



ÉTICA DE(SDE) EL ANIMAL. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA NO ANTROPOCENTRISTA Y SU COMPATIBILIDAD CON UN MARCO DE DERECHOS

Ética de(sde) o animal. Sobre a possibilidade de uma ética não antropocentrista e sua compatibilidade com uma estrutura de direitos

Ethics of (from) the animal. On the possibility of a non-anthropocentric ethics and its compatibility with a structure of rights

Nahid Steingress Carballar¹

El objetivo de este trabajo es responder dos preguntas. La pregunta principal es si las herramientas ofrecidas por la razón y la teoría moral son suficientes para superar las trampas del paradigma antropocentrista. La segunda pregunta concierne a la posibilidad de compatibilizar una ética animal no antropocentrista con un marco de derechos. Si aceptamos que es posible una ética no antropocéntrica y abordamos la cuestión de los derechos, debemos antes repensar los derechos en sí. Los marcos de derechos ligados a la ciudadanía plantean algunos problemas. Como alternativa a esta visión, se ha planteado la posibilidad de establecer un vínculo entre derecho y corporalidad.

Palabras clave: antropocentrismo, casuística, derechos, cuerpo, vulnerabilidad.

¹ Doctoranda, Universidad de Alicante
E-mail: nstecar@gmail.com



O objetivo deste trabalho é responder duas perguntas. A primeira questão interroga se as ferramentas oferecidas pela razão e pela teoria moral são suficientes para superar as armadilhas do paradigma antropocentrista. A segunda, concerne à possibilidade de compatibilizar uma ética não antropocentrista com um conjunto de direitos. Se aceitamos que é possível uma ética não antropocentrista e abordamos a questão dos direitos, então devemos repensar os direitos em si mesmos. As estruturas atreladas aos direitos relacionados com a cidadania apresentam alguns problemas. Como alternativa a esta visão, tem-se sugerido a possibilidade de estabelecer um vínculo entre o direito e a corporalidade.

Palavras chave: antropocentrismo, casuística, direitos, corpo, vulnerabilidade.

The aim of this study is to answer two questions. The first one interrogates if the conceptual tools offered by the reason and by the moral theory are enough to overcome the difficulties of the anthropocentric paradigm. The second one deals with the possibility of coordinating animal ethics with the rights framework. If we accept that a non-anthropocentric animal ethics is possible and if we approach it to the issue of the rights, then, first of all, we must reconsider the rights themselves. The structures articulated to the rights related to the citizenship raise some difficulties. As an alternative to this view, it has been suggested the possibility to establish a link between rights and the corporeality.

Keywords: anthropocentrism, casuistry, rights, body, vulnerability.



A menudo los que se dedican a la ética animal se enfrentan a una pregunta: ¿cómo puede ser la ética una ética animal, si ésta es desarrollada y formulada por humanos? Le siguen objeciones tales como que no es posible que el ser humano desarrolle una teoría moral no antropocentrista, esto es, que no es posible separar al sujeto del resultado de su pensamiento. No obstante, distintas aportaciones desde el campo de la filosofía y la ética nos acercan a un terreno que se autoproclama no antropocentrista y nos ofrecen herramientas conceptuales y argumentativas para detectar y eliminar lógicas antropocéntricas. La pregunta principal que se tratará de responder en las próximas páginas es si estas herramientas son suficientes para superar el paradigma antropocentrista en la ética animal. Para ello, se revisarán las ideas del juez Richard Posner sobre teoría moral (Posner, 2004, pp. 78-92) y, posteriormente, se reflexionará sobre la posibilidad de establecer una autonomía total en la ética animal. A este respecto, se presentarán las ideas principales del trabajo de Paola Cavalieri, *The Death of the Animal. A Dialogue on Perfectionism* (2009). Por último, se reflexionará también sobre la compatibilidad de una ética no antropocentrista con un marco de derechos. Derrida rechazaba rotundamente el marco de derechos como una opción dentro de la práctica y el pensamiento ético animal por su profunda conexión con diversos sistemas de dominación a lo largo de la historia

(Derrida, 2008). Sin embargo, muchas personas dedicadas a la ética animal defienden teorías de derechos animales, un campo ampliamente estudiado desde la filosofía moral y otras disciplinas. Al explorar estas teorías surgen varias preguntas. ¿Son los derechos inherentemente antropocentristas? Y en caso de que no lo sean, ¿qué requisitos debe cumplir y qué fundamentos debe sustentar un marco de derechos no antropocentrista?

Sobre la posibilidad de superar el paradigma antropocentrista en la ética animal

La pregunta con la que empezaba la introducción de este artículo (¿cómo puede ser la ética una ética animal, si ésta es desarrollada y formulada por humanos?) tiene una sencilla respuesta desde una perspectiva no especista: los seres humanos somos también animales, por lo que (si seguimos la lógica de pertenencia en la que se basa la pregunta) una ética animal, aun formulada por animales humanos, puede fundamentarse en elementos comunes entre los miembros del reino animal, como la sintiencia. No obstante, que pertenezcamos al género humano no implica que cualquier resultado de la reflexión humana sea necesariamente antropocentrista. Decir lo contrario sería establecer una correlación lógica tan absurda como sostener que las reflexiones y juicios emitidos por una



persona blanca son necesariamente supremacistas o que los varones no pueden desarrollar ideas feministas. La pertenencia del agente ético o del sujeto pensante a una comunidad determinada no determina que éste vaya a defender necesariamente la superioridad moral de esa comunidad sobre otras. Sin embargo, esta pregunta nos acerca a una cuestión de fondo de mayor complejidad: el paradigma antropocentrista. El lenguaje, la cultura y los significados que conforman la constelación de pensamientos e ideas que surgen de nuestra sociedad son, de base, profundamente antropocentristas. La complejidad de la cuestión reside en que las herramientas básicas que tenemos para reflexionar y desarrollar modelos teóricos y morales son, en su mayoría, dispositivos culturales antropocentristas ¿Significa esto que debemos renunciar a la lengua, la cultura y los significados para emanciparnos del paradigma antropocentrista? A continuación, se presentarán los argumentos expuestos por el juez Richard Posner (2004) y la interpretación que hace de estos Elisa Aaltola (2010, pp. 25-50). Posner defiende que la ética debe basarse necesariamente en intuiciones (el conjunto de las cuales Aaltola denomina paradigma) y no en la razón o en teorías morales. También se revisarán sus ideas sobre la posibilidad de un cambio de valores dentro de un paradigma.

El paradigma antropocentrista de Posner

Si la ética animal encuentra su fundamento más sólido en la razón moral y en la teoría, Posner sostiene que la ética no debe basarse en cuestiones teóricas, que niegan sistemáticamente los paradigmas establecidos, sino en paradigmas y significados comunes (Posner, 2004). De este modo, se sitúa dentro de una tendencia casuística en la que las cuestiones éticas se resuelven desde la perspectiva de los paradigmas más que desde el juicio racional teórico, esto es, se buscan soluciones que encajen en la comprensión normativa de la realidad y con las intuiciones generales. Esta tendencia está bastante extendida en campos como, por ejemplo, la ética médica o la bioética (Jonsen y Toulmin, 1992). En el caso de cuestiones relativas a los animales no humanos, esta postura nos llevaría a defender que deben resolverse de acuerdo a la comprensión normativa del valor que tienen los animales en nuestro paradigma cultural, esto es, de acuerdo al paradigma antropocentrista-especista. Debemos tener en cuenta, como apunta Aaltola, que la casuística no es específicamente antropocentrista ni está vinculada a un sistema de valores concreto, sino que depende del contexto social y cultural. Así, es pertinente remarcar que la casuística de la que habla Posner pertenece a un “paradigma antropocentrista” (Aaltola, 2010, p. 30). Afortunadamente podemos



identificar una pluralidad de paradigmas en el pensamiento occidental del siglo XX y XXI. Algunos de estos proponen otras visiones sobre la relación humano-animal. Pero, y como critica Aaltola, si existe una amplitud plural de paradigmas entre los que elegir, ¿por qué elegir el paradigma antropocentrista, de entre todos, como el más adecuado para sustentar la ética? (Aaltola, 2010, p. 33). Posner parece justificar su defensa argumentando que es la opción mayoritaria y la creencia general más extendida y “sana”, y que otras formas de considerar la relación humano-animal son “bizarras” e “insanas” (Posner, 2004, pp. 60, 65, 69). Nuevamente, el argumento de la cantidad no es suficiente para justificar la elección de un paradigma como la opción más adecuada para la ética. Podríamos poner infinidad de ejemplos de paradigmas pasados que hoy día nos parecen atroces y totalmente cuestionables éticamente. El mismo Posner admite que su preferencia por un paradigma “humanista” o antropocentrista es difícil de defender teóricamente (2004, p. 67). Junto con el argumento de la cantidad, Posner justifica también su posición recurriendo a la importancia de la intuición, entendida ésta como la manifestación y reflejo de las formas de pensamiento de un paradigma. La intuición es elevada por el juez a una posición de superioridad e invulnerabilidad frente a argumentos morales de cualquier tipo: “Indeed I believe that ethical

arguments is and should be powerless against tenacious moral instincts” (Posner, 2004, pp. 66-67).

Peter Singer, el afamado filósofo y escritor de *Animal Liberation* (1986), respondió al juez Posner criticando el relativismo de su postura y advirtiendo de los peligros que entraña (Singer, 2004, pp. 78-92). Ejemplifica su advertencia alegando que, sin el uso de la razón y la reflexión moral, los nazis no habrían tenido motivos para cambiar su comportamiento, ya que este se correspondía a un paradigma generalizado en la sociedad y las instituciones (Singer, 2004, p. 88). Según Posner, no es la tarea del pensamiento filosófico cambiar los paradigmas. Más bien es al revés: un cambio en el paradigma (motivado por factores ajenos a la razón, como contingencias económicas) puede dar lugar a una nueva moralidad, pero nunca en sentido contrario:

Our moral norms regarding race, homosexuality, nonmarital sex, contraception, and suicide have changed in recent times, but not as a result of ethical arguments. [...] As far as our changing attitudes toward sex are concerned, the motive forces have again not been philosophical or, even, at root, ideological. They have been material (Posner, 2004, p. 68).

Como bien advierten Singer y Aaltola, los riesgos de abandonar la



moralidad a meras contingencias históricas son considerables y peligrosos (Aaltola, 2010, p. 31 y Singer, 2004).

Sin embargo, si de algo nos puede ayudar la casuística antropocentrista de Posner, es para recordarnos la relevancia que tienen las creencias y las intuiciones que encontramos muchas veces en el trasfondo de teorías morales. El paradigma antropocentrista es realmente un sistema de significados, creencias e intuiciones muy extendido y con raíces profundas en el pensamiento occidental. Esto nos sitúa en una coyuntura en la que aún es posible una ética animal no antropocentrista fundamentada racionalmente, pero en la que debemos ser muy cautos con los conceptos que empleamos, así como con las lógicas que reproducimos. A este respecto es notable el trabajo de Cavalieri, *The Death of the Animal* (2009). Seguidamente se expondrán las ideas principales de Cavalieri sobre la necesidad de dotar a la ética de autonomía respecto a otros sistemas y disciplinas, y sobre las principales lógicas antropocentristas que podemos detectar en el pensamiento ético tradicional.

La autonomía de la ética de Paola Cavalieri

El trabajo de Cavalieri (2009) toma el formato de un diálogo entre dos filósofos ficticios, Alexandra, proveniente de la Filosofía Analítica, y Theo, de la Filosofía

Continental. A partir del intercambio dialógico y mayéutico entre ambos personajes, Cavalieri sostiene que los grandes paradigmas y narraciones míticas, religiosas y filosóficas del pensamiento occidental encierran estructuras que responden a preguntas fundamentales. Estas estructuras son, sin embargo, traducidas a jerarquías y marcos normativos que determinan el estatus moral y las normas de conducta de una comunidad, trascendiendo de este modo a la ética (Cavalieri, 2009, p. 6). La cuestión central que descansa en el fondo de toda su argumentación es la crítica a las diversas formas que el perfeccionismo moral ha adoptado a lo largo de la historia de la filosofía. La autora entiende por perfeccionismo moral la idea de que ciertos seres conscientes merecen un mayor estatus moral por tener unas características o atributos que otros carecen o por tenerlas más desarrolladas (Cavalieri, 2009, p. 3). Cavalieri identifica una incoherencia lógica fundamental en este planteamiento. El perfeccionismo moral es rechazado a nivel intraespecie, esto es, entre los seres humanos, entre los que debe prevalecer y defenderse la igualdad moral (Cavalieri, 2009). No obstante, las mismas teorías que defienden la igualdad moral intraespecie permiten este perfeccionismo moral con respecto a miembros de otras especies, justificando así la superioridad moral de los seres humanos. La autora señala que esta



confusión lógica ha sido transmitida y heredada bajo la forma de prejuicios normativizados a través de diversos discursos hasta trascender a la ética actual. Esta incoherencia lógica tiene dos soluciones: o bien reconocer una gradación o jerarquía moral intraespecie entre los seres humanos, o bien otorgar a los animales un estatus moral básico e igual al de los seres humanos (Cavaleri, 2009).

A lo largo de su análisis crítico, Cavaleri arriba a la deconstrucción de dos conceptos fundamentales en el perfeccionismo moral: el valor intrínseco y el agente moral. Respecto al valor intrínseco, la autora advierte de su uso reciente con fines perfeccionistas en campos como la bioética (Cavaleri, 2009, pp. 27-28). Me detendré ahora a exponer más detalladamente el análisis de Cavaleri sobre el agente moral en el marco de la ética de la virtud. Esta es, quizás, una de las ideas principales de su trabajo y un capítulo donde sienta las bases de su propuesta ética. Cavaleri observa en la ética de la virtud un exagerado énfasis en el agente moral (es decir, en aquellos seres cuyo comportamiento puede someterse a una evaluación moral), en detrimento de los pacientes morales (aquellos seres cuyo trato puede someterse a evaluación moral). La consideración de los pacientes morales relevantes se basa, una vez más, en un marco perfeccionista dogmático y antiigualitarista (Cavaleri, 2009, pp. 13-14). Esto genera

importantes confusiones conceptuales que Cavaleri analiza en su trabajo. Confusiones que concluyen, erróneamente, que (1) sólo las acciones ejecutadas por agentes morales tienen un contenido moral relevante, sensible a ser evaluado, y que (2) un individuo que puede actuar moralmente es mejor que uno que no puede. Cavaleri señala así que esta confusión oculta el hecho de que los seres que merecen protección moral no coinciden lógicamente con los seres que pueden actuar moralmente (Cavaleri, 2009, p. 17).

La propuesta de Cavaleri se fundamenta en la autonomía de la ética, esto es, en el proyecto de basar la ética en su propia esfera racional, en sus propios criterios de justificación y en el método analítico (Cavaleri, 2009, p. 38). Traduce su conclusión sobre los seres que merecen protección moral al marco de los derechos, apuntando que la única condición para disfrutar de la protección moral que ofrecen los derechos es ser un agente intencional (Cavaleri, 2009, p. 39). Así, se puede concluir que nada indica que no sea posible la superación del paradigma antropocentrista en la ética animal. La visión de Posner nos muestra los peligros de una ética basada únicamente en los paradigmas culturales vigentes y contingentes al contexto, mientras que el trabajo de Cavaleri nos advierte de que, aun cuando se fundamenta la ética en la razón y la teoría moral, se debe ser precavido con las



diversas formas de transmisión del antropocentrismo y del perfeccionismo moral que trascienden al pensamiento ético. No obstante, es llamativo que después de su argumentación en favor de una autonomía total de la ética, Cavalieri acepte tan fácilmente la posibilidad de incluir a los animales no humanos en un marco de derechos. Cavalieri ve en la doctrina de los derechos humanos la mayor resistencia que se puede emplear contra el perfeccionismo moral, ya que reestablece la conexión entre valor intrínseco y subjetividad y pone en práctica un marco igualitarista radical (Cavalieri, 2009, p. 39). Otros filósofos, como Derrida, han sido más cautelosos a la hora de incluir al animal en el marco de derechos, argumentando que antes de dar ese paso es necesario repensar completamente la noción de derechos (Derrida, 2008, pp. 107-108). El marco de los derechos forma parte de un sistema que ha explotado y abusado de los animales continuamente y en una definición del sujeto excluyente, por lo que su inclusión en este sería cuanto menos paradójica.

Sobre la compatibilidad de una ética animal no antropocentrista con un marco de derechos

Partiendo de la necesidad de reconsiderar la noción de derechos, se ha tratado aquí de encontrar una perspectiva desde la que repensar la cuestión del animal y de los

derechos, tanto de los humanos como de los no humanos. Se pretende así vencer las lógicas antropocentristas habituales en las doctrinas y teorías de derechos y encontrar un terreno conceptual y ontológico en el que ética animal y marco de derechos sean compatibles más allá del antropocentrismo. Comenzaré presentando la propuesta de los derechos ligados a la ciudadanía de Donaldson y Kymlicka (2011) y señalando las debilidades de ésta. En segundo lugar, desarrollaré una reflexión sobre los derechos desde la perspectiva de la corporalidad, tomando como punto de partida el concepto de vulnerabilidad y precariedad de Judith Butler (2004 y 2009).

Derechos y ciudadanía

Robert Garner analiza en *The Political Theory of Animal Rights* (2005) nuestra relación con los animales desde el prisma de la filosofía política, contemplando cuestiones como la justicia, la libertad o los derechos. Su conclusión es que la promoción de una teoría política que respete los intereses de los animales es posible, pero siempre que se renuncie a que esta sea una cuestión únicamente humana. En una línea similar se desarrolla la propuesta de Donaldson y Kymlicka. Estos proponen que, para lograr un cambio sustancial con respecto a la explotación animal, es necesario crear un nuevo marco moral que conecte el trato a los animales



directamente con los principios fundamentales de la justicia democrática liberal (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 3-5). Señalan que las teorías de derechos animales convencionales se han centrado únicamente en la defensa de unas obligaciones negativas para con los animales, así como que existe una tendencia a separar el mundo animal del humano de forma exclusiva (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 6-9). Donaldson y Kymlicka defienden que una teoría de derechos que se limite a estas obligaciones negativas no es suficiente, sino que sería en todo caso positivo desarrollar obligaciones positivas basadas en las distintas formas de interacción entre animales humanos y no humanos (Donaldson y Kymlicka, 2011, p. 49). Su objetivo es, por lo tanto, establecer un marco de condiciones y obligaciones en el que puedan florecer interacciones interespecie respetuosas y enriquecedoras. Con este fin, proponen que el mejor y más elaborado marco para esto es el de los derechos de ciudadanía. Si bien es una propuesta novedosa, Donaldson y Kymlicka se encuentran con una gran dificultad, tanto para pensar en los derechos de los humanos como de los no humanos. Este es el de la frágil frontera entre ciudadanos y no ciudadanos (*denizens*), esto es, aquellas personas (o en este caso, animales) que se encuentran al margen del estado-nación y que han perdido o nunca tuvieron el estatus de ciudadanos: indígenas, refugiados,

migrantes, etc. Los autores abordan este problema recurriendo a ciertas herramientas de las teorías liberales, como la soberanía, la autodeterminación, la solidaridad, etc. (Donaldson y Kymlicka, 2011, pp. 13-14, 53). No obstante, los hechos históricos y políticos nos muestran una realidad muy diferente. No tenemos siquiera que retroceder en el tiempo, sino volver la vista hacia las fronteras de Europa, para constatar que las teorías liberales no son capaces, en la práctica, de resolver este tipo de conflictos. La crisis de los refugiados es quizás el ejemplo más contemporáneo, pero encontramos muchos más en la historia moderna de la Europa liberal.

Me gustaría, en este punto de la reflexión, recurrir a Agamben y Arendt para pensar sobre la relación entre derechos y ciudadanía, ya que en esta relación se introduce un elemento clave: el cuerpo. En Agamben (1998) está presente implícita y explícitamente la lectura de Arendt. Arendt (2006, pp. 385-430) sugiere cierta conexión entre el estado-nación y los derechos. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 no queda claro, como señala Agamben, si “hombre” y “ciudadano” son dos seres autónomos o si señala un sistema unitario en el que el primero siempre incluye al segundo. Según esta la Declaración de 1789, los hombres nacen libres, iguales y con derechos inalienables (sus derechos van ligados al cuerpo que nace). Sin embargo, la vida



natural se diluye en la figura del ciudadano, en la que los derechos se “preservan”: “the goal of every political association is the preservation of the natural and indefeasible rights of man” (segundo artículo de la Declaración de 1789, disponible en línea en la Goldman Law Library - Avalon Project: http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp). En definitiva, y según Agamben, a partir del nacimiento el sujeto adquiere de forma inmediata la soberanía, pero a partir de ahí el sujeto se transforma en ciudadano. Los derechos se atribuyen al hombre (como cuerpo) sólo en la medida en que el hombre es el punto de convergencia con el ciudadano. Para Agamben, la declaración de derechos representa así la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del estado-nación (Agamben, 1998, p. 75). A partir de la Primera Guerra Mundial y con la decadencia del estado-nación, se producen dos fenómenos: la separación de las nociones nacimiento-nación y la institucionalización de medidas jurídicas que permitían la desnaturalización y desnacionalización en masa (Arendt, 2006, pp. 412-427). La ciudadanía, y con ella los derechos, se convirtió en algo en constante cuestionamiento y que no estaba garantizada por la soberanía ni la autodeterminación. En palabras de Agamben:

[...] we must seriously consider Arendt's claim that the fates of human rights and

the nation-state are bound together such that the decline and crisis of the one necessarily implies the end of the other. The refugee must be considered for what he is: nothing less than a limit concept that radically calls into question the fundamental categories of the nation-state, from the birth-nation to the man-citizen link [...] (Agamben, 1998, p. 78).

La advertencia que la historia nos ofrece y el consejo que nos aporta Agamben nos insta a repensar los derechos descartando el concepto de ciudadanía como base de estos. Y volviendo a la Declaración de 1789, si esta tenía algo positivo y firme para pensar la cuestión de los derechos y la vida natural, era la conexión entre los derechos inalienables y el cuerpo o el nacimiento. A continuación, ahondaremos, pues, en algunas propuestas y teorías en torno a la corporalidad y la vulnerabilidad como ontología social y base para el diseño de una nueva ética. Algunos, como Turner, mantendrán una distancia fundamental entre animales humanos y no humanos (2011), mientras que otros, como Thierman o Butler, dejan abierta la posibilidad de expandir la comunidad de consideración moral a los animales bajo este prisma (Thierman, 2012).



Derechos, corporalidad y vulnerabilidad

Gran parte de los autores que plantean considerar la vulnerabilidad en la filosofía moral y política se reafirman en diferenciar siempre la vulnerabilidad humana de la animal. Algunos aluden como origen de esta diferenciación a la realización vital, exclusiva de los animales humanos, mientras que otros aluden a la agencia moral (Turner, 2011). Me centraré ahora, sin embargo, en analizar la propuesta de Judith Butler. En gran parte de su trabajo, Butler evita incluir en su círculo de consideración moral a los animales, a los que dedica meros comentarios fragmentarios y difusos. No obstante, su obra requiere de un enfoque anti-anthropocéntrico para cobrar sentido completamente, sobre todo cuando considera que la vida humana y animal no son separables ontológicamente:

[...] to reconceive life itself as a set of largely unwilling interdependencies, even systemic relations, which imply that the ontology of the human is not separable of the life of the animal. It is not just a question of two categories that overlap, but of a co-constitution that implies the need for a reconceptualization of life itself (Butler, 2009, p. 75).

A pesar de esto, no duda en reducir su enfoque a los humanos meramente: “perhaps, then, it should come as no

surprise that I propose to start, and to end, with the question of the human” (Butler, 2009, p. 20).

Pero hagamos un breve repaso de en qué consiste esta ontología social propuesta por Butler. Desde la ética de Levinas, Butler defiende que la autoridad moral proviene del Otro, de la interrupción inesperada de la alteridad. Su interés es, principalmente, expandir el marco de consideración moral para incluir a los humanos deshumanizados. Nuestra corporalidad y vulnerabilidad común, en lugar de promover la violencia, es la base para protegernos mutuamente y defender unos principios de justicia y de derechos. De la vulnerabilidad se deriva a su vez la interdependencia. La vulnerabilidad no implica sólo así el riesgo de la finitud y la mortalidad, sino la posibilidad de empatizar y formar una comunidad. De este modo, la vulnerabilidad y precariedad de la vida tiene un componente ético, ontológico y político (Butler, 2009, p. 19). Ético, porque es una forma de pensar al Otro y de reflexionar sobre la relación que mantenemos con la alteridad. Conformar también una “ontología social” porque es el motivo por el que somos sociales y por el que hemos desarrollado la capacidad de estar-juntos. La vulnerabilidad compartida produce la socialización, lo común, la plasticidad y la contingencia. En palabras de Butler,



[...] there is no life without the conditions of life that variably sustain life, and those conditions are pervasively social, establishing not the discrete ontology of the person, but rather the interdependency of persons, involving reproducible and sustaining social relations, and relations to the environment and to non-human forms of life (Butler, 2009, p. 19).

El componente político de su propuesta se deriva de la relación entre vulnerabilidad y luto. El luto como acto político es quizás uno de los elementos más interesantes del trabajo de Butler. Este surge del hecho de que somos vulnerables y de que el Otro, con el que mantenemos relaciones de interdependencia, también lo es. Butler señala que, aunque el luto ha sido considerado tradicionalmente una fuerza pasiva y negativa, convencionalmente recluso al ámbito privado y femenino, este es en realidad una fuerza activa y creativa:

[...] loss becomes condition and necessity for a certain sense of community, where community does not overcome the loss, where community cannot overcome the loss without losing the very sense of the community (Butler, 2003, p. 468).

Así, la vulnerabilidad propia de la vida corporal y el luto ligado a la pérdida de la vida son paradójica y profundamente fecundos, ya que conforman la base de la

comunidad, lo social y la acción colectiva. Cuestiones como quién tiene derechos, quién es considerado un sujeto ético o quién es paciente moral son preguntas políticas y éticas íntimamente ligadas al luto y a la cuestión de qué vidas cuentan como “vidas vivibles”.

Cloë Taylor explora algunos de los posibles motivos por los que Butler rechaza considerar a los animales y responde a estas razones con argumentos interesantes (Taylor, 2008). En primer lugar, Butler enfatiza mucho en el rol del luto como recurso ético. Esto puede hacernos pensar que, como los animales ni reciben ni emplean el luto como recurso moral, no se les debe considerar. Ante este argumento son posibles varias respuestas. Por un lado, son extensamente conocidos los rituales de luto de algunos animales, como los elefantes, lo que nos indica que no es un fenómeno exclusivamente humano. Por otro lado, como señala Taylor, la falta de reciprocidad en ética y política no debe ser un impedimento para adquirir consideración moral, y menos desde la perspectiva de Levinas (Taylor, 2008, p. 62). Si así fuera, tendríamos que excluir también a algunos seres humanos que no cuentan con la capacidad de responder con reciprocidad en cuestiones éticas, como los niños o algunas personas con graves enfermedades mentales.

El segundo motivo por el que Butler excluye a los animales es la



equivalencia que establece entre ser un ser humano humanizado y tener una vida con valor que pueda lamentarse si se pierde. Aquellos seres humanos que han sido deshumanizados pueden rehumanizarse, pero no así aquellos animales que nunca fueron humanos (Taylor, 2008, p. 63). Para Butler no estar humanizado o no ser un ser humano es similar a no tener una “vida real” (2009, p. 146). A estas vidas deshumanizadas o “desrealizadas” (en el sentido de carentes de realidad) se les puede ejercer violencia impunemente. Han perdido todo su valor como vida, no tienen identidad ni individualidad, carecen de biografía. Sin vida no hay pérdida, y sin pérdida no hay duelo. Este proceso de “desrealización”, según Butler, se produce mediante la ausencia de discurso, mediante la censura: “there is less a dehumanizing discourse at work here, than a refusal of discourse that produces dehumanization as a result” (Butler, 2009, p. 36). Taylor señala hábilmente la similitud evidente con el caso de los animales no humanos. Nos pregunta cómo es posible que mostremos en televisión imágenes explícitas de la muerte y el sufrimiento humano, pero que se censuren y oculten las muertes de los animales en los mataderos, cuando de ahí sale el componente principal de muchas comidas de la sociedad occidental (Taylor, 2008, p. 64). Evitar el cara a cara con la vida y la muerte del Otro animal, en términos de Levinas, permite mantener la vida del

animal “desrealizada” sin que interrumpa nuestros planes, y así poder evitar nuestra responsabilidad ética. Este fenómeno se hace aún más evidente en el caso del mascotismo. Existe una gran sensibilización respecto a los animales considerados mascotas, aquellos que han sido con anterioridad individualizados, que tienen nombre, identidad y biografía. No así los empleados para consumo, entretenimiento o experimentación.

La teoría de Butler adquiere mucho más sentido y coherencia si se permite la entrada de los animales en su marco de consideración moral y en su ontología social, ya que con ellos compartimos la corporalidad y la vulnerabilidad sobre la que se construye toda su propuesta. Cuando Butler limita la vida valorable y real a la vida humana, está cometiendo el mismo error que ella denuncia, esto es, la exclusión de muchas vidas de los círculos de consideración ética y política. Aun así, el planteamiento de Butler de tomar la corporalidad y la vulnerabilidad como fuente y origen de una ontología social, de la ética y de la política es profundamente interesante para repensar los derechos y examinar nuestras conexiones e interdependencias con la vida humana y no humana desde un prisma no antropocéntrico.



Conclusiones

En este artículo se ha discutido la cuestión de si la ética animal puede superar el paradigma antropocentrista. Para ello, se han revisado las ideas del juez Richard Posner sobre la casuística antropocentrista y las de la filósofa Paola Cavalieri sobre el antropocentrismo inherente al pensamiento ético occidental. De la reflexión sobre estas tesis se ha concluido que sí es posible el desarrollo de una ética animal que supere el paradigma antropocentrista si esta se basa en la autonomía de la razón y es cautelosa con los prejuicios y narraciones antropocentristas implícitas a muchas de las herramientas y lógicas argumentativas. Si aceptamos que es posible una teoría política y una ética en la que los intereses de los animales estén representados de forma no antropocéntrica y abordamos la cuestión de los derechos animales, debemos antes repensar los derechos en sí. Los marcos de derechos ligados al concepto de ciudadanía plantean algunos problemas profundos difícilmente superables desde el pensamiento político occidental, tal y como evidencia la historia. Como alternativa a esta visión, se ha planteado la posibilidad de establecer un vínculo entre derecho y corporalidad. La aportación de Butler nos ofrece herramientas y categorías conceptuales muy útiles para desarrollar una teoría de derechos universal, basada en la corporalidad y la vulnerabilidad que

compartimos todos los animales y que es compatible con una ética no antropocentrista.



NAHID STEINGRESS CARBALLAR

Doctoranda en la Universidad de Alicante, me especialicé en Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra. He investigado sobre la obra de Hannah Arendt, pero desde hace dos años mi línea de investigación se desarrolla en el campo de la ética animal, el ecofeminismo y la sociología del cuerpo. Actualmente soy miembro del comité editorial de RLECA y trabajo en mi tesis sobre la corporalidad del animal.

BIBLIOGRAFIA

Aaltola, E. (2010). *The Anthropocentric Paradigm and the Possibility of Animal Ethics*.

Ethics and the Environment, 15 (1), doi: 10.1353/een.0.0039

Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.

Butler, J. (2003). *After Loss, What Then?* En. Eng, D. y Kazankian, D. (eds), *Loss: The Politics of Mourning*. California: University of California Press.



Butler, J. (2004). *Precarious Life*, London: Verso.

Butler, J. (2009). *Frames of War*, London: Verso, 2009.

Cavaliere, P. (2009). *The Death of the Animal. A Dialogue on Perfectionism*, New York: Columbia University Press.

Derrida, J. (2002). *Force of Law: the Mystical Foundation of Authority*. En Anidjar, G. (Ed.), *Acts of Religion*. Nueva York y Londres: Routledge.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid: Editorial Trotta.

Donaldson, S. and Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis*, Oxford: Oxford University Press.

Garner, R. (2005). *The Political Theory of Animal Rights*, Manchester: Manchester University Press.

Jonsen, A. and Toulmin, S. (1992). *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley: University of California Press.

Singer, P. (1986). *Animal Liberation*, Wellingborough, Northamptonshire: Thornsons.

Singer, P. (2004). *Ethics Beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner*. En C. Sunstein and M. Nussbaum (Eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2008). *The Precarious Lives of Animals: Butler, Coetzee and Animal Ethics*. *Philosophy Today*, 52 (1), doi: 10.5840/philtoday200852142.

Thierman, S. (2011). *The Vulnerability of Other Animals*. *Journal for Critical Animal Studies*, 11 (1/2).

Turner, B. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. University Park: The Pennsylvania

Ética de(sde) el animal. Sobre la posibilidad de una ética no antropocentrista y su compatibilidad con un marco de derechos.

Nahid Steingress Carballar



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

State University Press.