención y solución.

GERMÁN LAMOUROUX

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 del 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 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 por ello que la relación que establecemos con ellos es motivo de reflexión hoy, pues es preciso reconocer y comprender el tipo de relaciones que instauramos con otros individuos si guardamos la idea de construir un ambiente equitativo, solidario y habitable para todos. En este sentido, queremos indicar que en nuestros días la mayoría de relaciones que tenemos con los animales obedecen a la necesidad de satisfacer nuestro ego, sin cuestionar cómo nuestras acciones intervienen y perjudican la vida de otros. En efecto, maltratamos,

esclavizamos, torturamos, causamos sufrimiento, dañamos otros cuerpos y afectamos negativamente a otros seres.

Podríamos pensar que para crear nuevas comunidades en las que seamos capaces de convivir con los otros y lo demás es necesario replantear el tipo de relaciones que queremos establecer con los animales, los hombres, las mujeres y el entorno en su totalidad, incluido el medio ambiente. Si examinamos detenidamente el problema de nuestra relación con los animales y sus efectos, notaríamos que esas mismas conductas no solo se dan con ellos, sino que también se extienden y se repiten en nuestra cotidianidad con todo lo que ella involucra. Por otra parte, hoy vemos una gran motivación para acabar con las relaciones explotadoras y esclavizantes que tenemos con los animales y que predominan en nuestras sociedades. La ética ofrece a este problema un fundamento argumentativo que se puede desarrollar efectivamente con el fin de establecer relaciones que contribuyan a la evolución de los individuos y de las comunidades. La ética tiene mucho para ofrecer en cuanto a nuestras relaciones con los animales: no se limita a determinar cómo serían nuestras acciones en pro del bienestar colectivo, sino que nos invita a la reflexión constante para comprender cada situación y actuar de modos adecuados, sensatos y coherentes. De acuerdo con esto, y en referencia a nuestras relaciones dominantes con los animales, cabe indicar que bajo parámetros éticos no es correcto causar daño, sufrimiento o dolor a ningún individuo, sin importar raza, especie o género. Más allá de partir de la evidencia de si algunos seres sienten más que otros, la ética implica actuar siempre con respeto. Lo importante no es a quién se dirige este, sino el respeto en sí mismo.

Para lograr soluciones reales del problema de la explotación de los animales cabe indagar por sus causas y desde allí determinar los caminos que nos lleven a establecer nuevas relaciones con ellos. Esto supone la necesidad de reconocer que la cosificación y el sometimiento de los animales por parte de hombres y mujeres, tal como la conocemos hoy en día por lo menos en nuestro continente, es una forma de colonialismo.

El respeto de la naturaleza y la vida animal por parte de los habitantes de América antes de la Conquista 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 era 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, así que cuando el hombre occidental irrumpe en América, impone su antropocentrismo y su “racionalidad” 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 meros “animales”, sin razón, sin alma, sin derechos. Por tanto, era permitido dominarlos, esclavizarlos y explotarlos. Desde la reflexión filosófica latinoamericana se hace entonces necesario pensar la relación entre el hombre y la mujer con el animal, ya que desde la Conquista y la Colonia hemos asumido que los animales solo son cosas, propiedades que podemos manipular y dominar.

Esta idea incrustada en nuestra mentalidad fue adoptada sin más y hemos actuado conforme a ella. Raras veces nos cuestionamos por qué tratamos a los animales de modos dominantes e irrespetuosos. No obstante, desde hace algunos años esta pregunta ha tenido resonancia en varias partes del mundo, lo que ha desplegado diversos movimientos que luchan por el respeto de la vida de los animales. A pesar de promover el mismo fin, hay una gran diferencia de principios y prácticas entre, por ejemplo, los animalistas, los ambientalistas, los ecologistas, los científicos, las feministas y los antitaurinos. Uno de estos movimientos dirige su atención hacia los argumentos éticos del problema de la explotación de animales. Se trata del veganismo.

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. Más precisamente, la oposición no se enfocaba tanto en el consumo de estos productos como 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 establecer un principio que condujera a hombres y mujeres a ver al animal como un semejante con el mismo derecho básico nuestro a la libertad y al respeto.

Luego de varios intentos y aproximaciones el presidente de la sociedad vegetariana, Donald Watson, propuso el término *vegan* para referirse a la persona que sigue el principio ético 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. Watson definió el veganismo como “el principio de la emancipación de los animales de la explotación del hombre” (en Cross, 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: la superación de la conducta opresora de hombres y mujeres hacia aquellos seres sobre los cuales tienen poder y que 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, 71 años después el término *veganismo* y el movimiento vegano se han pluralizado. Esto significa que hoy en día no debemos hablar de veganismo sino de veganismos. Uno de estos es el denominado *veganismo institucional* (Ávila, 2016, p. 63), el cual sigue la concepción de Watson y busca conquistar el planeta a partir de nuevos estilos de vida que excluyan 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, queremos presentar una crítica constructiva a este veganismo y ofrecer un aporte para ampliar el horizonte de comprensión de la ética y de la liberación animal.

A partir de los diferentes modos de protesta por el reconocimiento de *derechos animales* han surgido nuevas generaciones veganas que han hecho del activismo y de la cuestión ética una tendencia que poco o 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 en realidad los afectan de nuevos modos y desvían la atención del asunto que debe ocuparnos.

El surgimiento de este mercado no solo interfiere en el proceso de liberación animal, sino que algunas formas de este activismo fanático, como recurrir a la violencia en cualquier aspecto o atacar todo el tiempo a quienes comen o visten productos derivados de animales, impiden que hombres y mujeres reconozcamos en el animal un sujeto de vida con el mismo derecho de cualquiera de nosotros a vivir libre porque es un otro al que debemos respetar y dejar ser.

Por sus prácticas y argumentos invitamos a este movimiento a la reflexión sobre algunos de sus modos de hacer activismo, mediante los cuales se pretende la extensión de un mensaje de compasión hacia los animales. Lo anterior, en virtud de las evidencias que muestran que hay estrategias de veganización que no resultan eficaces para abolir la esclavitud animal. Para empezar, el hecho de solo ser “veganos” y limitarnos exclusivamente al no patrocinio de ciertas industrias no implica que la explotación institucionalizada de animales termine y tampoco genera un cambio de conciencia más amplio respecto a las relaciones de no dominación y no opresión que podríamos establecer con los animales y con lo demás. También queremos extender el diálogo hacia todos aquellos movimientos e individuos que se preocupan por el trato ético a los animales con el fin de superar los discursos y los argumentos que se dan en el marco de la violencia. Tales discursos y argumentos impiden concretar soluciones y pasan por alto que el problema no solo está en el consumo o no de ciertos productos de origen animal, sino en el modo en que pensamos a los animales y las relaciones que podemos tener con ellos. Pero antes se requiere revisar a qué se refiere el veganismo, teniendo en cuenta que es un movimiento cuyos fundamentos éticos y filosóficos intentan cambiar nuestros prejuicios mentales y habituales respecto al trato que damos a los animales, de manera que actuemos comprometidos y responsables en todo lo que involucra relacionarse con otro individuo.

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 humanos, quienes debemos contribuir a la evolución aun sabiendo que muchas especies han sido transformadas, otras se han extinguido y otras más surgirán.

El hecho de que convivamos con los animales en el planeta no significa que los podamos usar deliberadamente como alimento, diversión, vestido, con fines científicos u otros modos de explotación y maltrato. No obstante, cabe dejar abierta la discusión acerca de comunidades primitivas vigentes, que dentro de su cosmovisión y debido a las circunstancias en las que viven hacen uso de los animales para su supervivencia. En este asunto sería poco ético juzgar y generalizar las conductas sin tener en cuenta aspectos relevantes, tales como los factores cosmogónicos de cada tribu para poder discriminar una acción. Queremos limitarnos, pues, a un diálogo sobre el trato que una sociedad occidentalizada da a los animales. Si hablamos de una diferencia razonable entre nuestra especie *humana* y las especies *animales*, como la establece el pensamiento occidental 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 vemos a los animales y el modo como nos vemos a nosotros mismos en relación con ellos. Se trata de ver todo como una unidad en la que debemos actuar bajo conductas adecuadas, atentas y respetuosas con los animales y con los otros seres. Lo que genera esta visión amplia del asunto es la revisión de la causa y no de los meros efectos del problema. Centrarnos en los efectos de nuestra inconciencia es no salir de ella aún. Debemos mostrar cómo se pueden establecer auténticas relaciones con los animales sin afectar su desarrollo como individuos y no limitarnos a evidenciar los sufrimientos y maltratos que padecen en una vida en cautiverio y esclavitud. Quedarnos en las consecuencias de nuestra falta de cuidado con la vida de los demás seres vivientes de la tierra no conduce a la abolición de la explotación, sino a reducir el consumo de algunos productos de origen animal y al refuerzo de las industrias que usan animales y deterioran el planeta. Esto hace que se creen alternativas

de “consumo humanitario” o líneas de ecoconsumo 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 cuál ha sido la forma de relacionarnos con los animales para no quedarnos en la perspectiva de los efectos, que ha terminado por debilitar el principio de la abolición al satisfacer el ego del hombre y la mujer en la búsqueda de soluciones para su vida *vegan* y no para la vida de los animales.

Estas son las motivaciones para analizar teorías sobre el trato a los animales como las propuestas por Peter Singer (1995a), Tom Regan (2006) y Gary Francione (2010). Además, se procura ofrecer un aporte a la ética y a la liberación animal desde la reflexión latinoamericana a partir del desarrollo de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los principios morales sobre el trato ético a los animales?, ¿qué críticas constructivas podemos hacer a las prácticas de vegani-zación y sensibilización de algunos movimientos cuyos resultados y estrategias no son eficaces para abolir la explotación institucionalizada de animales?, y finalmente, ¿qué aportes podemos dar a la ética y a la liberación animal desde el pensamiento latinoamericano, concretamente a partir de la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética planetaria de Leonardo Boff, con el fin de superar nuestra visión colonizadora respecto a los animales?

Dado lo anterior, revisaremos críticamente los argumentos morales que sustentan el trato ético a los animales junto con las prácticas de los movimientos veganos para proponer una vía alterna que nos invite a la transformación de una era antropocéntrica en una era *eco-lógica*. Intentamos superar así el trato de dominación y opresión que damos a los animales para reconsiderar el problema de la relación que establecemos con ellos. En esta dirección, las anteriores cuestiones se desarrollarán en tres partes.

El primer apartado presenta algunas posturas morales acerca del trato ético que mujeres y hombres deberíamos ofrecer a los animales, que nos llevan a plantear de otro modo la importancia de una ética vegana o del veganismo ético, como lo define el abogado Gary Francione. En la segunda parte se hace un examen crítico de los veganismos con

el fin de contribuir a un proceso de liberación animal fáctico y no utópico. La última parte ofrece una revisión analítica de los presupuestos de la ética de la liberación del filósofo Enrique Dussel y de la ética planetaria del teólogo Leonardo Boff, con la intención de proponer una línea argumentativa que contribuya al proceso de liberación animal y al proyecto de humanización desde la ética latinoamericana. Finalmente, se establecen algunas conclusiones con respecto al tema, en las cuales 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, impuesto en nuestra mentalidad desde la Colonia, y se logre así un auténtico proceso de humanización.

Principios morales del trato ético a los animales

La cuestión del trato a los animales ha adquirido importancia en los últimos años y ha suscitado alternativas éticas para acabar con la explotación animal. Así mismo, se ha generado un movimiento social dominante que aboga por el reconocimiento de derechos a los animales con el fin de eliminar el maltrato y el sufrimiento innecesario que mujeres y hombres les causamos en los campos del entretenimiento, la experimentación, la alimentación y el vestido. Hoy día existe mucha sensibilidad ante ciertas actitudes hostiles hacia los animales, fenómeno del cual la academia y la sociedad se sienten llamadas a ocuparse.

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 a revisar diferentes posiciones éticas relativas al problema de cómo debemos asumir un trato moral y legal de 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 de tal explotación.

El movimiento por los derechos animales es un colectivo compuesto por varias corrientes independientes que se adhieren a aquel en virtud de un particular interés en relación con el uso y la explotación de animales. Sin embargo, eso no significa que consideren del mismo modo las alternativas que darían fin al problema. Es necesario ahondar un poco en los principios éticos propuestos por Peter Singer, Tom Regan y Gary Francione, intelectuales de nuestro tiempo que han dedicado su vida a la cuestión del trato que debemos dar a los animales.

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; es decir, quienes reconocen que el “principio moral básico de tener la misma consideración hacia los intereses de todos” (p. 20) no se limita únicamente a los miembros de la especie “humana”.

Para Singer el hecho de interesarse por esta cuestión no implica necesariamente ser un amante de los animales. Más bien, se trata de demostrar que los parámetros morales que se aplican a los hombres y las mujeres 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” 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 que a la fundamentación de su reconocimiento legal. Se centra en la importancia de dar fin a la explotación para evitar el sufrimiento innecesario que causamos a los animales pues su intención es revelar la necesidad de considerar del mismo modo tanto los intereses de aquellos como los nuestros:

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 hombres y la mujeres es una norma relativa a cómo deben ser tratados estos (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 hombre o mujer 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 a otras especies es una continuación de la sugerencia de Bentham, que ya en 1789 planteaba considerar el sufrimiento de los animales más allá de si pueden o no razonar o hablar¹. Tanto para Singer como para Bentham las

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

capacidades de sufrir y disfrutar son las características principales que le dan a un ser el derecho de una igual consideración (Singer, 1995a, p. 43). Esto quiere decir que tales capacidades son condición para despertar cualquier interés moral. “Si un ser sufre, no hay justificación moral para negarse a considerar ese sufrimiento” (Regan y Singer, 1989, p. 79)² pues la capacidad de sufrimiento (así como la de disfrutar) es un requisito para tener otros intereses (Singer, 1989, p. 78). Solo con la capacidad de sufrimiento, que 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 se esté hablando del interés de alguien.

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 los derechos, sino que su preocupación está en la consideración igual de los intereses de los animales, así como se da en hombres y mujeres:

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

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*?” (citado en Regan y Singer, 1989).

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

este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o [sic] disfrutar). (1995a, p. 45)

Así, para Singer los animales tienen intereses al igual que nosotros y excluirlos de la preocupación moral no tiene justificación (1995a, p. 295). Ahora bien, considerar los intereses bajo el criterio de beneficio para nosotros es admitir que los animales no son fines en sí mismos cuyos intereses deben tenerse en cuenta, sino meros medios para fines de otros. La aplicación del principio básico de igual consideración de intereses, por el contrario, 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.

La *sintiencia* o sensibilidad es el rasgo que lleva a considerar que no es correcto maltratar o causar sufrimiento a los animales. Suponer que estos no sienten o no pueden sufrir por el hecho de ser de otra especie es lo que se denomina *especismo*; es decir, el prejuicio que favorece los intereses egocéntricos de los miembros de una especie —en este caso, la nuestra— y que se opone a los de otras. Actualmente las investigaciones sobre si todos los animales sienten o si solo lo hacen aquellos que tengan sistema nervioso se están ampliando para indagar sobre el tema y debatir premisas filosóficas que niegan la sintiencia a los animales, como la postura de Tomás de Aquino o la de René Descartes. Pero si no hay motivos para dudar de nuestra sensibilidad, tampoco debe haberlos para negar esta capacidad a los animales que pueden poseerla³.

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 quienes explotan. “Lo que tenemos que hacer es ampliar nuestra esfera de inquietud moral hasta incluir a los animales

3 El dolor para Singer se mide en intensidad y duración: entre más fuerte y más duradero el sufrimiento, más perjudicial es la acción que lo causa tanto para hombres o mujeres como para 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).

Llevado a la práctica, este principio permite proponer alternativas que no impliquen el uso de animales. Por ejemplo, sofisticadas simulaciones de nuestro cuerpo 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, para fabricar argumentos en favor de la comercialización de aquel— cuando sabemos que no fumar evita padecer cáncer de pulmón, garganta u otros. En efecto, no es correcto causar sufrimientos y daños irreparables a los animales para justificar decisiones inhumanas. Una forma de promover el principio de la minimización del sufrimiento es comunicar lo que sucede con los animales en todas las 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 de intereses* consiste en dejar de comer animales. En efecto, el hecho de consumirlos como alimento implica que disponemos de la vida de otro solo por nuestro placer, lo que constituye el acto más evidente de especismo. Por ello, al dejar de comerlos dejamos de hacer parte de una de las más grandes formas de explotación. Este paso llevará a dejar de consumir otros productos de origen animal e involucra un cambio de paradigma en el cual se reconocen los intereses de los animales del mismo modo que se consideran los intereses de los humanos, con un efecto beneficioso que 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 igual consideración de intereses pues no se trata de que algunos animales por tener capacidades cognoscitivas 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 ha de vivir su vida conforme a su especie. No hay por qué intervenir en los procesos evolutivos de ningún individuo, ni mucho menos generar situaciones en las que la vida, sin importar de qué individuo se trate, pueda verse afectada hasta el punto de causar daño y sufrimiento innecesarios. Pero esto es lo que pasa a diario: nuestras acciones repercuten negativamente en la vida de varios individuos, en modos que propician sufrimientos que pueden evitarse. No hay razón alguna para dañar a otro. Si nos detenemos a cuestionar nuestros hábitos, notaremos lo irresponsable, insolente e insensato que puede llegar a ser nuestro actuar. Cualquier tipo de explotación por más indolora que resulte implica coartar la libertad que tiene el animal de vivir una vida conforme a las exigencias de su especie. Por eso, cualquier práctica que afecte negativamente la vida de los animales debe ser vista en forma independiente del 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 nuestro placer, 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.

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

La intención de acabar con la explotación animal también fue pensada por el filósofo estadounidense Tom Regan. Al contrario de Singer, Regan declaró importante considerar el tema de los derechos animales para legitimar el reconocimiento de su dignidad y afirmó que estos no se refieren a derechos morales, ni legales ni positivos, sino a derechos negativos: no ser maltratado, no ser abusado, no ser explotado. Allí se incluyen los derechos a la vida, la integridad corporal y 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 general que aplicado a todas las acciones permite juzgarlas bajo parámetros morales para tipificarlas como moralmente buenas o malas. En este sentido, dicho vínculo expresa una convicción compartida en la cual las violaciones de los derechos morales y las acciones moralmente malas están relacionadas entre sí. Según Regan, esto 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, también genera desacuerdos en cuanto a la decisión de quién puede o no poseer derechos, cuestión que despliega dos posibilidades.

Por una parte, el enfoque moral determina quién tiene derechos a partir del uso de juicios morales reflejados en la lógica del vínculo moral (Regan, 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 tienen derechos. No obstante, para Regan este enfoque no demuestra ser 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 tienen derechos: son *agentes moralmente responsables*. Para el filósofo estadounidense este último enfoque revela la idea de que las personas son superiores moralmente a cualquier otro individuo o a cualquier otra cosa (2004, p. 59), una cuestión que debe ser considerada con cautela.

En síntesis, Regan considera que 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 posibilidad de tener derechos (2004, p. 61). No obstante, el autor admite que el enfoque moral aplicado consistentemente lograría el reconocimiento de algunos derechos a los animales. Se trata de reconocer primordialmente que estos tienen un valor inherente, son sujetos-de-una-vida, así como aquellos que tienen derechos. Frente a esto, es posible verificar las similitudes tanto psicológicas como sensoriales entre los animales y nosotros (2004, p. 65), si es que las limitaciones del reconocimiento se deben a la identificación de características síquicas y sensitivas. Todos los que tengan un valor inherente deben ser igualmente considerados: “El valor inherente, entonces, pertenece de igual manera a aquellos sujetos que experimentan una vida” (Regan y Singer, 1989, p. 112)⁴.

Para Regan, los animales en cuanto sujetos-de-una-vida han de considerarse poseedores de derechos y no deben recibir daño para 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 tendrían el derecho a no ser explotados, usados o maltratados. En este sentido, Regan se opuso a la explotación institucionalizada de los animales exclusivamente como medios para nuestros fines (Francione, 2008, p. 17). Su propuesta rechaza el instrumentalismo y le da fuerza al movimiento de los derechos animales pues atribuye a estos un estatuto moral que incluye la facultad de tener algunos derechos. Así, Regan se acercó un poco más al abolicionismo, pues su idea no era la de minimizar el sufrimiento

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

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 de su valor inherente: *ser sujetos-de-una-vida*. Así se eliminarían en gran proporción las violaciones contra la vida de los animales. No existe justificación alguna para la explotación animal, a pesar de sus eventuales consecuencias benéficas, así como no se puede justificar la esclavitud de hombres o mujeres aunque cause beneficios 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 deben 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 y 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 en los usos. Es necesario recordar que los animales son sujetos-de-una-vida y esta es la única característica que los hace similares a nosotros y que se requiere para justificar una igualdad moral (p. 62) que implique el reconocimiento de los derechos a la vida, la integridad física y la libertad (p. 61).

Así pues, en torno a la consideración moral de los derechos animales la única pregunta que cabe hacerse es si estos son sujetos-de-una-vida. Y lo mismo ha de plantearse para nosotros. 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 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 nosotros, tan solo son comida o cosas que sirven para un fin de nuestro ego.

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 dentro 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 de 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 ante los animales y el desinterés por reconocerlos 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 a la vida de esa individualidad sometida a exigencias reales mas no impuestas por hombres y mujeres (1999, p. 101).

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 de que en 1977 se haya hecho una declaración universal de los derechos animales por parte de la ONU, apenas han sido dos los avances realmente significativos: la expansión de los movimientos animalistas en el mundo y el debate académico en torno al tema de la consideración moral de los animales. En ese sentido, 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 en pro de 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 que busca la abolición de la explotación animal se opone en cualquier medida al uso de animales para nuestros fines. Es decir, hablar de derechos animales es hablar de la abolición de su esclavitud. Esta teoría considera que los animales y los humanos tienen el mismo valor inherente, que debe ser respetado (Francione, 2008, p. 5). Como Tom Regan, Francione exige el rechazo total hacia el uso de animales para la experimentación, la alimentación, el vestido y el entretenimiento; pero no solo porque los animales sufran, tal como lo consideraron Bentham y Singer, sino porque tal uso infringe las obligaciones de justicia que tenemos con 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 independientemente 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. En ese orden, no acepta los cambios graduales a corto plazo tal como lo han hecho algunos defensores de los animales al intentar minimizar su sufrimiento y darles un trato “humanitario”. Esta línea se conoce como *bienestarismo*, y busca reducir o regular los modos de explotación

animal arguyendo que son posibles los tratos “humanitarios” o condiciones de muerte sin dolor.

Para Francione, se requiere de una abolición mas no de una regulación pues esta última no reduce sino que 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 *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 propuestas de Regan o de Singer. No solo se trata de examinar y medir la cantidad de sufrimiento causado o de notar las similitudes síquicas o cognoscitivas entre nosotros y los animales para reconocer derechos a estos, sino que la cuestión debe dirigirse hacia la erradicación del estatus de propiedad atribuido a los animales y su cambio por el de persona (Francione, 2008, p. 8).

La teoría de los derechos 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, y por lo tanto 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” únicamente genera facilidad de productividad e incremento mercantil, pero no erradica la explotación ni cambia la concepción de que los animales son medios para nuestros fines. Por el contrario, 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”. (Francione, 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 de no sufrir y no padecer un dolor causado por nuestros intereses. En esta dirección, quienes abogan por la abolición de la explotación animal no pueden admitir vulneraciones

de los intereses de los animales en el presente con la esperanza de que en el futuro 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 no debe limitarse a la urgencia de educar para 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 se defiendan a partir del enfoque abolicionista: de esta manera se llegará progresivamente 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, mientras que la *prohibición* corresponde a un criterio de medida que aspira a realizar ese objetivo progresiva y no inmediatamente (2008, p. 143). En esta dirección, su propuesta es lograr en el largo plazo la erradicación del estatus de propiedad de los animales para sustituirlo por un reconocimiento correspondiente del derecho de estos a 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 a determinar así los modos de explotación. En efecto, no habría ninguna abolición, sino un refuerzo del abuso. No se trata de que los “propietarios” apliquen “modos humanitarios” en la producción, sino de 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 (2000, 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 (2000, p. 12).

Nuestra confusión moral

Si el objetivo es una verdadera consideración moral de los animales, el único interés que debe prevalecer es el de no ser tratados como propiedades de otro. Así mismo, el reconocimiento moral de los animales debe ser consecuente con la abolición. Francione es tajante al advertir que quienes se consideran defensores de los animales pero continúan pensando que estos solo son recursos, padecen de una “esquizofrenia moral” (2010, p. 106) pues abogan por el reconocimiento de derechos animales pero el trato y el modo como los ven se alejan de una noción que pretenda proteger el interés básico a no ser tratados como una cosa:

Aunque 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 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 hacemos otra, tratando a los animales como si fueran cosas que no importan para nada⁵. (Francione, 2010, p. x)

5 “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,

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 solo defendemos ciertos animales 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 anularse: los destinados a la alimentación, el entretenimiento, los fines médicos, el vestido y la domesticación. Según el autor, la historia ha dejado constancia de cómo la domesticación y la 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 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 anticrueldad 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, mas no son normas que indiquen la importancia y la necesidad de reconocer que los animales son individuos, sujetos-de-una-vida. Además, estos reglamentos son limitados ya que se aplican únicamente a los animales domésticos, lo que deja por fuera la vida de los animales que son destinados para consumo u otras actividades.

Para profundizar en la noción de *esquizofrenia moral* pueden verse, tomando por ejemplo a Colombia, las modificaciones al Código Civil y en particular la nueva Ley 1774 de protección animal, promulgada el 6 de enero de 2016. En el artículo 655 del Código Civil se estipula que los animales son bienes muebles (semovientes). Así mismo, en el

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”.

artículo 686 acciones como la caza y la pesca son consideradas ocupaciones legales que otorgan el dominio sobre 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.

Como los medios de comunicación han hecho visibles 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 la bancada animalista han venido trabajando para conceder a los animales un carácter especial que los hace merecedores de respeto en el marco de la ley. Así pues, en 2016 el Congreso decretó una modificación del artículo 655 del Código Civil, según la cual además de ser considerados bienes muebles semovientes, a los animales se les debe reconocer la calidad de seres sintientes (Ley 1774 de 2016, art. 2). De este modo, la ley de protección animal advierte:

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)

Quienes infrinjan la ley tendrán sanciones económicas dependiendo de la gravedad del daño:

[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, art. 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” traten a los animales con fines de reproducción, adiestramiento, consumo humano, ocupación, cría y mantenimiento. Entonces, este tipo de regulaciones y leyes no implica un interés honesto por los derechos de todos los animales, sino que revela una esquizofrenia moral que castiga a una persona que comete una violación contra la integridad de ciertos animales, pero permite que quienes dicen abogar por la protección de los animales atenten también contra la vida y el bienestar de estos.

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 (“La primera condena...”, 2017). Muchos defensores de los animales celebraron la noticia, aunque se mostraron insatisfechos con el tiempo que el hombre estaría preso. Pero nótese cómo algunos de los que festejaron la condena pagan 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, según la descripción anterior, seríamos ese antioqueño que mataba gatos para comérselos pues no hay diferencia entre la vaca que comemos y el gato que defendemos. 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 o la tauromaquia ya hubiesen sido penalizadas; los que comen vacas o cerdos ya hubiesen sido imputados por el mismo delito, como quienes matan animales silvestres o exóticos para sus colecciones u otros fines, pues allí 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 se pretenden dos cosas. En primer lugar, mostrar a qué se refiere Francione cuando habla de esquizofrenia moral; y segundo, manifestar que no se trata de una esquizofrenia, sino de una confusión moral pues aquel término refiere a una enfermedad mental acompañada de alucinaciones y 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 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 esa ambivalencia no se toma en serio pues sus argumentos son contradictorios y confusos. No se puede impedir y castigar el maltrato animal al mismo tiempo que se admiten 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 a los animales y sus *derechos*. El dilema ya no está centrado en qué derechos se le debe otorgar o si son o no titulares de estos. 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 no todos los animales son considerados de la misma manera, sino que 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, 2000, 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 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 (2000, p. 106) o nuestra confusión moral respecto al modo en que tratamos a los animales. Ninguno de estos quiere 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 de *igual consideración* es un principio formal en cuanto indica la forma en que deben ser tratados los animales. Además, es un componente necesario para cualquier teoría moral. En este caso, se precisa para la teoría de los derechos animales (2000, p. 108).

Hay algo común entre los principios de Singer, Regan y Francione que merece mencionarse: comparten la idea de que lo que importa para considerar los intereses de los animales es que son sintientes. No obstante, para el abogado los animales representan en nuestra mentalidad y sociedades meras propiedades, por lo cual sus intereses, aunque sean similares a los del propietario, nunca serán juzgados de la misma manera (2009, p. 111). Sin embargo, es limitada la consideración de estos principios a la luz de la sola *sintiencia*, como lo ampliaremos en la siguiente parte. Es primordial reconocer que los animales son individuos con una vida única cuyo interés es vivirla dentro de los límites que la propia existencia exige pues 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 de que los gatos fueran sujetos-de-una-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 inadmisibles. En ningún momento se invocaron los derechos de los gatos, solo la protección del interés de una sociedad que no acepta que los gatos sean comida al mismo tiempo que cree 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 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 que haya dentro de la especie o entre especies, todos los seres sintientes tienen intereses, en particular el interés de no sufrir” (2000, 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 sus límites implican. La mirada debe ampliarse y ver al animal en su totalidad como un individuo con una vida propia. La tarea debería centrarse en una extensión del principio de igual consideración a los animales, según la cual se debe cambiar su estatus de propiedad por el de *persona*; es decir, reconocerlos como seres que tienen intereses moralmente relevantes (Francione, 2000, p. 125) y que no son recursos ni propiedades. Aceptar que los animales tienen el derecho básico a no ser tratados como recursos, meros medios para fines, repercute profundamente en la relación que tenemos con ellos (2000, 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” (2000, 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.⁶ (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 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, según el autor, 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.

6 “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”.

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 apartado anterior, la visión general sobre los animales suele llevar a respuestas inmediatas afines a la idea de que solo son recursos para nuestros fines; propiedades o cosas que hasta hace poco han sido reconocidas como seres sintientes. No obstante, esta ontologización animal ha hecho surgir en la actualidad 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 surge de 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 y 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, a la postre vicepresidenta de la Vegan Society, explicó en el documento la relación de la industria cárnica con la industria láctea y sugirió a los miembros de la Vegetarian Society 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, posteriormente presidente de la Vegan Society; Elsie Shrigley, su compañera, y Leslie Cross (Aboglio, 2009, p. 69) vieron la necesidad de separarse de la Vegetarian Society y buscar un término que se acomodara a sus inquietudes éticas sobre la explotación animal en las industrias asociadas a la comida, el entretenimiento, la ropa y la experimentación biomédica.

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.¹ (Cross, 1949a, párr. 12)

Donald 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

1 “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”.

respecto a la explotación por parte del hombre”² (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 (párr. 4); es en sí mismo un principio y no un conjunto de prácticas (Cross, 1955, párr. 7).

Debe notarse que, 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

el 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 consistente con el reconocimiento de que, para propósitos de ser tratados como una cosa, las vidas de los humanos y los no humanos son moralmente equivalentes.³ (Francione, 2010, p. 62)

Examinemos ahora algunos veganismos teniendo en cuenta que en un sentido filosófico todos mantienen el ideal de la lucha por la abolición de la explotación animal en todos sus aspectos. Consideraremos si estos veganismos o algunas prácticas de veganización en realidad no tienen prejuicios de especie en el momento de exponer la explotación y el

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

3 “Ethical veganism is the personal rejection of the commodity status of non-human 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”.

maltrato de los seres vivientes, pues si hablamos de animales debemos incluir a todos los que se ven afectados por nuestras decisiones e intervenciones. Si hablamos de explotación, debemos reconocerla en todos sus aspectos y no solo en el campo de la alimentación. De lo contrario, el movimiento de los derechos animales solamente se referiría a aquellos animales que hacen parte de la industrialización y deberíamos cuestionar 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 en referencia a estos, cómo nos pensamos a nosotros mismos. Esta es la causa de nuestro modo instrumental de relacionarnos con los animales: desconocer o ignorar lo que estos son genera conductas en las cuales los asumimos como cosas que podemos dominar.

Veganismo ético

Como movimiento social que reconoce en los animales un valor inherente por no ser recursos, 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 cuanto movimiento por los derechos animales, se debe adquirir el compromiso moral y político de la erradicación de la explotación animal por lo menos en el 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: 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 que nuestro trato a ellos debe ser ético.

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 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, y a la vez les otorga un valor inherente y manifiesta 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 con los animales. Además, posibilita una conciencia que ve 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 eso 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 Aboglio en Suramérica 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, además de la oposición a la esclavitud, la opresión y la injusticia que causamos a los animales. Lo anterior conduciría al camino de la liberación animal. No obstante, el principio ético apprehendido en la conciencia individual de cada uno representaría en mayor grado un avance hacia la abolición con respecto a la idea de que un movimiento logre a 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 no humanos de prácticamente todas las formas de explotación institucionalizada” (2008, p. 34), algo con lo que Aboglio concuerda (2009, p. 19). Es decir, el veganismo no aboga por el respeto a 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 nuestros beneficios.

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 —como los diferentes modos de protesta que se centran en las consecuencias de asumir como propiedades a los animales y que, sin importar los medios para lograr mayor visibilidad socialmente, acuden a gestos violentos con el fin de legitimar su lucha— son efectivas para eliminar la esclavitud animal. O si la promoción de algunas opciones para veganizar contribuye a frenar la explotación institucionalizada, sin tener en cuenta que estas mismas opciones son promotoras, en algunos casos, del *bienestarismo animal*, y por tanto en nada ayudan a abolir la explotación y esclavitud de animales.

En otras palabras, cabe preguntarnos si nuestros procesos actuales de veganización conllevan la abolición progresiva de la explotación institucionalizada o al contrario hacen que se refuerce la máquina opresora y destructora de todas las formas de vida, nuestro ego. Con ello, preguntarnos si con la idea de un “mundo vegano” realmente se logra la liberación animal, teniendo en cuenta que para el veganismo los animales son “seres sintientes” (Aboglio, 2009, p. 19) con aparentes emociones, sensaciones y cierto grado de inteligencia.

Cualquiera de estas perspectivas del veganismo, la moral, la legal, la política y la social, podría 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 tal y como opera hoy en día, con su fin de veganizar a toda costa, no logra la resolución del problema de cómo tratamos y cómo pensamos a los animales. Como movimiento que lucha por el respeto de la vida animal el veganismo debe superar su entramado meramente emocional, que lo hace moverse bajo los parámetros morales de su entorno, siempre cambiantes y relativos, pues cuando la emoción es el factor fundamental que nos impulsa a luchar por las injusticias de los demás es fácil caer en ambigüedades,

confusiones y discursos que no implican un cambio real y sincero en la conciencia de nuestras sociedades e individuos. Peor aún, ello puede generar situaciones futuras que conlleven un sufrimiento mayor, como el hecho de recoger animales de la calle con la pretensión de salvarlos y hacinarlos en lugares con pésimas condiciones de vida. 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, sino una pena que anima la indiferencia y el rechazo del problema de nuestras relaciones instrumentales con los animales. 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 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, una gran parte de este movimiento se contradice porque solo considera los intereses del grupo de los “animales no humanos”. Así, el veganismo que no involucre a la propia especie de los veganos en su práctica ética es un veganismo especista.

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 esclavitud laboral es una acción especista (Navarro, 2016, p. 103).

El veganismo especista rechaza un abuso al mismo tiempo que contribuye a otros, como lo afirmó Regan (2006). Para aquel solamente 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. Incluso hay veganos que afirman odiar a los “humanos”, cuestión incompatible con el concepto de *compasión* que intentan extender. 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 a la instrumentalización de los animales que rechaza que estos sean considerados meras cosas —o sea, simples medios para nuestros fines— debería extenderse a los “animales 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, tanto animales como humanos compartimos circunstancias singulares, somos “singularidades vivientes” (Ávila, 2016, p. 50). En efecto, la cuestión que se debe plantear es cómo debemos *con-vivir* con los miembros de nuestra especie, con los animales y con todo lo demás.

Otra razón por la que algunas prácticas de veganización actuales no resultan eficaces para lograr la abolición de la explotación institucionalizada son sus modos de activismo. Si la forma de boicotear a quienes no son veganos y llevarles un mensaje acude a la violencia en cualquier término, los efectos de esas prácticas no serán satisfactorios para resolver el problema del trato instrumental de los animales. Esto más bien genera que nos quedemos en el círculo de la violencia sin proponer soluciones reales que involucren el respeto a todas las formas de vida existentes.

Asimismo, si nos quedamos evidenciando los horrores de los tratos injustos a cientos de animales, energéticamente estamos atrayendo

más este tipo de acciones y no el comienzo de su erradicación. Es necesario reevaluar el modo y, ante todo, los discursos que se emplean para llevar el mensaje de la explotación animal, si lo que queremos en verdad es que se dé un trato justo, digno y respetuoso a los demás seres que habitan con nosotros este plano. Quedarnos en la violencia que causamos genera más violencia. Si mostramos compasivamente cómo podemos ser con los demás, quizá el mensaje de la auténtica compasión sea efectivo. Recordemos que recibimos lo que damos, y si damos por medio de imágenes y textos crueldad y falta de compasión, habrá un efecto búmeran en nuestro entorno. Si continuamos con las críticas no constructivas y los severos señalamientos, nuestro activismo recibirá exactamente el mismo trato. Pero si intentamos actuar compasivamente, si comprendemos ante todo por qué algunos tratan a los animales irrespetuosamente, y en vez de juzgar y castigar somos coherentes con nuestro ideal ético hacia todos, quizá veamos resultados más efectivos y positivos, que involucren no solo a los animales, sino a la sociedad en general y al medio ambiente en su totalidad. Seguir diciéndole asesino al que come carne, por ejemplo, es un señalamiento demasiado agresivo, cuando también hay personas que actúan de maneras compasivas en muchas otras circunstancias sin importar su tipo de dieta. Que una persona desconozca todo lo que implica comer carne de industria no significa que sea un asesino, y encasillarla en esta patología quizá potencie actitudes violentas que por bienestar de todos es mejor evitar.

El veganismo, en cuanto 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 animales. No debe pasar por alto que el consumo de animales y sus derivados ha sido tradicional, y así no esté de acuerdo, debe entender que es normal en nuestra cultura, en muchas sociedades y en un sinnúmero de comunidades primitivas. Lo que debemos hacer, más allá de gritar “¡Asesinos!” o “¡Explotadores!” a quienes persisten en tal consumo, es comprender concienzudamente que la relación dominadora que tenemos con los animales hace parte de nuestra llamada “racionalidad”, incrustada, aceptada y asumida sin más, y que esa relación dominadora no se

limita al consumo de animales o al uso de pieles, se extiende incluso hasta nuestros modos de pensar y asumir todo lo demás.

De igual forma, es necesario comprender que el conocimiento de algo conlleva el desconocimiento de otros factores. Por ejemplo, juzgar a todo aquel que ordeña una vaca sin tener en cuenta que si esta no es ordeñada puede sufrir una mastitis que le va a causar un sufrimiento severo. Cabe entonces reflexionar más allá de la acción que queremos juzgar como mala y evaluar todas las circunstancias que generan dicha acción: nunca será lo mismo ordeñar una vaca del campo a una que desde su nacimiento pertenece a la industria láctea y cárnica, y que está sometida a una explotación permanente.

En vez de juzgar y quedarnos señalando la acción y a quien incurre inconsciente o conscientemente en el maltrato y la explotación de un animal, construyamos puentes de comunicación y establezcamos auténticas relaciones de respeto, justicia y solidaridad con los animales, los demás “humanos” y la vida en su totalidad. Dirijamos nuestra mirada a atender las causas que desencadenan relaciones opresoras, explotadoras y dominantes con los demás seres vivientes del planeta para así hallar soluciones justas y no quedarnos solo en la evidencia del sufrimiento y el dolor. No podemos exigir respeto por los animales sin antes concederlo a todas las formas de vida, empezando por la de cada uno. Muchos dirán que la única alternativa para que se respete la vida de los animales es por medio de castigos severos. Sin embargo, este tipo de conductas excesivamente punitivas con dificultad logra el objetivo abolicionista del veganismo pues con el castigo solo se contribuye al fomento y permanencia de la violencia y la injusticia.

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). Consideremos, por ejemplo, las relaciones de los campesinos o las de nuestros nativos americanos en las que se reconocen mediaciones gracias al afecto, la sinceridad y el agradecimiento, diferentes a las relaciones establecidas por un afán mercantil que impulsa

el mayor beneficio del animal, pero como un puro medio que apenas constituye una 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). Ahora bien, el veganismo hoy en día más que una ética es un movimiento que lucha por el trato justo y con respeto a los animales, bajo un fundamento abolicionista de las grandes industrias de comida, químicos, ropa y demás que exploten animales.

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 debe ser 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 ayudarlos está en nuestra forma de vivir; eso ya es una forma de activismo (Regan, 2006, p. 202).

Veganismo emocional

Los modos de activismo y las prácticas educativas de los movimientos en pro de los derechos animales como el veganismo solo actúan intensificando 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 nos parece negativo que solo esta sirva como motivación para luchar por los animales, además de ser la mera manifestación de un agigantado ego.

No obstante, “la emoción moral básica es la com-pasión” (Mosterín, 1995, p. 67); es decir, ponernos mentalmente en el lugar de la criatura, *com-padecerla, padecer con ella*, es el primer movimiento interior que lleva a su reconocimiento como individuo, pero no es el único factor que debe imperar en el momento de considerar los intereses de los

animales. Hemos de trascender la pasión, la emoción que nos hace luchar y situarnos en la comprensión y el entendimiento de las razones que llevan a otros a asumir a los animales como cosas, para así cambiar de paradigma y establecer auténticas relaciones con los demás seres vivientes de la tierra.

En este sentido, la compasión es el fundamento sobre el que se construye 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 solamente genera reducciones del sufrimiento. Por ejemplo, ello impulsa prácticas bienestaristas como las de algunas industrias de carnes, leche o huevos, cuyos productos portan etiquetas de “ecoconsumo” que afirman que los animales utilizados viven “libres” y “felices”. Claro está que estas acciones no tienen un interés real por los animales, sino por los estándares de calidad que asumen que el animal que vive “desarrollando las capacidades propias de su especie” dará mejor carne, mejores huevos y mejor leche. 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). Peor aún, refuerza prácticas que oprimen y cosifican a los animales. Por ello, hacer que esta emoción sea el único criterio para la consideración de los animales no es efectivo para acabar con 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 lenguajes violentos o actitudes inadecuadas.

Pero la violencia no se queda solo en las palabras, también llega a la acción. Varios 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 ve afectada considerablemente (Regan, 2006, p. 197). Esto muestra que 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 ninguna justificación para acciones que atenten contra la vida de un individuo, sea hombre, mujer o animal, o de sus intereses, pues eso solamente nos deja estancados en el círculo de la violencia sin tener indicios de abolición o de la superación de aquellas conductas explotadoras dominantes en nuestra cultura y mentalidad. Si nuestro actuar se da solo por las emociones o porque simplemente algo no nos gusta, sin reflexionar a fondo sobre los asuntos de los que decimos ocuparnos, fácilmente olvidaremos la importancia de comprender y entender el problema de nuestras relaciones instrumentales con los demás seres vivientes.

Sin una reflexión continua acerca de lo que acontece y de los principios éticos que decimos aplicar, se generarán situaciones ambiguas en las que se juzgan ciertas acciones en contra de los animales, al mismo tiempo que colaboramos con la explotación institucionalizada en otros ámbitos. De cualquier manera, los veganos también incurrir 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 cual somos lo mismo que criticamos y en vez de acercarnos más a los demás estamos alejándonos y rompiendo los lazos que podrían generar un auténtico cambio en nuestras sociedades. Por ejemplo, cabe reflexionar sobre cuántos veganos han dejado de compartir con sus familias por el hecho de que comen carne y cómo repercute esta acción en la continuidad o afianzamiento de vínculos tan importantes para mantener una sociedad en equilibrio.

La mejor manera de fomentar el cambio es con el respeto, el diálogo y la adecuada comprensión de cada circunstancia. Con ello, podremos presentar el problema que acarrea la explotación institucionalizada de animales no solo desde la perspectiva del sufrimiento de cada animal, sino desde las infinitas repercusiones que trae para la vida en su totalidad. Nuestras relaciones de dominación con los animales no solo generan un sufrimiento innecesario a miles de vidas, sino que además ayudan al desequilibrio de la tierra y su irreparable deterioro, lo que afecta a todas las formas de vida existentes en este plano. La idea de extender un mensaje de compasión por la vida de los demás individuos, sin importar especie o género, incluye la reflexión acerca de nuestras acciones respecto a la vida en su sentido más amplio pues esas mismas actitudes de dominación que tenemos con los animales las presentamos cotidianamente en nuestro entorno frente a los demás seres vivientes y la tierra.

Cada segundo contribuimos de diferentes maneras en lo que se denomina *biocidio*: atentamos contra la vida en nuestro afán de buscar soluciones que faciliten y entretengan nuestra existencia sin atender la urgencia que implica reconocer ahora mismo que cada acción por fuera de la conciencia repercute negativamente en el plano de la vida. Se trata de reflexionar y ser coherentes con aquellos principios que nos invitan a obrar de forma que nuestras acciones afecten lo menos posible la vida, la integridad y la libertad de otros individuos. No solo se trata de veganizar y mostrar cómo sufren los animales por las grandes industrias, sino de aplicar realmente principios éticos que no excluyan ni a hombres, ni a mujeres, ni a animales ni a la tierra en

cada situación o circunstancia. Si el veganismo solamente quiere veganizar, puede incurrir en dejar atrás la importancia de la reflexión ética constante sobre nuestras acciones con respecto a los animales y todo lo demás.

Ser vegano ha de ser un efecto de nuestro reconocimiento de que el animal, sea cual sea, es un individuo cuya vida debe desarrollarse conforme a las características de su especie y las exigencias de su existencia. No contribuir con las industrias alimenticias, de entretenimiento, de fármacos y de moda que apoyen el maltrato y la esclavitud animal es apenas un paso para superar nuestras relaciones meramente instrumentales con los animales. Ser vegano no es el punto final en este tema. Aunque sus argumentos sean aparentemente válidos, el veganismo tal como se da en nuestros días, en su carácter emocional, no logra cambiar ni moral ni éticamente 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 determinadas circunstancias. No está de más reconocer que todos somos medios para fines. Lo que altera el orden es el abuso de esta mediación; es decir, convertir en explotación ese mutualismo que nos involucra a todos. En efecto, si todos cohabitamos el mismo planeta, la pregunta es cómo debemos vivir con las mujeres, los hombres, los otros y lo demás 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 medio-fin que se han institucionalizado en forma de explotación. El veganismo emocional se deriva de una noción moral especista que lo hace autoritario y le impide dialogar acerca de otras cuestiones:

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 [sic] 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 manifestación del activismo por los derechos animales se concentra en las consecuencias de nuestros modos de pensar y de asumirnos simplemente como hombres y mujeres pertenecientes al “reino animal”. 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 emocional, solo vamos a conseguir que las grandes industrias refuerzan sus alternativas *vegan* al mismo tiempo que cooperan con la explotación institucionalizada.

El veganismo que hoy en día opera es *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 este veganismo se centra sobre todo 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. Asimismo, el veganismo como movimiento social actual no escapa del morbo que genera publicar ciertas acciones en contra o a favor de los animales, actitud 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. Las nuevas compañías *friendly* y *vegan* pueden asegurar la exclusión de ingredientes o materiales de origen animal, 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, el vestido, el entretenimiento y el boicot genera alternativas para quienes deciden ser veganos, pero no muestra signos de impulsar la abolición de la explotación institucionalizada. Vale la pena preguntarnos entonces si el veganismo es una ética o tan solo una tendencia pues es difícil que se dé un cambio de pensamiento a través de un movimiento, 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.

Superación del veganismo institucionalizado o moderno-colonial

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, que aunque no se definen exclusivamente en oposición al especismo [son] 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, incluidos 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 y se asume en su diversidad:

“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 cuasireligión, sin que eso lleve a abolir el especismo. (Ávila, 2016, p. 67)

Todos los movimientos de derechos animales, como los veganismos dentro del veganismo, guardan en sí una ideología animalista que 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” (2008, p. 60). No obstante, cada día parece que las relaciones entre animalistas son más distantes y contradictorias entre sí pues sus motivaciones, sus políticas y sus estrategias divergen en muchos casos —como los de Peta, Animal Liberation Front y Anima Naturalis—. Estos desacuerdos y desarticulaciones del problema tienen que ver con

el tipo de relación que pretendemos tener con los animales no humanos, con los métodos para lograr “resultados” con respecto a la vida de los animales y con el marco socioeconómico en el

que se pretenden alcanzar los objetivos globales de un ejercicio de preocupación por la vida de los animales no humanos. Esto se debe en parte, al aislacionismo y provincianismo de muchos movimientos animalistas, así como [a] la tendencia de resistirse a la inter y transdisciplinariedad y a cerrar el diálogo desde posturas radicales y obtusas que se niegan a la revisión y 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). Se argumenta que gran parte de las formas de maltrato no se restringe a la explotación institucionalizada, sino que tiene un trasfondo 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. Se trata de 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 el hecho de sacar al animal de su estado de propiedad en cada mente individual. Esto significa pensar al animal en cuanto tal 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 y por ello, como categoría fundamental de la teoría de la abolición, no logra sacar al animal de la noción de *cosa*. Hay que asumirlos también como seres con una mente, como individuos y como partes esenciales del todo pues

algunos 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 o institucional— como elemento unificador que delimita con exactitud quiénes pertenecen a la comunidad y quiénes quedan marginados. En este sentido, lo único que logra la sintiencia como argumento para igualar la consideración de derechos entre humanos y animales es antropomorfizar u ontologizar a estos últimos. Pero 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) de cada hombre, cada mujer y cada animal.

Asimismo, 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 de los veganismos 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 bajo la suposición de que así se evitará “un sufrimiento mayor para estas especies” o que así “se salvarán millones de vidas”.

Es incoherente defender el respeto de la integridad física del animal y a la vez atentar contra su integridad biológica. No es posible asegurar si en el futuro los animales van o no a “sufrir” por esta razón. 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. Tenemos que reconocer que la sobrepoblación de perros y gatos, por ejemplo, se debe a nuestro mal proceder con los animales pues esta problemática surge en su mayoría por el abandono

y la falta de responsabilidad que como adoptantes, “amos” o “propietarios” tenemos con esos individuos.

Generalmente este tipo de acciones, como las castraciones, se llevan a cabo cuando el animal tiene comportamientos que nos parecen “anormales”, sin cuestionar la causa de la ansiedad o hiperactividad en un animal. Se recurre a la mutilación o el ligamento de sus órganos para frenar un estado que la mayoría de las veces ha sido causado por nuestra irresponsabilidad pues ayudar a un animal no solo implica rescatarlo de un refugio o recogerlo de la calle, sino que exige una completa dedicación para que pueda desarrollarse como individuo. No basta con tener un perro en casa con todas las comodidades y el cariño, si no comprendemos que antes que cualquier otra cosa es un perro, es decir, un animal que viene del lobo, que necesita sí o sí correr y explorar, que requiere momentos reales de dispersión conforme a su tamaño y edad. Si no tenemos tiempo para darle el paseo que hará que quemé su energía acumulada, entonces enfrentaremos situaciones de ansiedad que nos harán pensar que la castración es la mejor solución.

Los más afectados en este sentido son los “animales de compañía”, tales como los perros y los gatos. Aunque también hay sobrepoblación de ratas y palomas, algunos veganos se concentran en caninos y felinos antropomorfizados. No permitirles reproducirse por cuestiones de salubridad es interés 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 la idea de un trato “igualitario” tanto a “animales no humanos” como a “animales humanos” en cuanto que “todos somos animales”, defendida 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. No podemos convertirlos en “cosas” que no se reproduzcan por nuestra conveniencia pues en algunos casos su reproducción depende de nuestro cuidado como adoptantes, amos, dueños, amigos 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. O mejor aún, antes de adoptar debemos hacer un examen de nuestras condiciones de vivienda y de tiempo con el fin de garantizar al animal una calidad de vida conforme a su animalidad y no a nuestra cotidianidad.

Si no contamos ni con el tiempo ni con el espacio adecuados para ayudar a un animal, es mejor evitar llevarlo a casa y así no generarle un estrés que seguramente en su condición de callejero no tendrá. En consecuencia, cabe reflexionar sobre qué tan ética resulta la adopción y acogida de animales en nuestro hogar, si en realidad no les ofrecemos las condiciones necesarias para garantizarles un auténtico bienestar. No se trata de creer que con mimos y cuidados propios de nuestra especie, como el baño, el techo, los juguetes y la comida, se está amando y salvando la vida del animal, antes de todo ello hay que reconocer que este, sea perro, gato, pájaro o el que sea, tiene sus propias características de acuerdo con su especie y por tanto requiere de un entorno que le proporcione las condiciones necesarias para desarrollarse como el animal que es.

La opción de la castración y esterilización debería contemplarse solo si la salud y el bienestar del animal lo exigen, o si hay alguna circunstancia que implique la necesidad e inevitabilidad de tal intervención. De lo contrario, asumir que podemos y debemos castrar a

los animales para que no sufran o no tengan ansiedad no cambia el hecho de que cientos de perros y gatos sean abandonados y maltratados cada día o que no se les cause un sufrimiento al dejarlos encerrados mientras vamos a nuestro trabajo.

En cualquier caso, practicar una castración o una esterilización bajo el argumento del sufrimiento por sobrepoblación o porque el animal es demasiado inquieto implica dañar el cuerpo del animal solo por nuestra conveniencia. Si el animal está inquieto es claro que necesita descargar su energía, por lo que lo más conveniente es llevarlo a hacer un buen ejercicio y no al veterinario para que le extirpe sus testículos. Estas prácticas, muy comunes en grupos activistas y defensores de animales, nos sugiere la siguiente reflexión: ¿en qué medida realizar una castración o esterilización a perros o a gatos es ético? O mejor dicho, ¿cuáles son los fundamentos éticos para castrar o esterilizar a un individuo de otra especie, teniendo en cuenta la importancia que todos sus órganos tienen para su total y adecuado desarrollo biológico?

De todos modos, disponer de la vida, del cuerpo, de la libertad y del desarrollo de cualquier individuo por razones que solo benefician los intereses de nuestro ego es una acción especista. Así pues, si una ética vegana sigue el principio de no maleficencia, 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 sobre la cual debemos reflexionar, si abogamos por el respeto de la vida de los animales. Y si realmente hablamos de un trato igualitario entre “humanos” y “no humanos”, ¿cómo veríamos una pancarta que dijera “No deje que sus hijos sufran, evitemos la sobrepoblación humana... Gran jornada de esterilización y castración para niños y niñas de cinco años” o “¿Tienen familiares con hiperactividad? ¡Venga y cástrelos para acabar con su ansiedad!”? ¿Será entonces que para evitar una mayor sobrepoblación de personas en nuestro planeta o para tratar la hiperactividad y la ansiedad la solución está en mutilar los órganos reproductores a nuestros familiares?

Ahora bien, la superación de un veganismo institucional exige que sea replanteado el argumento según el cual la explotación institucionalizada es la única 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 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, por ejemplo, el animal sometido a una intervención que su cuerpo no requiere

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. Empero, esta afirmación no significa que castremos o esterilicemos a nuestros hijos e hijas, sino que invita a la autolimitación. En vez de tener una familia sin conciencia y no planeada, cambiemos la forma de concebir, planificando qué tipo de familia queremos y qué tipo de vínculos deseamos establecer con esa familia que planeamos tener. 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 llegan a los ríos con las lluvias 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 otros seres vivos que comparten con nosotros este mundo, 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 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 no queremos afectar a los animales con nuestras acciones, la invitación en esta segunda parte es a la reflexión sobre nuestro consumo desmedido del petróleo, que afecta la vida de los animales y deteriora el planeta. Debemos reducir y evitar su consumo hasta donde se pueda, si no es factible en su totalidad, pues en este momento la principal causa del daño que generamos a la vida en todas sus formas no es la explotación institucionalizada de animales, sino la desmesurada explotación de hidrocarburos y la sobreexplotación de la tierra. Sin embargo, hay animalistas que no encuentran la relación entre la

explotación del petróleo, el sufrimiento animal y el daño irreparable a la tierra. Finalmente, si hablar de derechos animales y movilizarlos por ellos ratifica la idea de una liberación animal, y por tanto la liberación de las mujeres y los 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.

Liberación “animal”

Peter Singer, en *Liberación animal* (1995a), afirma que este tema es pertinente para todos aquellos que deseen poner fin a la opresión y a la explotación de los animales en cualquier circunstancia en la cual 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 sobre 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 cosas.

El movimiento por la liberación animal hunde sus raíces en diversos movimientos liberacionistas del siglo XIX. Por ejemplo, los argumentos que plantea el movimiento de liberación de los negros se convirtieron 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 que permite que las actitudes que consideramos normales respecto a los animales se contemplen como el efecto

de un prejuicio que no tiene justificación alguna. Argumenta 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 de que los oprimidos no pueden autoorganizarse 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” y carecen de lenguaje 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)

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 de nuestros hábitos de pensamiento y de lenguaje (1995a, p. 23). En las dos primeras partes 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 acciones que generan sufrimientos y daños innecesarios a miles de animales. Solo hasta que se efectúe ese giro mental en cada hombre y mujer cohabitante del planeta podremos hablar de una extensión con repercusiones en los campos jurídico, político, educativo y social.

Por otro lado, Francione propone la necesidad de un activismo para establecer cambios graduales porque la transformación se dará cuando más personas adopten criterios morales abolicionistas y los implanten en sus propios modos de vida (2008, p. 127). Así, el movimiento de los derechos animales, cuyos objetivos exigen un proceso lento y arduo, representa la ideología de la liberación animal con respecto a todas las prácticas de explotación institucionalizada. Sin embargo, si los hombres y las mujeres se apropian de ciertas normas morales como parte de su estilo de vida personal, es pertinente añadir una motivación positiva a través de procesos de humanización basados en virtudes como la compasión, el amor y el cuidado. Es decir, por medio de afectos cuyo contenido implica que alguien siente como propio 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 resignificar lo humano o lo que el mismo Tom Regan describió en *Jaulas vacías* (2006) como la necesidad de distinguirse por la compasión, la simpatía y el respeto hacia otros seres vivos con el fin de establecer relaciones empáticas con todo cuanto existe y es.

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 que va del avance del 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.

La simpatía que nos hace actuar por los demás seres al reconocernos en ellos implica nuestro sentido de humanidad, que se expresa en solidaridad, responsabilidad y cuidado. En ese punto se habrán transformado nuestros sentimientos de simpatía para lograr nuevas relaciones empáticas con los otros y lo demás. 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, expondremos 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 Nibert (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. También Iván Ávila, en *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político* (2013), se refiere a los animales como *lo extremadamente otro* en relación con *lo humano*, categorías que nos sirven para ubicar la propuesta dusseliana en la reflexión sobre el trato ético a los animales y la liberación animal.

Por otro lado, como lo presentamos en la segunda parte, 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 que no ayuda a la liberación, sino que intensifica la opresión y la esclavitud a la que hemos sometido a los animales y demás seres vivientes. 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.

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

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 (Lévinas, 1993, p. 275), refiere una experiencia reveladora en la que la individualidad referida 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.

Es en este sentido que se concibe que los animales son *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 particular 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 el que reconozco al animal no simplemente como mero miembro de otra especie, sino como un *ánima*, un alma, 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 cual los abismos que creemos nos distancian y nos hacen sentir “superiores” a los animales son reemplazados por nuevos códigos de reconocimiento, hermandad, justicia y cooperación. La liberación en este sentido es el proceso de humanización que cada hombre y mujer emprende, extendiendo en todos los ámbitos aquellas consideraciones éticas respecto a la alteridad de todos los individuos sin importar la especie.

Esta revelación implica trascender el sistema vigente y totalizante (Dussel, 1980, p. 27), lo que nos permite poner en cuestión lo dado, es decir, lo asumido, lo creído, nuestros prejuicios y actitudes latentes hacia los animales, como el hecho de pensar que por ser “no humanos”

o “irracionales” los podemos esclavizar, torturar, explotar y oprimir. La revelación que el rostro del animal me presenta, me sitúa en el comienzo de la liberación tanto mía como suya. Supone la superación de un hábito mental y su sustitución por otro, 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. Soy entonces capaz de 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, “la 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, 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 los hábitos de pensamiento enteramente coloniales respecto a los animales constituye la posibilidad de liberación. Por su parte, esta no solo se da en términos de una extensión moral, como admite Singer, sino en el paso de una moralidad a una conciencia ética capaz de escuchar, ver y comprender las injusticias que cometemos con esos *otros*, los animales, al mismo tiempo que cuestiona los principios morales del sistema y propone soluciones reflexivas sobre cada acontecimiento.

En esta dirección, Dussel señala ciertas 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, como un individuo que habita el mismo planeta que nosotros. Tercero, debemos responsabilizarnos por el otro, y más aún cuando ese otro no puede por sí mismo levantarse y protestar por su opresión. Además, cabe añadir un cuarto factor, actuar siempre con cordura, sensatez, reflexión y criticidad. Así, según Dussel, el respeto se establece como la actitud metafísica, punto de partida de cualquier actividad en

la justicia (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, lo cual constituye una parte del equilibrio y la armonía de la vida en su totalidad.

Así pues, entramos en el campo de una praxis liberadora sin quedarnos en un mero activismo que promueve los derechos animales. La praxis, según Dussel, implica la relación hombre-hombre; sin embargo, también incluye la *poíesis*, o sea, la relación hombre-naturaleza, que es la relación auténticamente transformadora del orden establecido. De modo que la acción liberadora es el acto por el que se traspasa el horizonte del sistema para internarse en la exterioridad o trascendencia interior. Allí se construye el nuevo orden, la formación social más justa (Dussel, 1980, p. 81), la transformación de la opresión, la esclavitud y la explotación en liberación. A su vez, todo esto indica el inicio de un auténtico proceso de humanización.

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 dejamos ser a los animales dentro de las posibilidades de su individualidad, a partir del respeto total, la no cosificación y evitando dañar a los seres que pueden ser dañados.

Esta praxis que compete a hombres y mujeres es para Enrique Dussel trascendencia, que además conlleva la *com-comprensión* del ser, la com-comprensión 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 (*energía*), 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. Sin embargo, este ser-humano establece un proceso de humanización y no un ser acabado: ser-humano más que una cualidad es un siempre estar siendo con el otro y lo demás.

A la luz del pensamiento de Dussel, afirmamos que 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. A partir del ser-humano podemos construir un nuevo orden que implica una formación social justa, en la cual los animales ya no son cosas, sino individuos que cohabitan 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 instauro 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 la posibilidad de la liberación animal desde algunos fundamentos éticos latinoamericanos 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 pueden reproducirse, desarrollar su vida ni participar en la discusión de lo que los afecta directamente (1988, p. 28)— tal criterio incluye dos obligaciones que en este caso son: 1) *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; es decir, abandonar el entramado moderno-colonial que predomina en nuestra mentalidad respecto a los animales, y 2) construir y transformar las normas, acciones e instituciones para que los animales puedan vivir y desarrollarse íntegramente según su especie. O sea,

crear caminos de transformación que nos lleven a establecer un orden nuevo basado en relaciones solidarias, respetuosas y justas.

De este modo se fundamenta el principio de liberación que 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 la vida de la víctima, cuidarla 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. Liberación 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 que comparten el mismo entorno con nosotros y a quienes debemos respeto.

El principio de liberación en relación con los animales es en sí mismo ético e implica las responsabilidades 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 responsabilidad *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 dejarlo que 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 llevan 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:

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 o con llevar a cabo acciones o campañas asistencialistas, proteccionistas o que impliquen reformas, si no hay una conciencia ética de la urgencia de hacer un giro total más allá del sistema vigente, el capitalismo (Rincón, 2016, p. 82). Si abogamos por los animales y su liberación mientras continuamos en ese sistema opresor y explotador de un modo acrítico, los animales seguirán siendo objetos con valor instrumental y de cambio o recurso para nuestra “supervivencia”.

Por ello, no es suficiente con 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 que oprime y explota a 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); debe 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).

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 explotaciones institucionalizadas que llevan al deterioro irreversible de la calidad de vida de los seres 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 reconfiguraremos el movimiento de liberación animal y su papel en la crisis socioecológica planetaria.

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 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 que 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 niveles. El primero es el de una ecología ambiental preocupada por el excesivo deterioro del medio ambiente; la mejora de la calidad de vida y la preservación de las especies en peligro de extinción. Aquí la naturaleza se comprende por fuera de los individuos y de las sociedades. Además se buscan tecnologías para solucionar los problemas de contaminación y explotación desmedida que afectan el ambiente y los ecosistemas.

El segundo nivel se refiere a una ecología social que incluye a todos los hombres y las mujeres sin excepción, y ubica a la sociedad como parte de la naturaleza. Esta ecología se preocupa tanto por los procesos de saneamiento como por los problemas de injusticia social y 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, que 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 nuestra mentalidad segregadora, que viene 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 pensar exige ser superada a través de otro tipo de personas, capaces de transformar su pensamiento, sensibilizarse, cooperar y revitalizar su dimensión espiritual.

Así pues, el pensador brasileño propone como cuarto nivel la ecología integral, que luego solo llamará *ecología*. Se trata de una nueva visión de la Tierra en la que tanto esta como hombres y mujeres emergen como una única entidad (Boff, 2000, p. 178). Esta visión responde 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; es decir, impulsa el inicio del auténtico proceso de humanización. La praxis liberadora exige una nueva civilización, un ser-humano y una espiritualidad cósmica.

Esta ecología o era *eco-lógica*, 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, 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.

Para Boff, la ecología es el “saber” de las relaciones, las conexiones y los intercambios de todo con todo en todas las circunstancias. Es un proceso holístico en el que se capta la totalidad orgánica y abierta de la realidad, se alcanza su total entendimiento y comprensión. En efecto, la ecología representa una cualidad nueva en cuanto lleva a hombres y mujeres a una trascendencia interior que los hace *pre-ocuparse* y comprender su 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. Así mismo, 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 proceso de humanización y autorrealización.

El ser-humano establece el punto de referencia de la comunidad planetaria pues bajo su funcionalidad cognoscitiva refuerza la vinculación con todo lo demás. No actúa por simple instinto, sino conforme

a la comprensión, el entendimiento, la reflexión, la comunicación y la conexión 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 [adoptivos] de la Tierra, los humanos” (Boff, 2002a, p. 38).

Si los hombres y las mujeres logramos trascender y alcanzar un auténtico proceso de humanización, conseguiremos la liberación de los prejuicios que nos hacen actuar insensatamente con los demás organismos vivos del planeta. La autorrealización no se debe comprender en un ámbito superficial, sino en la dimensión espiritual de cada individuo. En este sentido, autorrealizarse es emprender el propio proceso de humanización, ser-humano. En efecto, el principio de liberación implica una transformación de nuestro estado actual de no conciencia al estado permanente de conciencia que, según Boff, es “una expresión de relaciones de la materia y energía primordiales en densísimo grado de complejidad y relacionalidad” (2002a, p. 73).

La propuesta de una liberación con pretensiones de universalidad parte del nuevo paradigma *eco-lógico* 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 *eco-lógico* “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 omnicomprendivas, de tal modo que nada existe por fuera de esta: 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 un nivel de conciencia a cada animal según su especie, por más pequeño y “simple” que sea. 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, belleza y 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 su proceso evolutivo. 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 continental, sino de una *ética planetaria* que busca el beneficio común de la Tierra y todos sus cohabitantes (Boff, 2002b, p. 15)

Según Boff, la ética planetaria surge de las tres crisis que dominan la Tierra: la social, la del sistema de trabajo y la ecológica. Esta última manifiesta nuestra irresponsabilidad, insolencia e insensatez, factores que han ocasionado daños irreparables en la biósfera: hemos destruido las condiciones de vida de todos los seres vivientes del planeta, situándonos en una vida 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 el 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, a saber:

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 la 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*, como lo refiere Boff. Si realmente hay un deseo de 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, y debe ser ético para que abra las posibilidades de salvación tanto de la Tierra como de sus cohabitantes. Se trata, para Boff, de un *êthos* planetario; es decir, un conjunto de intuiciones, 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 de llevar a la autorrealización y al proceso de humanización individual.

Esta visión ha de ser ecocéntrica, debe situar en su centro a la Tierra, nuestro macrosistema orgánico, el superorganismo 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 *común-uniión*. En efecto, el problema con

los demás seres vivientes radica en nuestra falta de comunicación, en la ausencia de una auténtica relación que nos permita 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 cual trata de mantener unido conscientemente lo que siempre está unido. Trata de entender la Tierra como una totalidad compleja y superar el paradigma moderno-racional 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 vuelve ser-humano y que reconoce sus misiones en la historia cósmica. La construcción de una ética planetaria indica que para vivir como humanos tanto hombres como mujeres requerimos de algunos consensos y algunas acciones concretas. Necesitamos detener algunas prácticas y construir proyectos incluyentes. Se trata de elaborar un punto de referencia común que reivindique 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). Al ser-humanos debemos poner cuidado en todo; en la vida, en el cuerpo, en el espíritu, en la naturaleza, en los demás seres vivientes, puesto que si no cuidamos la vida, esta se extingue. La ética planetaria ha de ser pues una *ética del cuidado*, o sea, del modo-de-ser concreto del ser-humano en su profunda relación con los otros, con el todo. Por tanto, la vida y su 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 *sintrópía*. El cuidado es el fundamento de la primera actitud ética esencial que 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 afectivo 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 es el que reconduce nuevamente al hombre y a la mujer a su esencia (Heidegger, 2000, p. 3). Esto significa que el hombre y la mujer se-vuelven ser-humano; pasan 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*. Pero el humanismo debe comprenderse no en su sentido moderno colonial, sino como la meditación y el cuidado en los 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 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 de todos los seres con un origen y un fin comunes. 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* en una red recíprocamente solidaria. Para Boff, esta es la estructura básica del universo, generadora de la mayor diversidad, que garantiza “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 entonces en una *ética holística*, que incluye la capacidad de ver la transversalidad, detectar las inter-retro-relaciones de todo con todo y 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 entre nuevos seres libres cuya tarea como seres-humanos es pensar y desarrollar estrategias en las que el bien particular conlleve el bien común, la economía se interconecte con la política y esta se rija por la conciencia ética que surge de la espiritualidad a partir de una nueva cosmovisión (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, se han de

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 contradiscursos y sumarnos a la insurrección de los saberes no expertos; tejer redes de interdependencia (formas-de-vida) que potencien a las singularidades involucradas, sean estas “humanas” o no; y finalmente, marcar umbrales de sustentabilidad y velar por la reproducción del conjunto involucrado. (Ávila, 2016, p. 58)

Esta praxis, que implica tanto la liberación animal como la nuestra y la del planeta, consiste en reconectar la ética con la espiritualidad para emprender el camino de la humanización y 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, la defiende y la promueve 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 atento al momento para responder adecuadamente en cada situación. El ser-humano capta la profundidad que se oculta, sabe de la importancia de trascender en la inmanencia, reconoce la referencia de todo con la última realidad, ve en todo la presencia unificadora de lo que las religiones llaman Dios.

La ética planetaria es en sí misma la ética del espíritu. Si queremos hablar de libertad, la tarea en principio es la de liberarnos de nuestra condición despreocupada, dominadora y destructora, propia de una racionalidad egocéntrica que nos limita a ser solo hombres y mujeres y nos impide ser-humanos. Superar la cualidad de *Homo demens* y pasar al *Homo spiritualis*, como lo refiere Boff. El espíritu, en consecuencia, es la capacidad “de interactuar entre sí, autoorganizarse, 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 ser-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. Se opone a la destrucción porque vivir según el espíritu es afirmar la vida, defenderla y promoverla. Por ello, creemos que la vía para lograr la liberación de todos los seres vivientes oprimidos es la del reconocimiento y la afirmación de nuestra humanidad, que construye relaciones auténticas con los demás seres vivientes del planeta, lo que repercute positivamente en los campos jurídico, político, social y académico. 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 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: hombres, mujeres, animales y Tierra. 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, si no entendemos ni comprendemos por qué hacemos lo que hacemos con ellos y con nosotros mismos.

La ética planetaria es ética del cuidado, es ética de la espiritualidad que 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 esta es causa de algunos, si no de todos, los 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 falta de armonía. Así se generan cortocircuitos que nos hacen actuar de modos irracionales y nos alejan de nuestra esencia humana.

Somos “humanos”, pero parece que aún no lo hemos comprendido pues actuamos la mayoría de las veces de modo inhumano; 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. Ojalá fuéramos humanos. ¡Cuántos problemas se resolverían así!

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 abra su mente, y permanecer 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 a 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 la academia hasta las instituciones políticas y legales debaten sobre el reconocimiento de derechos a los animales y sobre 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 regulen algunos modos de explotación de los que son víctimas, lo que hace de esta cuestión y de su teoría un problema enteramente moral, limitado al campo de lo socialmente aceptable y normalizado.

Cuando hablamos de *derechos animales* hacemos referencia a un movimiento social surgido alrededor de 1970 en Europa y extendido posteriormente a otros continentes por activistas, que procura por medio del boicot abolir la explotación institucionalizada de los animales. Un sector lucha por la abolición de todo tipo de explotación animal, así como por el reconocimiento de algunos derechos básicos (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 a los animales para 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 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 publicó en 1975 *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 a 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 estadounidense 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 a los animales se cumplirán y la sociedad tendrá que respetar los derechos que tiene todo ser-sujeto-de-una-vida: a la libertad, a la vida y al respeto. Asimismo, 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 a 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. La solución que propone Francione consiste en llevar a la práctica y extender un veganismo ético que hará posible la abolición de la explotación institucionalizada a 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 sin consumo de productos que impliquen el sufrimiento

de animales y sin participar en eventos en los 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 los 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 su propio *ismo*: el veganismo. Se trata de 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 de base moral inequívoca, que 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 que facilitan la vida vegana y hacen 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 que la mayoría de la población consume. De esta forma, el veganismo actualmente es tan solo una etiqueta para identificar ciertos clientes y productos en el mercado. En consecuencia, su lucha por la liberación animal ha contribuido a reforzar 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 veganizarse es el emotivismo, 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 en su sentido moderno-colonial no logra la liberación animal pues se centra en una

de las consecuencias y no en las causas del problema del maltrato a 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. Para empezar, no se pregunta por qué no podemos relacionarnos auténticamente 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. De ahí nuestra incapacidad para establecer relaciones con los animales que no sean instrumentales y para construir verdaderas líneas de comunicación entre nosotros mismos.

En efecto, este desconocimiento y la concomitante incapacidad de relación hacen que nos sintamos identificados con ciertas tendencias que al parecer sensibilizan, pero que no logran un estado permanente de conciencia. Por ello, el veganismo institucional se empeña en veganizar y nada más, para lo cual crea y sugiere opciones que solo arreglan la vida del vegano, pero no tienen nada que ver con el fin de la explotación 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 etiquetados como tales, desde la obtención de las materias primas hasta el producto final. Por lo tanto, 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 a los distintos modos de vida en el planeta.

El veganismo como movimiento que lucha por los derechos animales se centra tan solo en una consecuencia del problema de la explotación institucionalizada y se desentiende del mayor abuso que

causamos a la vida: la explotación institucionalizada del petróleo. Si la vida de los animales importa, debemos dejar de destruir el hogar de todos los seres que cohabitamos el planeta. La veganización no es suficiente para conseguir la liberación animal pues resulta un contradictorio luchar para que los animales puedan vivir y al mismo tiempo promover algunas soluciones que 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 por su tendencia a preferir ciertas especies animales en sus prácticas morales, sobre todo si algunos sistemas de sobreproducción afectan sus vidas. 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, las veganizaciones pasan por alto otras especies que cohabitan 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 la sobreexplotación del petróleo y otros minerales o recursos, así como nuestras conductas tóxicas, destructivas y contaminantes. Sin embargo, la explotación desmedida de tales recursos es a la vez una consecuencia de un mayor reto, que es la base para lograr la liberación de los animales y también la nuestra: ser-humanos. 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 aquello que en el fondo sigue añorando, como la carne o algunos otros 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 el proceso real de 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. Aún no reconocemos que el animal es un otro, un individuo con su propia vida, que vive con nosotros 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 y todo cuanto vive.

El modo de liberar al otro se da a través de la propia humanización, no de la veganización. El veganismo tan solo es un paso, pero 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, uno especista o uno 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 la 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, interdependencias e intercambios de todo con todo.

La ecología es un proceso holístico que capta la totalidad orgánica y abierta de la realidad con su completo entendimiento y comprensión. Así mismo, lleva a hombres y mujeres a una trascendencia interior que los hace *pre-ocuparse* y comprender el trato con la naturaleza, de modo que potencien 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 evaluar por separado los asuntos que competen a la conciencia. Es por ello que la solución debe ser espiritual más que moral, política o legal. Pero este término se ha malinterpretado: 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 falsa comprensión que a su vez es la causa fundamental del problema de no podernos relacionar con los demás seres que cohabitan el planeta: comprendemos de una manera poco acertada quiénes somos y por ello malcomprendemos quiénes son los animales y los reducimos a simples cosas, medios o materias primas.

En este sentido, concluimos 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 comprender qué somos nuestra referencia siempre han sido los animales pues la mayoría de investigaciones sobre el cuerpo, el comportamiento y la mente de los hombres y las mujeres se han basado en estudios y observaciones de animales sometidos a situaciones que no corresponden a su naturaleza. Esto porque tampoco comprendemos quiénes son los animales y cuál es su función inmanente pues tanto el término *animal* como el término *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 o sensibilidad, o simplemente como un término asociado a una obediencia a ciertos impulsos que supone la falta de razón. Es decir, nuestra concepción de *animal* es una herencia de la conquista europea y sus *conocimientos* colonizadores. Pensamos que en el animal 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 o 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, que 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, dominación y 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 solamente quien se reconoce como estudiado, culto, ciudadano con derechos, deberes, sentimientos de compasión, altruismo y dignidad.

El “hombre” de ese humanismo es el ideal normativo de la superioridad sobre los animales. Además, de acuerdo con la teoría de la evolución, que comprendemos medianamente, 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 bifurcación humano/animal suponiendo que los hombres y las mujeres son racionales y poseen alma a diferencia de los animales, que no la poseen.

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 resignificar 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 perspectiva 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 como se dijo en su momento, *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 ζωή 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 se manifiesta la vida.

Pero asumir indefinidamente que el ser hombre/mujer o el *humano*, en esa malcomprensión, es un animal significa 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: trascender el paradigma que nos identificó como “animales racionales”, “animales superiores” o “animales humanos” para emprender el proceso de auténtica humanización. Esta se puede entender como un estado permanente de conciencia y reflexión que nos lleva a actuar con cordura, comprendiendo, entendiendo y amando. Ya no se trata de sacrificar animales para asumirnos “humanos”, sino de sobrepasar la animalización instaurada en nuestra mente desde la Colonia para ser-humanos.

Con lo anterior no queremos indicar que se niegue la animalidad que hace parte de nuestra vida o las semejanzas que podamos tener con los animales. Cuando hablamos de trascender nuestra animalidad o sobrepasar nuestra animalización estamos hablando de abandonar aquellos estados mentales en los que por creernos “animales superiores” sometemos, dominamos, maltratamos y explotamos la vida de aquellos que por esos prejuicios y condicionamientos culturales asumimos como “inferiores”, sin alma, sin razón, sin la capacidad de sentir o de pensar. Lo que se quiere resaltar con *trascender nuestra animalización* es la facultad que cada hombre o mujer tiene para no quedarse en un estado inmanente y limitado a las exigencias de la existencia y la cotidianidad, cuya lógica esclavizante nos impide ver las cadenas que nos atan. Esta facultad es el cuidado, el cual dirige el proceso de humanización, de autorrealización, de responsabilidad y de atención a todo cuanto vive.

Por ello, afirmar que hay “animales humanos” es un contrasentido, por no decir que un absurdo. El humano es humano porque ya su modo no es la animalidad sino la humanidad. Por tanto, el concepto

“animales no humanos” hace referencia a nosotros, las mujeres y los hombres que aún permanecemos en un estado despreocupado por nuestro ser, nuestros prójimos animales y 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: basta convivir con un animal y observarlo para notar que es consciente de sus acciones, de su entorno y de las actitudes que tenemos hacia él, 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*: limitarnos al placer de vivir. O en referencia al concepto de *zoé*: “El simple hecho de vivir” (Ávila, 2013, p. 37). El cambio de paradigma al que debemos apostar es hacer que nuestra historia deje de pensarse en función de la animalidad o a partir de la división *zoé/bios*, y empezar a asumirla en función de la auténtica humanidad.

Solo hasta que las mujeres y los hombres iniciemos un camino real de humanización 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 fruto de toda la humanidad.

En este orden de ideas, debemos hacer el giro mental o la transformación de lo que se nos ha enseñado como “cadena alimenticia” pues esta es la razón por la cual consideramos que los animales simplemente están a nuestro servicio. Asumir que el hombre/mujer debe alimentarse de los animales para sobrevivir solamente refuerza la idea

de dominación y superioridad que impera hoy en relación con aquellos. Se trata de “reconfigurar nuestras relaciones para edificar existencias que le hagan frente a los desacreditados mecanismos biopolíticos” (Ávila, 2016, p. 52) de las mal comprendidas “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, someter y explotar a los demás organismos vivos del planeta, abogemos por cuidarlos y protegerlos con el fin de que se desarrolle la evolución que lleva tantos millones de años. 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 nuestra ayuda las formas de vida inferiores en la escala evolutiva

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 auténtico 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 cohabitamos la Tierra. En otras palabras, 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 nuestros procesos de animalización para desarrollar las cualidades de humanización y así ayudar a que las demás especies sean libres y evolucionen como es su finalidad.

Referencias

- Aboglio, A. (2009). *Veganismo: práctica de justicia e igualdad*. Buenos Aires: De Los Cuatro Vientos.
- Atkinson, W. (2016). *La vibración del pensamiento*. Recuperado de <https://goo.gl/n9K42D>
- Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa. En I. Ávila (comp.) *La cuestión animal-ista* (pp. 45-72). Bogotá: Desde Abajo.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran Sur*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2002a). *Ecología, grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2002b). *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2006). *Virtudes para otro mundo posible. Vol. I*. Bilbao: Sal Terrae.
- Crespo, C. (2016). Liberación animal desde una bioética no especista. En I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 357-366). Bogotá: Desde Abajo.
- Cross, L. (1949a). In search of veganism I. *A Candid Hominid*. Recuperado de <https://goo.gl/fptvbo>

- Cross, L. (1949b). In search of veganism II. *A Candid Hominid*. Recuperado de <https://goo.gl/5VbUCN>
- Cross, L. (1955). *La historia vegana*. Recuperado de: <https://filosofiavegana.blogspot.com/2017/01/lahistoria-vegana.html?m=1>
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1988). *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*. México: Unam.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Francione, G. (2000). *Introducción a los derechos animales. ¿Tu hijo o tu perro?* Recuperado de <https://goo.gl/K9ba3G>
- Francione, G. (2006). *Veganism: The fundamental principle of the abolitionist movement*. Recuperado de: <http://www.abolitionistapproach.com/veganism.the-fundamental-principle-of-the-abolitionist-movement/>
- Francione, G. (2008). *Lluvia sin truenos*. Recuperado de <https://goo.gl/zQDT09>
- Francione, G. (2010). *The animals rights debate: Abolition or regulation?* Nueva York: Columbia University Press.
- González, A. (2016). Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una perspectiva situada. En I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 197-216). Bogotá: Desde Abajo.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza. Recuperado de <https://goo.gl/BPtPMu>
- La primera condena por maltrato animal en Colombia (7 de marzo de 2017). *El Espectador*. Recuperado de <https://goo.gl/xMVGr4>
- Lévinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos.

- Llorente, R. (2016). La liberación animal y la cuestión de la legitimidad de la violencia. En I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 287-304). Bogotá: 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 I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 95-108). Bogotá: Desde Abajo.
- Nibert, D. (2002). *Animal rights, human rights: Entanglements of oppression and liberation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- ONU (1977). *Declaración de los derechos animales*. Recuperado de <http://www.filosofia.org/cod/c1977ani.htm>
- Regan, T. (2004). Poniendo a la personas en su sitio. En M. Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales* (pp. 55-68). Barcelona: Idea Books.
- Regan, T. (2006). *Jaulas vacías. El desafío de los derechos animales*. Barcelona: Atarriba.
- Regan, T. y Singer, P. (eds.) (1989). *Animals rights and human obligations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Reichmann, J. (2016). Sobre la complejidad del concepto de persona. En I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 171-196). Bogotá: Desde Abajo.
- Rincón, E. (2016). Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo. En I. Ávila (comp.), *La cuestión animal-ista* (pp. 73-94). Bogotá: Desde Abajo.
- Salt, H. (1999). *Los derechos de los animales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Singer, P. (1995a). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Singer, P. (1995b). *Ética práctica*. Madrid: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1998). Los animales y el valor de la vida. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental* (pp. 199-244). México: Conacyt.
- Wolf, U. (2014). *Ética de la relación entre humanos y animales*. Madrid: Plaza y Valdés.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Tipografía de la familia Sabón.
2019



La cuestión acerca de los animales y sus derechos, la opresión, la explotación y la esclavitud a la que los sometemos son un tema de reflexión filosófica. Es preciso reconocer y comprender cómo nos relacionamos con ellos si queremos construir un ambiente equitativo, solidario y habitable para todos.

Desde la reflexión latinoamericana, en este libro se examinan los principios morales de un trato ético a los animales y se hace una crítica a algunos veganismos que, paradójicamente, no ayudan a abolir la instrumentalización animal. Asimismo, a partir de los presupuestos de la ética de la liberación de Enrique Dussel y de la ética planetaria de Leonardo Boff, se busca proponer una línea argumentativa que contribuya a un proceso de liberación animal fáctico y no utópico.

Esta obra se dirige a todos aquellos que guardan algún interés en la vida de los animales y que contemplan la posibilidad de la emancipación animal como un camino hacia la reconexión con el origen, lo natural, lo esencial e intuitivo, y la auténtica humanización.



UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS