

SACRIFICIO Y COMUNIDAD. EL ANIMAL COMO *PARERGO*

Sacrificio e comunidade. O animal como *parergon*

Sacrifice and community. The animal as *parergon*

Fernando Libonati¹

El objetivo principal de este trabajo es mostrar la relación de exclusión-inclusión que la cultura occidental mantiene respecto de los animales no humanos. Como prueba de la exclusión, en la primera parte se mencionan las propiedades que los sistemas filosóficos tradicionales postularon como exclusivamente humanas, y se presentan estudios etológicos que demuestran lo arbitrario de tal pretensión. En la segunda parte se explicita la violenta y subrepticia inclusión del animal en la comunidad humana en prácticas como la investigación biomédica y la ganadería, y se cuestiona su supuesta naturalidad, necesidad y sustentabilidad. Se plantea que tales prácticas deben ser pensadas en el marco de la biopolítica en tanto modos de producir, administrar y quitar la vida basados en una concepción antropocéntrica que considera al animal (y a la naturaleza en general) como un producto disponible para satisfacer “necesidades” humanas. Finalmente, se propone que el concepto de *parergon*, tal como Jacques Derrida lo desarrolla en *La verdad en pintura* (1978), permite expresar la relación de exclusión-inclusión de la animalidad que orienta este artículo, y reflexionar sobre las aporías que implica pensar una hospitalidad incondicionada con respecto a lo viviente en general.

Palabras clave: biopolítica, sustentabilidad, especismo, *parergon*

¹ Universidad de Buenos Aires. Email: libo_jr@hotmail.com

O objetivo principal deste trabalho é apresentar a relação de exclusão/inclusão que a cultura ocidental mantém quanto aos animais não-humanos. Como prova da exclusão, na primeira parte são mencionadas as propriedades que os sistemas filosóficos tradicionais postularam como sendo exclusivas do humano, e são apresentados estudos etológicos que demonstram o arbitrário dessa pretensão. Na segunda parte, é explicitada a violenta e sub-reptícia inclusão do animal na comunidade humana em práticas tais como a investigação biomédica e a pecuária, e questionada sua suposta naturalidade, necessidade e sustentabilidade. Alega-se que essas práticas devem ser concebidas no âmbito da biopolítica, enquanto modos de produzir, gerir e tirar a vida baseados em uma concepção antropocêntrica que considera o animal (e a natureza em geral) como produto a disposição para satisfazer “necessidades” humanas. Finalmente, propõe-se que o conceito de *parergon*, tal e qual Jacques Derrida desenvolve em *A verdade em pintura* (1978), permite expressar a relação de exclusão/inclusão da animalidade que orienta o artigo, e refletir sobre as aporias que implica pensar uma hospitalidade incondicional para com o vivente em geral.

Palavras chave: biopolítica, sustentabilidade, especismo, *parergon*

The main objective of this work is to show the exclusion-inclusion relation that western culture maintains with regard to nonhuman animals. As evidence of the exclusion, in the first part it will be mentioned the properties postulated by the traditional philosophical systems as exclusively humane, and it will be presented some ethological studies that demonstrate the arbitrariness of such pretension. In the second part, it will be explained the violent and surreptitious inclusion of animals in the human community in practices such as biomedical research or the cattle industry, among others, and it will be questioned its alleged naturalness, sustainability and necessity. It will also be outlined that animal testing must be considered within the scope of biopolitics as a way of producing, administering and taking lives, based on an anthropocentric conception which considers animals (and nature in general) as available products which can be used to satisfy alleged human needs. Finally, it is stated that the concept of *parergon*, as developed by Jacques Derrida in his essay *The truth in painting* (1978), allows to express the exclusion-inclusion relation of the animality that guides this article, and to reflect on the aporias that implies thinking about an unconditional hospitality with respect to the living in general.

Key words: biopolitics, sustainability, speciesism, *parergon*

Introducción

En la tradición filosófica occidental, la cuestión de la animalidad, y en general todo lo que vinculara al ser humano con la finitud, el cambio y la corrupción, ha sido tematizada de manera residual, como un obstáculo inevitable en la investigación de aquello verdaderamente importante: el intelecto capaz de conocer las ideas o formas, eternas e inmutables. La degradación ética y ontológica de la animalidad es evidente desde la división del alma establecida en el *Timeo* -donde además de la animalidad frente a la humanidad, se degrada lo femenino frente a lo masculino- (Platón, 1992, 69c-70d, 90e-92c; 2006, 320d-322d). La misma jerarquía puede encontrarse en la *Política* de Aristóteles (1988, I), luego retomada por el cristianismo y la filosofía medieval. En la modernidad, la distinción sustancial cartesiana atribuyó las capacidades cognitivas exclusivamente a la *res cogitans*, fundamentando la idea de *bête machine* que justificaría la utilización del animal como medio para fines humanos (Descartes, trad. en 2004, pp. 76-78). Con una lógica similar, la concepción kantiana reconoció la dignidad de fin en sí mismo solamente al hombre, de manera que los deberes hacia los animales sólo se justificaron en tanto deberes indirectos

hacia los humanos (Kant, trad. en 1988, pp. 66-67, 161-164, 191-200, 287-289; trad. en 2009, pp. 65-67). En el siglo XX, Heidegger, a pesar de sus críticas al humanismo, destacó la esencial pobreza de mundo (*weltarm*) del animal frente a la posibilidad de configurar mundo (*weltbild*) del humano (2007, pp. 225-249).

Considerando los sistemas filosóficos mencionados, podría afirmarse que lo “propio” del ser humano se ha definido por oposición y superación de lo corporal y lo animal, caracterizado fundamentalmente como una parte de la naturaleza restringida a instintos e impulsos, pasiva, carente de libertad y en consecuencia, de agencia moral. Además, la sujeción al instinto fue asociada a la irracionalidad, la violencia y el caos, entre otras cualidades negativas. Por el contrario, lo humano (particularmente el sujeto de la modernidad) se ha definido como racional, poseedor exclusivo de una conciencia pura y autoevidente, hablante, activo, moral, autónomo y soberano. En consecuencia, su finalidad o realización exigía dominar, ordenar, reprimir y encauzar -en una palabra, sacrificar- todo lo animal *en* y *fuera* de sí (tanto en el propio cuerpo como en el otro humano y no humano) a efectos de ingresar a la cultura. En suma, reducir toda diferencia a la identidad de la conciencia.



Ahora bien, una revisión de la ontología dualista de dichos sistemas permite anticipar tal reducción, en la medida en que estos proponen pares de conceptos opuestos entre los cuales no sólo se pretende establecer una delimitación clara y distinta, sino que además asumen una jerarquía que naturaliza y legitima el sacrificio de cuanto impida la realización del término considerado superior (cultura frente a naturaleza, alma frente a cuerpo, razón frente a emoción, etc.). En efecto, las mencionadas características de la animalidad y la naturaleza se han atribuido a todo aquello que la mentalidad occidental ha considerado necesario sojuzgar para desarrollarse. Desde el cuerpo propio a fin de disciplinarlo, hasta el del otro al colonizarlo para alcanzar un supuesto progreso moral o económico, e incluso -como intenta mostrar este trabajo- el cuerpo del otro no humano, cuyo sacrificio sistematizado se ha naturalizado como única forma de resolver problemas decisivos como ciertas necesidades alimenticias o el desarrollo de determinados medicamentos, aunque también se lo utilice con fines tan banales (no por eso menos graves para los animales) como el testeo de cosméticos y productos de limpieza, la vestimenta, la caza deportiva y el entretenimiento. Un estudio crítico de tales prácticas permitirá sostener que no constituyen la única ni la

mejor manera de afrontar los problemas que teóricamente buscan resolver, y patentizará la relación de exclusión-inclusión que el presente trabajo se propone destacar.

I- La crisis de la exclusividad humana y el problema de la comunidad con el animal

En este apartado se presentan estudios etológicos que permiten rechazar la exclusividad humana de ciertas capacidades que los sistemas filosóficos tradicionales negaron a los animales no humanos, y que en buena medida sirvieron a las posturas especistas para desestimar las consecuencias morales de sus prácticas. No obstante, aunque los estudios referidos servirán para criticar el especismo y la delimitación de la comunidad humana, considerar sus resultados como fundamento de los derechos animales sería igualmente un prejuicio humanista, en la medida en que tales experiencias se llevan a cabo en contextos de encierro y su interpretación se basa en la comparación con capacidades humanas. En suma, la remisión a estudios etológicos se propondrá como crítica al especismo, pero no como base de los derechos del animal, lo cual se discutirá en la tercera parte.

Ciertamente existen diferencias anatómicas que impiden a los animales no

humanos articular sonidos como los que constituyen el lenguaje humano. No obstante, los estudios sobre la comunicación animal han revelado capacidades realmente complejas. Por ejemplo, Allen y Beatrice Gardner lograron enseñar más de 200 palabras en lenguaje de señas a la chimpancé Washoe. Algunos críticos como Herbert Terrace (1979) objetaron que no se trataba de comprensión sino de mera imitación, y otros señalaron que el uso de signos no debería considerarse un lenguaje por carecer de gramática (DeGrazia, 1996, pp. 185-186). Al respecto, Gardner y Gardner (1969), destacaron que Washoe realizó nuevas combinaciones con los signos ya conocidos para expresar diferentes ideas. Sin embargo, Terrace advirtió que si bien la combinación era novedosa y cumplía el objetivo de comunicar, su resultado era una conjunción de palabras que no obedecía ninguna regla gramatical (Terrace, 1979; DeGrazia, 1996, p. 190).

Por su parte, David y Ann Premack lograron comunicarse con la chimpancé Sarah mediante símbolos que representaban objetos. Así, ella comunicaba su deseo de comer disponiendo los correspondientes símbolos en determinado orden. En ocasiones, los investigadores cambiaban el orden de los signos comunicando a Sarah que ceda la comida otorgada a otro

chimpancé. En respuesta, Sarah reordenaba los símbolos de manera que la comida correspondiera a ella. Pero lo más destacable es que logró comprender tareas no relacionadas con sus necesidades ni con un fin práctico. Por ejemplo, se le presentaron un balde y un plato azules y otros rojos, una banana y una manzana, y se le pidió que colocara la banana en el balde azul. Sarah respondió correctamente a diferentes pedidos. Más aún, alcanzó a aplicar la relación de transitividad y de condición (Premack & Premack, 1984, pp. 130-138). Si se pretendiera explicar el éxito apelando a la cercanía de los chimpancés o bonobos respecto de los humanos, habría que considerar que las abejas obreras y los loros muestran competencias comunicativas igualmente complejas (Bekoff, 2002, pp. 84-85; Bekoff, 2003, p. 54).

Con todo, el éxito de estas experiencias fue cuestionado por Marian Stamp Dawkins, cuyas advertencias y críticas generaron discusiones que contribuyeron a fundamentar y reconsiderar la evaluación de los resultados. Dawkins señaló que la corrección de las respuestas podía deberse a señales expuestas involuntariamente por el entrenador, como la postura o el tono de voz, o a situaciones donde las posibilidades de respuesta son muy acotadas, como el caso de las frutas y los recipientes

presentados a Sarah. En otras palabras, un escenario tan condicionado no permite distinguir una comprensión genuina de una mera asociación. En efecto, pruebas realizadas por Terrace al chimpancé Nim, donde la presencia del entrenador fue reemplazada por la reproducción de un video, mostraron una disminución notable en su rendimiento (DeGrazia, 1996, pp. 186-187). Teniendo en cuenta las objeciones planteadas, Louis Herman y Palmer Morrel-Samuels, utilizando exclusivamente reproducciones de audio y videos que mostraban sólo manos o brazos haciendo señas, entrenaron con delfines a los que lograron enseñar palabras referidas a objetos, acciones, propiedades y relaciones, con las que formaron más de 2000 oraciones con diferentes significados. Sorprendentemente, los delfines distinguieron oraciones con las mismas palabras en distinto orden (lo cual revela una comprensión de la sintaxis), comprendieron otras de mayor extensión que la inicial de tres palabras, e incluso corrigieron oraciones mal formadas modificando el orden o quitando palabras (DeGrazia, 1996, pp.188-189). La notable capacidad de aprendizaje de estos delfines permite poner en tela de juicio la división

que Heidegger traza entre la rigidez de la conducta animal, caracterizada como un estado de perturbamiento, y la plasticidad del comportamiento humano (Heidegger, 2007, p. 249 y ss., 292 y ss., 313 y ss.).

Sin duda, la complejidad del problema exige una revisión de lo que se considera “propio” del lenguaje, de cuya respuesta depende que el método diseñado para evaluar priorice la creación de nuevos signos y el éxito en la comunicación, o bien la comprensión rigurosa de la sintaxis, y, por otra parte, que permita o no el uso de señales y recompensas, lo cual puede modificar considerablemente las respuestas (DeGrazia, 1996, pp.192-193).

Otra capacidad que frecuentemente se propuso como diferencia entre el humano y otros animales es el uso de herramientas, o la técnica en general. Si bien resultaría imposible sostener una posición radical donde la técnica sea exclusivamente humana, como la propuesta por Platón en el *Protágoras* (trad. en 2006, 321d-322a), la complejidad de artefactos construidos por humanos como represas, microscopios o computadoras parece suficiente para distinguirlos de los artefactos utilizados por otros animales². En este sentido,

² Para una discusión sobre la distinción entre el uso de herramientas humano y no humano, Cf. Ruiz, A. M., Santos, L. R. *Understanding differences in the way human and non-human primates represent tools: The role of teleological-intentional*

information, en Crickette M. S., Call, J. Boesch, C. (2013). *Tool Use in Animals. Cognition and Ecology*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

autores como Spengler distinguieron la técnica humana, caracterizada por la conciencia, la inventiva, el aprendizaje y el progreso, de la “técnica genérica” (*generic technique*) del animal, instintiva, inalterable e incapaz de desarrollarse (Spengler, 1963, pp. 28-30).

No obstante, algunas observaciones permiten cuestionar esta distinción. Al respecto, Jane Goodall demostró que los chimpancés utilizan ramas, quitando previamente sus hojas si es necesario, para buscar comida en los hormigueros (Goodall, 1971, pp. 261-264). Por su parte, los delfines toman esponjas marinas con su pico y remueven la arena del fondo del mar para descubrir y luego comer a los peces que habitan debajo (Gruen, 2011, p. 7; Seed y Byrne, 2010). Con todo, podría sostenerse que la particularidad de los humanos consiste en usar conjuntos de herramientas que pueden cumplir distintas funciones. Sin embargo, Goodall (1971, pp. 261-264) ha observado que los chimpancés utilizan una piedra para romper una nuez, y luego un palo para abrirla y tomar la parte comestible; otros utilizan hojas para absorber agua, y eventualmente palos para presionar hojas fuera de su alcance y obtener el agua almacenada en ellas. Nuevamente, sería posible afirmar que la diferencia específica del humano radica en atribuir un valor cultural a los

instrumentos, y no meramente funcional. Al respecto cabe señalar que entre distintos grupos de chimpancés de África que disponían de los mismos elementos y alimentos, unos rompían las nueces con piedras y otros con maderas, mientras que otros no comían nueces, lo cual permite sostener, contra Spengler, que su uso de instrumentos tampoco es meramente funcional, unívoco e inalterable. Por otra parte, otra posible distinción radicaría en que sólo los humanos conservan instrumentos para problemas que puedan presentarse en el futuro. Spengler, por ejemplo, afirma que el “pensamiento” animal está limitado al aquí y ahora (1963, p.30). Pero esta propiedad tampoco constituye la excepción: pequeñas cámaras colocadas en cuervos han permitido observar que éstos utilizan instrumentos conservados por largo tiempo, y en ocasiones los llevan consigo al trasladarse a otro lugar. Finalmente, una defensa de la exclusividad humana podría negar a los animales no humanos la capacidad de usar herramientas para engañar o dañar a otros. Tal opinión fue refutada por Pruetz, cuyas observaciones revelan a chimpancés construyendo distintos tipos de lanzas para cazar a otros más pequeños (Gruen, 2011, pp. 6-9).

Por otra parte, se han realizado experiencias para evaluar si los animales no humanos desarrollan una teoría de la

mente. La teoría de la mente se define, básicamente, como una competencia cognitiva que permite atribuir al otro estados mentales distintos de los propios, comprenderlos, y eventualmente inferir consecuencias de ellos (Rivière & Nuñez, 1996, pp. 17-80). En otras palabras, es la capacidad de anticipar la conducta del otro considerando sus creencias y la información que posee. Si bien las experiencias no son concluyentes, las respuestas han superado las expectativas de los investigadores. Para comprobarlo, David Premack y Guy Woodruff mostraron a una chimpancé videos de personas tratando de resolver un problema, los cuales se detuvieron justo antes de que la persona lo resuelva. A continuación se le mostraron dos fotos de la persona, en el mismo escenario que en el video, realizando distintas acciones, una de las cuales representaba la solución. La chimpancé eligió la fotografía correcta en veintiuna de las veinticuatro muestras. El resultado se interpretó como un indicio de la atribución y comprensión de estados mentales (Premack & Woodruff, 1978).

Sin embargo, otros intérpretes afirmaron que el éxito de las respuestas radicaba en que las acciones presentadas resultaban familiares a la chimpancé (el sujeto del video intentaba alcanzar bananas), por lo que se trataría de una mera asociación. Otra interpretación

posible recurría a la empatía: la elección no era producto de una atribución de estados mentales, sino de la forma en que actuaría la chimpancé si estuviera en lugar del sujeto visto. No obstante, ambas posibilidades quedaron descartadas cuando la chimpancé resolvió correctamente problemas donde no reconocía al sujeto ni conocía las acciones que éste intentaba realizar, como abrir una cerradura o conectar un electrodoméstico (Premack & Woodruff, 1978).

Con todo, el éxito de estas experiencias está sujeto a la crítica de que su diseño asume como modélica la inteligencia humana, con lo cual no permite evaluar las capacidades de la chimpancé, sino que -como advertimos en el caso del lenguaje- implícitamente condiciona sus respuestas al plantear problemas humanos ajenos a su entorno como abrir una cerradura, encender una estufa o enchufar un electrodoméstico, tal como en las pruebas de Premack y Woodruff (1978). Por lo tanto, un método más adecuado para probar la hipótesis propuesta parece ser la observación de los animales en su entorno, lo cual ha dado resultados igualmente satisfactorios. Por ejemplo, las perdices blancas que habitan en Canadá exhiben su pelaje cuando la nieve se derrite a fin de conseguir pareja, aún a riesgo de llamar la atención de los depredadores, pero una vez que lo

consiguen se sumergen en barro para camuflarse (Bekoff, 2002, p. 59). Ciertas aves modifican su forma de vuelo fingiendo tener un ala rota con el objetivo de desviar la atención de los depredadores que acechan su nido (Bekoff, 2002, p. 91). Al transitar por lugares con espesa vegetación, los bonobos dejan señales a los miembros del grupo ausentes a fin de que puedan localizarlos, mientras que no lo hacen cuando se traslada el grupo completo (Bekoff, 2002, p. 90). Tales comportamientos indican que los animales no humanos son capaces de atribuir estados mentales a otros animales, y que poseen un sentido del tiempo que les permite anticipar sus conductas a partir de la información disponible (e incluso engañarlos proporcionando intencionalmente información falsa). Más aún, además de reconocer a un otro y atribuirle estados mentales, algunos son capaces de individualizarlo, como lo prueban los chimpancés subordinados que esconden su comida de los dominantes, y sólo la ingieren cuando éstos no pueden verlos (Bekoff, 2002, p. 68).

Históricamente, la tesis a la que se opuso mayor resistencia fue aquella que reconoce la capacidad de agencia moral a los animales no humanos. En la *Política*, Aristóteles afirma que lo propio del hombre frente a los demás animales es poseer el sentido de lo justo y lo injusto, y

un lenguaje para expresarlo (1988, I, i, 1253a 11-12). Tal afirmación se justifica en el análisis de las virtudes de la *Ética Nicomaquea*, donde el animal queda excluido de la acción (*praxis*), pues aunque puede moverse voluntariamente a causa de sus deseos o impulsos, carece de razón y pensamiento discursivo, necesarios para deliberar y elegir los medios correctos conducentes a un fin correcto, sin lo cual no es posible la acción virtuosa (trad. en 2010, III, i, 1111a 21-27, 1111b 7-18, 1112a 12-18; trad. en 1978, III, xi, 434a 5-10), por lo que no se predica de ellos bondad ni maldad (trad. en 2010, VII, i, 1145a 15-30, vi, 1149b 25-1150b 10).

Por su parte, Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, concluye que el imperativo categórico es posible porque el hombre pertenece tanto al mundo sensible como al inteligible. Como integrante del primero, y al igual que los seres irracionales, actúa según leyes de la naturaleza, por coacción o interés, siempre condicionado por el resultado contingente de su acción; en suma, de manera heterónoma. Mientras que como perteneciente al mundo inteligible tiene la libertad de sustraerse de la causalidad natural, contener sus inclinaciones y deducir su acción de la representación de máximas válidas para todo ser racional (trad. en 2009, p. 64-65, 98-100; trad. en 1988, p.162). En virtud de

esta libertad, su voluntad es la única capaz de ser constreñida por leyes universales que mandan *a priori* y necesariamente, lo cual garantiza que sólo la ley es el fundamento de su acción, y no el efecto que con ella se obtenga (trad. en 2009, 30-31, 38-40). Puesto que dichas leyes son autoimpuestas, queda excluida la posibilidad de que se cumplan por interés (trad. en 2009, pp.70-73. Luego, sólo gracias a la autonomía es posible actuar por deber y no sólo por inclinación (en cuyo caso la humanidad se rebaja a la animalidad) (trad. en 1988, p.84), y determinar la autorización o prohibición de una acción. Lo destacable para el objetivo de este trabajo es que tanto en la ética kantiana como en la aristotélica, al animal no humano se le niegan, por definición, las capacidades intelectuales necesarias para actuar moralmente, relegándolo al ámbito de la naturaleza.

Sin embargo los estudios etológicos permiten cuestionar esta concepción. Sarah Brosnan y Frans de Waal (2002) han observado que los chimpancés comparten su comida sólo con aquellos que los han acicalado en algún momento del día. Si bien se trata de una acción deliberada, podría pensarse que los chimpancés actúan únicamente para obtener un beneficio personal. Sin embargo, otra experiencia realizada por de Waal y Malini Suchak prueba lo contrario.

Dos chimpancés puestos en jaulas contiguas de manera que puedan verse disponen de fichas de distintos colores que pueden alcanzar al cuidador a cambio de comida. Con uno de los colores sólo ellos obtienen comida, mientras que con el otro el cuidador entrega comida a ambos. Los chimpancés eligen este último en la mayoría de los casos, lo cual permite atribuirles, a diferencia de Aristóteles, cierta noción de equidad, empatía, y la capacidad de deliberar (de Waal & Suchak, 2010).

Asimismo, su comportamiento frente a una disputa puede interpretarse en apoyo de esta tesis. Frans de Waal ha observado que Tarzán, un pequeño chimpancé al que Puist (un adulto) ha llevado a la cima de un árbol, asustado, comienza a gritar, por lo que su madre concurre a ayudarlo. Luego de descender, ésta comienza a luchar contra Puist. Acto seguido, Yeroen, quien domina el grupo, interviene en favor de la madre alejando a Puist (DeGrazia, 1996, pp.202-203). Teniendo en cuenta que en conflictos anteriores Yeroen intervino en favor de Puist, puede afirmarse que su acción es producto de una deliberación y que revela una clara distinción entre acciones permitidas y prohibidas, imposible, según la ética kantiana, para un ser carente de autonomía. Más aún, los entrenadores de la gorila Koko la han observado usar las

palabras aprendidas para disculparse por haber mordido a un compañero (DeGrazia, 1996, pp.208-209), lo cual prueba, contra Descartes (trad. en 2004, pp.76-77), que el uso del lenguaje para expresar pensamientos no es exclusivamente humano. Tales comportamientos revelan no sólo la capacidad de distinguir una acción correcta de una censurable, sino también la de representarse el tiempo y la posesión de una conciencia de sí que permitan asumir como propias acciones realizadas en el pasado.

Anticipando una interpretación antropocéntrica que recurra a la cercanía con los humanos como explicación de estas conductas, cabe destacar que también las aves presentan comportamientos orientados a mantener el bienestar del grupo, ayudando a otros miembros a incubar sus huevos, construir sus nidos o buscar comida para sus crías (Bekoff, 2002, pp. 81-82). Finalmente, un comportamiento destacable en lo concerniente a la moral es la ayuda entre distintas especies, como el caso de la bonobo que cuidó de un pájaro que había chocado contra un vidrio hasta ayudarlo a volar nuevamente (de Waal, 2007, pp. 14-15), pues tales acciones no parecen explicables en términos de instintos orientados a preservarse a sí mismo o a la propia especie.

Con todo, la argumentación en favor de la agencia moral de los animales no humanos no debe interpretarse como un intento de asimilarlos y someterlos a las mismas normas que los humanos. Antes bien, se presenta como respuesta a las posturas especistas que pretenden ignorar las consecuencias morales de sus prácticas alegando que sólo los humanos tienen derechos por poseer agencia moral (en la tercera parte se discutirá si hablar de “derechos” del animal no es igualmente antropocéntrico).

Las propiedades tratadas en esta sección están interrelacionadas en tanto dependen de capacidades consideradas exclusivamente “mentales” o concientes, negadas al animal en tanto parte de la naturaleza. Así, por ejemplo, la anticipación de la conducta del otro y el uso de herramientas presuponen un sentido de la temporalidad y la capacidad de representación, impugnado a los animales no humanos, quienes supuestamente viven anclados en el presente (Spengler, 1963). La deliberación requiere la capacidad de representarse y comparar los propios deseos, e implica la posibilidad de tomar distintos cursos de acción, imposible para quienes supuestamente viven gobernados por la inmediatez y rigidez del instinto (Heidegger, 2007, p. 249, 313). La autonomía que fundamenta la moralidad

de una acción según la ética kantiana presupone la libertad y la capacidad de formularse principios universales, lo cual exige un alto nivel de competencia lingüística y capacidad de abstracción, inaccesible para seres constreñidos únicamente por sus inclinaciones naturales.

Sin embargo, los estudios etológicos revelan que si bien ninguna de estas capacidades se da exactamente igual que en humanos, la dicotomía que opone la conciencia, el lenguaje y la moral frente a la naturaleza, resulta insostenible. La discusión dependerá de cómo se defina lo propio de dichas capacidades, pues siempre será posible añadir exigencias a la definición de manera que excluya al animal no humano. Pero en ese caso se corre el riesgo de acabar reduciendo la capacidad en cuestión al modo en que la ejercen los humanos. Si el diseño de las experiencias, en lugar de apuntar a investigar las capacidades de los animales, se limita a compararlas con las humanas, sus resultados no podrán considerarse concluyentes. Por lo tanto, parece más prudente y productivo, considerando los avances de la etología, reconocer que la diferencia entre humanos y otros animales es una cuestión abierta que invita a revisar las definiciones tradicionales, en lugar de precipitarse a sacar conclusiones negativas.

Como conclusión de esta sección es importante destacar, frente a los filósofos presentados, que ciertas tesis medulares y aparentemente exclusivas de la filosofía se encuentran amenazadas por disciplinas que desdibujan el límite entre lo empírico y lo trascendental, entre la conciencia y la naturaleza. Como corolario, esta consecuencia revela que la pretensión de pureza que mantiene celosa y dogmáticamente el sesgo antropocéntrico de la investigación, resulta arbitraria y contraproducente frente a un enfoque interdisciplinario si lo que se busca no es delimitar un ámbito exclusivamente humano, sino realmente elucidar qué es la conciencia, el lenguaje o la agencia moral.

II- Desnaturalización del sacrificio

1- Investigación biomédica

La respuesta más frecuente ante la pregunta por la justificación de la experimentación con animales es que sin ella no sería posible el progreso científico, ya que experimentar con seres humanos se considera moralmente incorrecto (Slicer, 1991). En consecuencia, la experimentación con animales no sólo estaría permitida, sino que sería moralmente exigible en tanto futuro beneficio para los humanos. El

sufrimiento que pueda causar a los animales, o los beneficios que pueda reportarles, serían sólo efectos secundarios respecto de este objetivo principal.

En 1959 se publica “*The Principles of Humane Experimental Technique*”, de William Russell y Rex Burch. El libro contiene una de las primeras advertencias sobre lo inhumano del trato hacia los animales de laboratorio, y propone una regulación que se conoce como “las tres R”: reemplazar, reducir y refinar (Russell & Burch, 1959). En 1978 se proclama la declaración universal de los derechos de los animales. Por citar sólo el artículo de mayor relevancia para el desarrollo de este trabajo, nos referiremos al 8, que postula:

a) *La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como toda otra forma de experimentación.*

b) *Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas. (Declaración Universal de los Derechos de los Animales, 1978, párr. 24-25).³*

Teniendo en mente estas regulaciones analizaremos algunas investigaciones particulares.

La experimentación con animales no humanos se practica principalmente en tres áreas: los test de toxicidad, las vivisecciones con fines educativos, y fundamentalmente la investigación biomédica.

Con respecto a los test de toxicidad, debemos mencionar la dosis letal 50 (LD-50), que consiste en determinar qué cantidad de una droga o producto químico es necesaria para matar al 50% del grupo de animales utilizados. Las empresas de cosméticos o productos de limpieza utilizan estas pruebas para testear sus productos como cobertura legal ante eventuales denuncias. Ahora bien, estas prácticas provocan un gran sufrimiento, pues las sustancias se introducen sin ningún tipo de anestesia mediante tubos que a través de la garganta llegan al estómago, o por inhalación forzada, o rociándolos en su piel o en sus ojos. Sin embargo, las lesiones producidas accidentalmente por estas sustancias en seres humanos y las enfermedades contraídas naturalmente, han demostrado que el nivel de toxicidad de los productos y de las drogas difiere significativamente

³Para la legislación de los derechos animales en Argentina, Cf. Serra, J. I. (2013). “Derecho animal en la legislación de la República Argentina”.

<http://www.derechoanimal.info/esp/page/2938/derecho-animal-en-la-legislacion-de-la-republica-argentina>.

del obtenido en las pruebas, e incluso que algunas sustancias tóxicas para animales no humanos pueden no serlo para humanos, y viceversa (Bernstein, 2004, pp. 133-134). Más aún, entre miembros de una misma especie los efectos varían debido a variables como edad, sexo, peso, estado de salud, embarazo, humedad y temperatura (Bernstein, 2004, p. 132). Por lo tanto, extrapolar los niveles de toxicidad es altamente riesgoso, tanto de una especie a otra como entre miembros de una misma especie.

En cuanto a las prácticas con fines educativos como la vivisección, basta decir que los modelos computacionales y programas de realidad virtual, los videos de cirugías o la participación en las mismas, entre otros desarrollos tecnológicos, permiten reemplazarla obteniendo mejores resultados (Anderegg et al, 2006, pp. 8-9).

La más polémica de las prácticas que involucran animales no humanos es sin duda la investigación biomédica, pues a diferencia de las anteriores se considera necesaria para el desarrollo científico y *prima facie* parece inconcebible una alternativa.

En la búsqueda de modelos animales para las primeras investigaciones sobre el SIDA alrededor de 1980, ninguna de las vacunas efectivas en primates tuvo resultados positivos en humanos. En

cambio, fue gracias a la investigación clínica y los estudios de células y tejidos humanos que se logró aislar el VIH y verificar la eficacia de medicamentos como el AZT (Anderegg et al, 2006, pp. 4-5), lo cual prueba que la insistencia en buscar modelos animales puede resultar un impedimento, en lugar de un avance para el desarrollo científico.

Las investigaciones sobre el cáncer comenzadas aproximadamente en 1960 tuvieron consecuencias aún más graves. En respuesta a ciertos estudios que proponían al tabaquismo como la causa del cáncer en humanos, se intentó provocarlo artificialmente en animales (principalmente en perros y ratas). A pesar de que la propuesta no tuvo éxito, los investigadores se negaron a cuestionar su metodología. Así, durante esos años se postergó la publicación de advertencias al respecto que podrían haber evitado un gran número de enfermedades (Anderegg et al, 2006, p. 1). En este caso la insistencia en el uso de animales resultó no sólo un impedimento, sino también un perjuicio para el bienestar humano que estas investigaciones supuestamente buscan preservar.

Los xenotransplantes son otra práctica que ha resultado ineficaz a causa de la frecuente incompatibilidad entre los tejidos y la imposibilidad de probar los agentes patógenos de los tejidos de

animales no humanos (Anderegg et al, 2006, p. 14). Esta práctica patentiza más que ninguna otra la concepción del animal como fábrica o laboratorio al servicio humano, ya que no se contempla qué calidad de vida tendrán los animales luego del trasplante, en caso de que puedan seguir viviendo.

Existen numerosos casos similares a los mencionados, a pesar de que los desarrollos tecnológicos actuales ofrecen alternativas más efectivas (Bernstein, 2004, p. 141; Anderegg et al, 2006, pp. 17-19). Ahora bien, a pesar de las consecuencias mencionadas, la experimentación con animales no humanos sigue vigente, principalmente porque las industrias financian investigaciones para utilizar sus resultados como cobertura legal frente a eventuales demandas a los productos que fabrican (Anderegg et al, 2006, pp. 19-22). Quienes naturalizan estas prácticas pretenden justificarlas alegando que el sistema nervioso de los animales no humanos tiene menor complejidad que el de los humanos, por lo que no son capaces de sentir dolor ni miedo (o lo son en una medida irrelevante)⁴.

2- Ganadería, biotecnología y sustentabilidad

La respuesta más frecuente ante la pregunta por el consumo de carne indica que es natural, puesto que los animales no humanos también la consumen, y por lo tanto, no es moralmente incorrecto. En algunos casos se agrega que ciertos componentes de la carne, como la vitamina B12, son irremplazables e indispensables. En esta sección discutiremos la supuesta naturalidad, necesidad y sustentabilidad del consumo de carne.

En primer lugar es necesario señalar que la mencionada justificación es incompatible con la supuesta distinción entre humanidad y cultura frente a animalidad y naturaleza. Pues en tanto los humanos se han “elevado” del estado de naturaleza hacia la cultura, no estarían autorizados a justificar la violencia ejercida contra otros animales para alimentarse. Al respecto, es interesante destacar cómo el discurso especista que pretende naturalizar el carnismo, intenta, sin embargo, disociar el consumo de carne del sufrimiento animal que lo origina (Navarro, 2016).

⁴ Para una discusión sobre la experiencia del miedo en los animales Cf. Committee on Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals. (2009).

Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals. Washington, United States: The National Academies Press. pp. 20-26.

Con respecto a la necesidad de consumir carne debido a componentes como la vitamina B12, cabe destacar que el proceso de cocción reduce en más de la mitad su contenido, y que puede encontrarse en productos vegetales (Watanabe, Yabuta, Tanioka & Bito, 2013; Singer, 2002, p. 229). No obstante, el supuesto de que las proteínas de la carne son irremplazables condujo a pensar que la única solución frente al crecimiento demográfico era aumentar su producción.

La intensificación y maximización exigidas por la supuesta futura demanda dio lugar a importantes desarrollos tecnológicos en las actividades pecuarias. Para el análisis de esta cuestión es oportuno considerar el trabajo de Richard Twine (2010), quien retoma las nociones foucaultianas de biopoder para abordar el problema de la industrialización de la ganadería y su relación con la biotecnología. En *Animals as biotechnology*, Twine sostiene que la optimización de la vida no se aplica únicamente a la disciplina, la sexualidad o la salud de los humanos -como bien lo muestra la obra de Foucault- sino que desde el siglo XVIII, y de manera creciente hasta la actualidad, la ganadería ha sido el principal ámbito de aplicación de dichas

prácticas. En efecto, las primeras investigaciones sobre la genealogía de las razas de ganado se orientaron a clasificarlos y establecer registros estadísticos del rendimiento de cada subespecie, luego se recopilaron los datos biométricos de cada animal, posteriormente se establecieron criterios de trazabilidad⁵, y finalmente, en la actualidad se ha logrado codificar la secuencia genética de la mayoría de los animales de granja (Twine, 2010, p. 90). Dicha información se utiliza en ocasiones como criterio de identificación, y es almacenada en bases de datos donde se construyen modelos informáticos de las propiedades genéticas del animal, disponibles para científicos y productores. En este sentido, Twine sostiene que la genética es fundamentalmente una ciencia de la información, pero sólo de aquella relevante para fines productivos. Esta información se convierte en una valiosa mercancía para la investigación funcional a la economía de los productores, pues permite calcular las ganancias que reportarán las propiedades genéticas de los animales. Así, por ejemplo, algunas publicaciones caracterizan como “económicamente relevantes” a los genes que potencian el crecimiento, la

⁵En Argentina se utilizan plásticos de distintas formas y colores colocados en las orejas del animal con un código que indica a qué provincia, partido y productor pertenece, qué movimientos realizó, qué

vacunas tiene, y permite identificarlo desde su nacimiento hasta su comercialización. Cf. <http://www.senasa.gov.ar/informacion/trazabilidad/animales-en-pie>

productividad, la reproducción, y la resistencia a enfermedades o antibióticos (Twine, 2010, pp.87-91). La biotecnología facilita la producción de animales con tales propiedades a través de técnicas como la selección asistida por marcadores, la selección genómica, la modificación genética, la hibridación y la clonación. Estas prácticas se ejercieron durante años sin ningún tipo de regulación, y las actuales no son completamente eficientes.

A esta concepción del animal como fábrica se podría agregar, considerando las pruebas biomédicas mencionadas, que el animal es concebido también como laboratorio. Al respecto cabe destacar que, paradójicamente, gran parte de los medicamentos que se prueban en animales están destinados exclusivamente a animales de granja, cuyas enfermedades son producto de la intensificación de la actividad pecuaria, como la mastitis y la enfermedad de Marek (Twine, 2010, p. 55; Bekoff, 2003, p. 111). De manera que la disminución de costos producto de la industrialización de la ganadería requiere un aumento de presupuesto en experimentación. Como este, muchos otros aspectos de la modalidad industrial de las granjas tienen consecuencias igual o más graves para los animales, tanto en su

reclusión como en su sacrificio (DeGrazia, 1996, pp. 282-284). Por este tipo de prácticas, Twine habla de una capitalización del animal en tanto objeto de la biopolítica: “En un sentido foucaultiano, es clásicamente una explotación a través del mantenimiento del animal vivo, la gestión calculada de su vida y la explotación de la productividad que esa vida fue creada para conferir” (Twine, 2010, p. 94)⁶

Con respecto a la industrialización de las actividades pecuarias, es necesario destacar que exige intensificar la producción de alimento mediante fertilizantes y pesticidas, sustancias que causan numerosas enfermedades, desequilibrios en los ecosistemas y perjuicios en la seguridad alimentaria (FAO, 2009a, pp. 30, 49, 71, 92-106, 126, 153-157, 176-178; Gorban, 2014, pp. 97-111). Por otra parte, el hacinamiento de los animales provoca enfermedades zoonóticas (FAO, 2009b, pp. 86-89; Twine, 2010, p. 134). A pesar de estas consecuencias, los informes que las reflejan no proponen reducir el consumo de carne entre sus opciones de mitigación (FAO, 2009a, pp. 134-135). Sin embargo, el resultado más llamativo de la intensificación de la ganadería,

⁶ Una interpretación similar de la relación entre animalidad y biopolítica puede encontrarse en Cragolini, M. (2016). “El animal como capital en la biopolítica: ambiente y biodiversidad.” *Extraños*

animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo (pp. 225-231), Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

teóricamente orientada a contribuir al problema del hambre, es que la producción de proteínas animales demanda una cantidad mayor de otras proteínas comestibles también para humanos. (FAO, 2009a, p. 306; Bekoff, 2003, p. 111).

III- Sacrificio del sacrificio: hacia una dieta en la comunidad de lo viviente

En esta sección retomaremos el problema de la comunidad con el animal presentado en la primera parte a la luz de los resultados analizados en la segunda. Como hemos visto, la pretensión de excluir al animal apelando a propiedades exclusivamente humanas no puede sostenerse gracias a los resultados de la etología. Sin embargo, como se demostró en la segunda sección, la comunidad de humanos, pretendidamente delimitada y no contaminada por lo animal, subsiste a costa del sufrimiento y la muerte de millones de animales. En suma, el animal está arbitrariamente excluido (del lenguaje, de la moral), pero violenta y subrepticamente incluido (en la ganadería industrializada, la investigación biomédica, la vestimenta, el entretenimiento, etc.). Esta contradicción nos obliga a repensar su no-lugar en las

comunidades humanas, y nuestro lugar y función como pertenecientes a las mismas.

Si bien el concepto de *parergon*, tal como Jacques Derrida lo desarrolla en *La verdad en pintura* (1978), no se propone tematizar la cuestión de la animalidad, permite una caracterización acertada y fructífera de las ambigüedades y tensiones que implica pensar su relación con lo humano⁷. El análisis derridiano retoma el término *parergon* utilizado por Kant en la *Crítica del Juicio* para referirse a los adornos, aquello que, siendo parte de una obra de arte, se considera extrínseco a ella (Kant, trad. en 2007, pp. 151-155). Por ejemplo, si una estatua tiene un velo, un manto, un objeto en sus manos o a su lado, éstos serían el *parergon*, mientras que la estatua, considerada independientemente, sería la obra propiamente dicha, el *ergon*. Lo mismo en el caso de un marco con respecto al cuadro, o de las columnas con respecto al edificio o monumento que rodeen. “[El *parergon*] no pertenece interiormente a la representación total del objeto como trozo constituyente, sino, exteriormente tan sólo, como aderezo” (Kant, trad. en 2007, p. 154). Al respecto, Derrida sostiene que “esta exigencia presupone un discurso sobre el límite entre el adentro y el afuera del objeto artístico,

⁷ Para una interpretación lúcida y original del concepto de *parergon*, Cf. Lippit, A. M. (2002). “The Death of an Animal”. *Film Quarterly*, 56 (1), 9-22.

un *discurso sobre el marco*” (Derrida, 2005a, p. 57). En este sentido resulta adecuada la propuesta derridiana para abordar el problema de la animalidad tal como fue planteado por la tradición: como un discurso sobre el marco, sobre los límites entre el adentro y el afuera de la humanidad. La propuesta resulta más apropiada aún si se considera la afinidad entre la idea de obra y la de humanidad: ambas remiten a lo que se distingue de la naturaleza, a lo que no puede encontrarse en ella, y aquello donde la naturaleza no tiene lugar -pues en el ámbito de la cultura no deberían intervenir los instintos. De hecho, en la *Crítica del Juicio* se encuentra la misma búsqueda de pureza que rechaza lo corporal: en el juicio estético puro no intervienen la emoción ni el deseo; ninguna satisfacción empírica puede elevar la belleza del objeto (Kant, trad. en 2007, p. 153), de manera que el placer producido por la obra es “puro y desinteresado (...) sin ser contaminado por el afuera” (Derrida, 2005a, p. 58).

Como ya señalamos, los límites entre lo intrínseco y lo extrínseco a la humanidad están en crisis, y la relación de exclusión-inclusión del animal frustra toda pretensión de pureza y exclusividad en la comunidad humana. Lo mismo sucede con el *parergon*, en tanto no es completamente extrínseco ni separable del *ergon*. Por el contrario

Un párergon se ubica contra, al lado y además del ergon, del trabajo hecho, del hecho, de la obra, pero no es ajeno, afecta al interior de la operación y coopera con él desde cierto afuera. Ni simplemente afuera, ni simplemente adentro. Como un accesorio que uno está obligado a recibir en el borde, a bordo (Derrida, 2005a, p. 65)

En el borde pero a bordo, excluido pero afectando al interior, el animal patentiza la tensión que implica naturalizar su sacrificio para servir a una cultura que pretende excluirlo. Ahora bien, ¿es posible pensar otro modo de relacionarse con el animal donde éste no sea un mero medio disponible para satisfacer supuestas necesidades humanas? Al respecto, Mónica Cragolini señala con acierto:

Cuando el modo de “ser hombre” ya no sea entendido como “aquel que puede sacrificar impunemente a todo lo otro no humano”, la comunidad de lo viviente será el ámbito en el que se haga posible pensar la hospitalidad (con el) animal” (Cragolini, 2016, p. 27)

Vivir en comunidad con el animal implica reconocer que sus diferencias no son deficiencias en una jerarquía que culmina con el ser humano. Actualmente existe una declaración de los derechos

animales, y su cumplimiento, aunque todavía precario, contribuye a disminuir su sufrimiento y sacrificio en la experimentación. Sin embargo, como bien señala Derrida, reconocer derechos a los animales presupone subsumirlos a relaciones jurídicas posibles sólo entre sujetos, es decir, identificarlos al modo de ser que se ha atribuido al humano desde la modernidad:

Con demasiada frecuencia, y es una falta o una debilidad, creo, se trata de reproducir y extender a los animales un concepto de juridicidad que era el de los derechos del hombre, lo cual desemboca en ingenuidades simpáticas pero insostenibles. Cierta concepto del sujeto humano, de la subjetividad humana poscartesiana, por el momento se encuentra en el fundamento del concepto de los derechos del hombre (Derrida & Roudinesco, 2009, p. 76)

Desde esta perspectiva, sólo puede haber responsabilidad hacia el animal en la medida en que la complejidad de sus capacidades cognitivas habilita a extenderle los derechos del hombre

entendido como sujeto⁸. Así, tener conciencia, deseos, intereses a futuro que puedan comunicar, sentir placer y dolor, define quiénes poseen agencia moral y quiénes no. Esta es, básicamente, la postura de utilitaristas como Peter Singer (2002, pp. 1-23) o Tom Regan (2004, pp. 1-34). En rigor, tales derechos no contemplan la alteridad. Pues aunque las capacidades de los animales no humanos sean más complejas de lo que siempre se supuso, considerar su semejanza con las humanas para reconocerles derechos sigue siendo un criterio antropocéntrico que sólo contempla relaciones entre iguales⁹.

De ello resulta lo que Derrida llama “hospitalidad condicionada”. Se trata de prácticas que tienen como objetivo beneficiar al mayor número de quienes se consideran sujetos. Por ejemplo, a partir de las especulaciones sobre el crecimiento demográfico en las próximas décadas y el consumo de carne, muchos científicos están trabajando en el desarrollo de métodos de producción alternativos¹⁰. La hospitalidad condicionada responde a la lógica del intercambio, al cálculo de costos y beneficios (recuérdese el intercambio de

⁸ Por este motivo se afirma en la primera parte que las experiencias con animales no humanos en contextos de encierro, y la interpretación de sus resultados en comparación con capacidades humanas sería un criterio antropocéntrico para fundamentar sus derechos.

⁹ Cf. Bohórquez, P. C. M. (2015). ¿Derechos de los animales? *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. 1 (2), 145-167.

¹⁰ Para los modos de producción de carne alternativos, Cf. Post, M. J. (2012). Cultured meat from stem cells: Challenges and prospects. *Meat Science*, 92 (3), 297-301; <https://www.impossiblefoods.com/burger>

genes denominados “económicamente relevantes”). Con todo, coincidimos con Cragolini (2016, p. 230) en que el tránsito hacia el reconocimiento de la otredad de lo viviente en general, y la disminución de su sufrimiento, puede producirse desde el derecho, y desde las prácticas que contribuyen a modificarlo.

Una hospitalidad incondicionada, en cambio, implica una respuesta ante el otro previa a su identificación con determinado modo de ser, y a todo cálculo de costos y beneficios. Por lo tanto, la responsabilidad no se limita al ámbito del derecho entre sujetos, sino que se extiende a lo viviente en general. Debemos entonces reformular la pregunta y plantear la posibilidad de una relación, no sólo con el animal, sino con lo viviente en general, donde no se lo utilice como mero medio para satisfacer necesidades humanas. En otras palabras, debemos preguntar por la posibilidad del sacrificio del sacrificio. Al respecto, ya mencionamos algunos métodos alternativos que actualmente permitirían prescindir del sacrificio de animales tanto en la alimentación como en la experimentación. Pero parece imposible, aun contemplando los aportes de la biotecnología, alcanzar métodos que permitan prescindir del sacrificio de lo viviente en general. En este punto, la alimentación sería un caso límite.

En una entrevista con Jean-Luc Nancy, titulada “*Hay que comer*” o *el cálculo del sujeto*”, Derrida sostiene que el modo de ser sujeto o la cuestión del “quién”, son inseparables del sacrificio:

El refinamiento sublime en el respeto por el otro es también una manera de “Comer bien” o del “Bien comer” (...) Yo no sé, en este punto, quién es “quién” ni tampoco lo que quiere decir “sacrificio”; para determinar esta última palabra, retengo solamente este indicio: la necesidad, el deseo, la autorización, la justificación de la puesta en muerte, la puesta en muerte como denegación del asesinato. La puesta en muerte del animal, dice esta denegación, no será un asesinato. Y yo enlazaría esta “denegación” a la institución violenta del “quién” como sujeto (Derrida, 2005b, p. 166-167)

Aunque en el pasaje citado se alude a la puesta en muerte del animal, podría considerarse igualmente válido para lo viviente en general. En consecuencia, la hospitalidad incondicional parece imposible ante la necesidad, en tanto sujetos, de sacrificar a otro viviente para alimentarnos. ¿Podemos concluir entonces que el sufrimiento causado a millones de animales por las prácticas actuales de la ganadería o la experimentación biomédica está justificado? De ningún modo. Derrida

sostiene que no se trata de establecer a cuál otro sería correcto comer, puesto que es inevitable hacerlo de algún modo. Antes bien, el problema radica en tratar de determinar cuál es la mejor manera de hacerlo, entendiendo el acto de comer como una de las tantas formas en que se interioriza al otro. Comerse al otro es no respetarlo en cuanto tal; asimilarlo al propio modo de ser, tomando sólo lo que resulta útil o funcional.

si en la experiencia (simbólica o real) del “comer-hablar-interiorizar”, la frontera ética no pasa ya rigurosamente entre el “no matarás en absoluto” (al hombre, tu prójimo) y el “no expondrás a la muerte al viviente en general”, sino entre varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro, entonces, en cuanto al “Bien” de todas las morales, la cuestión consistirá en determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más reconocedora, la más donante también de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo (Derrida, 2005b, p. 166)

Ahora bien ¿cómo es posible una manera respetuosa de interiorizar al otro, una de cuyas formas es el sacrificio destinado a la alimentación? Si nuestra respuesta apuntara a un modo de producción que disminuyera el sufrimiento y aumentara el beneficio para la mayoría, no se distinguiría del

utilitarismo, por lo que se trataría de una hospitalidad condicionada. Pero entonces ¿en qué se basaría nuestra propuesta? Ciertamente, aunque por distintos motivos, ambas conducen a resultados similares. Pues la idea de comer bien, de sacrificar respetuosamente, presupone la posibilidad de medir y comparar el sufrimiento, tal como sostiene el utilitarismo. Si preguntamos “¿es preferible cultivar tejidos de células madre en un laboratorio antes que criar vacas en una granja?”, el utilitarismo respondería que sí, puesto que el sistema nervioso de los mamíferos es más sensible al dolor, y el cultivo de células es más sustentable. Pero si nos proponemos considerar al otro en cuanto tal, más allá de sus capacidades cognitivas y del cálculo de costos y beneficios, en ambos casos encontramos producción, modificación y supresión de vida para necesidades humanas. ¿Cómo podríamos decidir entre uno y otro?

En este sentido la alimentación resulta una aporía en el marco de una comunidad de lo viviente. Aunque de diferentes formas, con más o menos respeto, siempre nos comemos al otro. “No comemos nunca del todo solos” señala con gran acierto Derrida (2005b, p. 166).

Los vegetarianos también comen al animal, y aún al hombre. Ellos practican otro modo de denegación. La cuestión moral no es entonces, ni lo ha sido jamás:



hay que comer o no hay que comer, comer esto y no aquello, al viviente o al no viviente, al hombre o al animal, sino más bien: ya que es bien necesario comer de todas maneras y que eso está bien, y que es bueno, y que no hay otra definición del bien, ¿cómo hay que comer bien? Y ¿qué implica esto? (...) Hay que comer bien, he aquí una máxima a la cual bastaría con hacer variar las modalidades y los contenidos (Derrida, 2005b, p. 166)

¿Comer bien significa, entonces, reconocer la necesidad del sacrificio pero respetar al otro en la experiencia interiorizante, y buscar la mejor manera de llevar a cabo esa práctica? “Hay que comer, es cierto, hay que ser sujetos de derechos, es obvio, pero ¿es necesario -también- hacer sufrir?” (Derrida, 2005b, p. 150). Sin duda esta afirmación nos permite mantenernos en la búsqueda de una hospitalidad incondicionada hacia lo viviente en general¹¹. Lo aporético de nuestra tarea consistiría, entonces, en tratar de distinguir, más allá del utilitarismo, la puesta en muerte del asesinato.

¹¹Cf. Cragolini, M. Op. Cit. p. 231.

FERNANDO LIBONATI

Fernando Libonati es profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Adscripto a la cátedra de Gnoseología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en el período 2014-2016. Becario del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN).

Bibliografía

- Anderegg, C., et al. (2006). A critical look at animal experimentation. *Medical research modernization committee*. <http://www.mrmcmed.org/Critcv.html>
- Aristóteles. (trad. en 1978). *Acercas del alma*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (trad. en 2010). *Ética Nicomaquea*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Aristóteles. (trad. en 1988). *Política*. Madrid, España: Gredos.
- Bekoff, M. (2002). *Minding animals: awareness, emotions and heart*. New York, United States: Oxford University Press.
- Bekoff, M. (2003). *Nosotros los animales*. Madrid, España: Trotta.
- Bernstein, M. H. (2004). *Without a tear. Our tragic relationship with animals*. Illinois, United States: University of Illinois press.
- Bohórquez, P. C. M. (2015). ¿Derechos de los animales? *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Vol. 1 (2), 145-167.
- Brosnan, S. F., de Waal, F. B. M. (2002). A Proximate Perspective on Reciprocal Altruism. *Human Nature*. Vol. 13 (1), 129-152.

- Committee on Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals. (2009). *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals*. Washington, United States: The National Academies Press.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Crickette M. S., Call, J. Boesch, C. (2013). *Tool Use in Animals. Cognition and Ecology*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- De Waal, F. B. M. (2007). *El mono que llevamos dentro*. Barcelona, España: Tusquets.
- De Waal, F. B. M., Suchak, M. (2010) Prosocial primates: selfish and unselfish motivations. *Philosophical Transactions of the Royal Society* (365) 2711-2722. doi: 10.1098/rstb.2010.0119.
- Declaración Universal de los Derechos de los Animales (1978).
- DeGrazia, D. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. New York, United States: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1989). ““Hay que comer” o el cálculo del sujeto”, *Cahiers Confrontation*, 20. Versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragolini., *Confines*, 17 (2005b), 150-170.
- Derrida, J., Roudinesco, E. (2009). *Y mañana, qué...* Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (2005a). *La verdad en pintura*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Descartes, R. (trad. en 2004). *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas*. Buenos Aires, Argentina: Terramar.
- Food and Agricultural Organization of the United Nations [FAO]. (2009a). *La larga sombra del Ganado. Problemas ambientales y opciones*. Roma, Italia: FAO. <http://www.fao.org/3/a-a0701s.pdf>
- Food and Agricultural Organization of the United Nations [FAO]. (2009b). *El estado*

- mundial de la agricultura y la alimentación. La ganadería, a examen.* Roma, Italia: FAO. <http://www.fao.org/docrep/012/i0680s/i0680s.pdf>
- Gardner, A. R., Gardner, B. T. (1969). Teaching Sign Language to a Chimpanzee. *Science, New Series*, vol. 165 (3894), 664-672.
- Goodall, J. (1971). *In the shadow of man.* Boston, United States: Houghton Mifflin.
- Gorban, M. (2014). *Seguridad y soberanía alimentaria.* Buenos Aires, Argentina: Librería Akadia Editorial.
- Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals. An introduction.* Cambridge, United Kingdom: University Press.
- Heidegger, M. (trad. en 2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad.* Madrid, España: Alianza Editorial.
- <http://www.senasa.gov.ar/informacion/trazabilidad/animales-en-pie>
- <https://www.impossiblefoods.com/burger>
- Kant, I. (trad. en 2007). *Crítica del Juicio.* Madrid, España: Espasa Calpe.
- Kant, I. (trad. en 2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid, España: Ediciones Encuentro.
- Kant, I. (trad. en 1988). *Lecciones de ética.* Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Navarro, A. (2016). Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol. 2 (2), 53-94.
- Platón (trad. en 1992). *Diálogos VI.* Madrid, España: Gredos.
- Platón (trad. en 2006). *Protágoras.* Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Post, M. J. (2012). Cultured meat from stem cells: Challenges and prospects. *Meat Science*, 92 (3), 297-301.
- Premack, A. J., Premack, D. (1984). *The mind of an ape.* New York, United States: W. W. Norton & Co.

- Premack, D., Woodruff, W. (1978). Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? *Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 1 (4), 515–526. doi: <https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512>
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. Berkeley and Los Angeles, United States: University of California Press.
- Rivière, A., Nuñez, M. (1996). *La mirada mental. Desarrollo de las capacidades cognitivas interpersonales*. Buenos Aires, Argentina: Aique.
- Russell, W.M.S., Burch, R.L. (1959). *The Principles of Humane Experimental Technique*. London, United Kingdom: Methuen.
- Seed, A., Byrne, R. (2010). Animal Tool-Use. *Current Biology*, 20, issue 23, 1032-1039. doi: [10.1016/j.cub.2010.09.042](https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.09.042)
- Singer, Peter. (2002). *Animal liberation*. New York, United States: Harper Collins Publishers.
- Slicer, D. (1991). Your daughter or your dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue. *Hypatia*, 6 (1), 108-124.
- Spengler, O. (1963). *Man and technics. A contribution to a philosophy of life*. New York, United States: Borzoi Books.
- Terrace, H. S., Petitto, L. A., Sanders, R. J., Bever, T. G. (1979). “Can an Ape Create a Sentence?” *Science*, 206: 891–902. Doi: [10.1126/science.504995](https://doi.org/10.1126/science.504995)
- Twine, R. (2010). *Animals as biotechnology. Ethics, sustainability, and critical animal studies*. Londres/Washington, United Kingdom/United States: Earthscan.