

GENEALOGÍA DEL CONCEPTO DE ANIMAL: UN ESTUDIO PARA UNA ÉTICA FUTURA

GENEALOGIA DO CONCEITO DE ANIMAL: UM ESTUDO PARA UMA ÉTICA FUTURA

GENEALOGY OF THE ANIMAL CONCEPT: A STUDY FOR FUTURE ETHICS

Enviado: 16/04/2019

Aceptado: 16/07/2019

Avril Carranza Kuster

Licenciada en Filosofía. Universidad Iberoamericana (México). Laboratorio de Ecología y Conservación de Fauna Silvestre, Instituto de Ecología, UNAM.

Email: avrilck6@gmail.com.

En este artículo se llevó a cabo un análisis genealógico del concepto de animal, es decir, un desgloce acerca de cómo el animal es conceptualizado en el imaginario colectivo. Para realizar este estudio se analizaron tres discursos que se consideran pertinentes para entender el origen del concepto: el discurso de la tradición judeocristiana, que establece al animal como un ser inferior; el discurso del imaginario científico, que lo considera un objeto; y el discurso de la filosofía moderna, que lo posiciona como un ser irracional. Esta exploración tiene como propósito mostrar cómo estos discursos alimentan la forma en que conceptualizamos al animal y que mientras sigan haciéndolo no habrá una manera diferente de entender y tratar al animal, aun cuando existen iniciativas que buscan cambiar la relación *animal-humano*.

Palabras clave: genealogía, discursos, concepto de animal.

Neste artigo levou-se a cabo uma análise genealógica do conceito de animal, ou seja, um detalhamento de como o animal é conceptualizado no imaginário coletivo. Para realizar este estudo foram analisados três discursos que se consideram pertinentes para entender a origem do conceito: o discurso da tradição judaico-cristã, que estabelece que o animal é um ser inferior; o discurso do imaginário científico, que o considera um objeto; e o discurso da filosofia moderna, que o posiciona como um ser irracional. Esta exploração tem como propósito mostrar como estes discursos alimentam a forma em que conceptualizamos o animal e que enquanto isso continue sendo feito não haverá uma maneira diferente de entender e tratar o animal, embora existam iniciativas que buscam mudar a relação *animal-humano*.

Palavras-chave: genealogia, discursos, conceito de animal.

In this article, a genealogical examination of the concept of the animal was carried out; a breakdown of how the animal is conceptualized in the social imaginary. In order to understand this concept, the three following discourses, which are considered relevant to comprehend the origin of the concept, were analyzed: the discourse of the Judeo-Christian tradition, which establishes the animal as a lower being; the discourse of the scientific imaginary, which considers the animal as an object; and the discourse of modern philosophy, which assumes it as an irrational being. This exploration aims to demonstrate how these discourses sustain the way we conceptualize the animal, as long as we prevail doing it, mistreat and misunderstood of the animal will linger, even when there are initiatives that seek to change the *animal-human* relationship.

Key Words: genealogy, discourse, concept of animal.

1. Introducción

La relación *animal-humano* es uno de los temas que actualmente competen más a la ética. Aunque el humano haya negado su *animalidad* y se mantenga apartado de la vida silvestre, no está exento de tener contacto con el animal; él mismo es un animal. Basta con observar el entorno para dar cuenta de la relación: los animales que las personas adiestran, los animales con los que los laboratorios experimentan, con los que la gente viste e incluso con los que habitan en el entorno, son sólo algunos ejemplos de la relación. Sin embargo, a pesar de que hay un vínculo innegable e inevitable entre el humano y el animal, existe una diferencia, un límite o una grieta entre ambos que hacen del animal frente al humano un *otro radical* (Derrida, 2002), un ser mudo y misterioso que no puede comprenderse.

En consecuencia, la diferencia que en un principio parece algo superficial y evidente como, por ejemplo, la falta de habla, gradualmente se convierte en una fisura abismal que va más allá de la comunicación verbal, lo cual reduce al animal a algo ajeno o extraño frente al humano. Como lo expresó el filósofo Michel de Montaigne en su *Apología de Raimundo Sabunde* refiriéndose a los animales: “condenamos todo lo que se nos antoja extraño, haciendo lo mismo con lo que no comprendemos” (de Montaigne, 1984). El habla es sólo un factor inicial en la diferencia entre el animal y el humano, pero la extrañeza y la incompreensión de lo desconocido del animal, hacen a la separación más profunda y problemática, lo que desencadena acusaciones irreflexivas a lo que no puede ser explicado. El problema anterior resulta pertinente puesto que, aun cuando el animal y el humano comparten un origen y un espacio, la relación entre ambos está articulada de un modo particular que los separa. El humano, al no poder entender al animal, actúa sobre él con base en un juicio que únicamente recalca la diferencia entre él y el animal. En consecuencia, tal discernimiento no permite que haya una reflexión sobre por qué actúa de cierta forma ante lo inexplicable y por qué no podría actuar de otra manera.

Es entonces cuando surgen las preguntas: ¿cuál es la causa del juicio que el humano hace sobre el animal? y ¿por qué a partir de ese juicio el humano tiende a rechazar lo relacionado con el animal? Las respuestas parecen radicar en distintos discursos que a lo largo de los siglos, históricamente se han reproducido y arraigado en la moral humana y, por lo tanto, en la forma de entender y tratar al animal, lo cual lo reduce a un ser inferior, objetualizado e irracional. No obstante, para comprender la manera en la que la tradición

ha entendido y conceptualizado al animal, es preciso intentar dirigirse a lo más radical: a lo que sostiene a la lógica sobre cómo se ha entendido al animal.

Por lo mismo, el artículo expondrá una *genealogía del concepto de animal*, un estudio sobre cómo el animal ha sido pensado a partir de tres discursos que considero fundamentales para entender el origen del concepto, mismos que serán analizados junto con sus consecuencias. El fin de este ejercicio es realizar una descomposición del concepto de animal. En primer lugar, el escrito muestra una exploración de lo que el discurso religioso judeocristiano ha establecido respecto a la relación *animal-humano*, posicionando al primero como un ser inferior que debe ser dominado por el humano. En segundo lugar, el texto analiza el planteamiento del discurso del imaginario científico sobre el animal, como un objeto únicamente útil para el humano. Finalmente, el artículo examina el discurso de la filosofía a partir de la modernidad, que posiciona al animal como un ser irracional (Derrida, 2002). Hacer esta genealogía sirve como una forma de rastrear por qué el animal es conceptualizado de acuerdo con las formas anteriormente mencionadas. Si bien el juicio que se realiza sobre el animal está respaldado por una serie de discursos, también hay intentos de plantear maneras distintas de tratar al animal, en respuesta al trato que han recibido en lugares y actividades como los circos, los mataderos, las fábricas, los laboratorios, y los hogares, lo cual está entrelazado con lo dictaminado por el concepto de animal. Por lo mismo, estas iniciativas promueven el veganismo, los laboratorios libres de animales, la detención de espectáculos con animales, la prohibición de la cacería y la comercialización de especies, entre otras iniciativas que favorezcan al animal. De tal modo, la búsqueda por un trato más equitativo con el animal se convierte en una forma distinta de posicionarlo. La razón del apoyo es la premisa de la igualdad entre el humano y el animal, que tiene como consecuencias el trato digno del animal, los derechos de los animales y legislaciones en pro del animal. Las razones mencionadas abarcan ámbitos que van desde lo jurídico a lo ético y han propuesto entender al animal de otro modo, es decir, como un ser vivo que al igual que los humanos necesita ser protegido y que incluso puede establecerse al mismo nivel que el humano, lo cual implica una humanización del animal o la animalización del humano.

Ahora bien, a pesar de la perseverancia de las iniciativas mencionadas, ya sea con base en aspectos como el activismo, la difusión de información con datos precisos, la exigencia de leyes y derechos y la confección de éticas, los animales siguen siendo objeto de subordinación. Por lo tanto, cabe cuestionarse, ¿por qué continúa sucediendo cuando

hay argumentos, información accesible y maneras de involucrarse para solucionar el problema? El propósito de este artículo es desglosar el concepto de animal que impera en el pensamiento humano y cómo justo por su enraizamiento no permite que las iniciativas mencionadas funcionen y que tampoco funcionarán mientras siga operando. Esto tiene como fin establecer bases para una ética que tome en cuenta la forma en que el animal es entendido en el imaginario colectivo.

Finalmente, en este artículo no pretendo proponer de qué otra forma podría conceptualizarse al animal, sino señalar los puntos que han generado la relación *animal-humano* que hoy opera.

2. Distinciones preliminares: lo abierto y la cuestión del animal: ¿por qué pensar que la relación animal-humano es relevante?

Como mencioné, la relación *animal-humano* es algo que no puede negarse. Por lo mismo, es pertinente cuestionarse cuál es la verdadera importancia de esta relación. Como humanos vivimos acostumbrados a conceptualizar al animal a partir de la instauración de distintos discursos sociales, sin prestar atención a que el modo de relacionarnos con ellos no necesariamente es el único o el mejor. Por ello, resulta factible pensar que debido a esas narrativas es que no hay una relación equitativa entre humano y animal, sino que hay una jerarquía en la cual el humano está por encima del animal.

En consecuencia, esa relación implica una desestimación del animal *per se*, porque no hay una cercanía entre el actuar del humano con respecto al del animal, es decir, el último se transforma en un ser alejado de lo que el humano considera afín a su entorno. En ese sentido, a partir de este distanciamiento, el humano puede *usar/utilizar* en su favor al animal en tanto que es un ser ajeno o simplemente lo excluye¹ debido a que no tiene una cercanía que pueda acoplarse con el entorno que él ha construido.

Ahora bien, a pesar del problema mencionado, es indudable que ambos seres comparten un mismo espacio², pero cada uno parece habitarlo de modo distinto. Por

¹ Salvo las excepciones como los animales domésticos, aunque también tienen que ser adiestrados para poder ser asimilados en el entorno humano.

² Mismo que el humano ha ido afectado con el objetivo de obtener beneficios, que en consecuencia ha provocado que los animales no correspondan a sus modificaciones.

ejemplo, un bosque puede ser experimentado de formas distintas: mientras que para los animales es el hábitat donde desempeñan un nicho dentro del ecosistema, para el humano es un lugar donde puede obtener recursos materiales por medio de la explotación o para transformarlo y habitarlo. Puede tratarse del mismo bosque, pero cada especie parece usarlo de formas distintas. Si lo anterior es así, entonces ¿qué es lo que distingue la forma de habitar del humano a la del animal si ambos comparten un mismo espacio?

En la primera década del siglo XX, el biólogo Jacob von Uexküll realizó importantes investigaciones sobre la relación de los animales con su ambiente, que posteriormente servirían como apoyo de otros estudios tanto en el ámbito científico como en el filosófico. Lo novedoso de su perspectiva radicaba en abandonar las teorías antropocéntricas de las ciencias de la vida y la humanización de la imagen de la naturaleza, las cuales fueron desarrolladas anteriormente con el propósito de comprender al mundo y a otros seres vivos a partir de una *identificación* con lo humano. En cambio, Uexküll sostuvo que el hecho de pensar que todas las especies compartían un mismo *espacio-tiempo* era una ilusión y que, por el contrario, cada especie tenía su propio *espacio-tiempo*. A ese *espacio-tiempo* Uexküll lo llamó *Umwelt*. De acuerdo con el biólogo, cada *Umwelt* tiene distintos *portadores de significado*, que básicamente son la manera en que una especie se relaciona con un objeto determinado. Por ejemplo, el tallo de una flor tendrá un *portador de significado* distinto según la especie, pues para la hormiga quizá sirva como camino para obtener el néctar del cáliz de la flor y para la vaca simplemente como alimento (Agamben, 2010).

Por esta razón es que cada *Umwelt* es una unidad cerrada entre animal y *portador de significado*. No obstante, a pesar de que cada *Umwelt* está aislado hay una especie de vínculo perfecto entre cada uno de ellos que no los une, pero sí los sincroniza. Por ejemplo, el caso de la araña, su telaraña y una presa. Una manera de describir el funcionamiento del *portador de significado* de la araña con su tela podría ser 'red para atrapar presa'. Así, la relación entre la araña y su tela es la de inmovilizar a una presa con la cual no hay una relación (pues cada una se encuentra en un *Umwelt* distinto), pero logra tener una sincronía. Esta simultaneidad crea la ilusión de que ambas especies están en el mismo *espacio-tiempo*, porque al final permite que el ecosistema funcione, pero de ello no se sigue que estén en el mismo *espacio-tiempo*, como anteriormente era pensado (Agamben, 2010). Posteriormente, las investigaciones de Uexküll fueron de gran utilidad para el filósofo Martin Heidegger, quien menciona que los trabajos del biólogo eran lo

más fructífero que la filosofía podía obtener de la biología de aquel tiempo. Heidegger no expresa esto en vano, ya que parte de la distinción que realiza entre el humano y el animal la hace con base en los trabajos de Uexküll. Heidegger sostiene que el animal es *pobre de mundo*, mientras que el humano es *formador de mundo*³. Con *pobreza de mundo*, Heidegger quiere decir que el animal está englobado en su propio *Umwelt* y que entra en relación con otras especies a partir de los objetos con los que hay *desinhibidores*⁴ comunes. Entonces el animal, en tanto que está sumergido en su *Umwelt*, está *aturdido*, privado, impedido o alelado, de todo lo que esté fuera de su *Umwelt*. En otras palabras, el animal no puede actuar de otro modo que no sea a partir de los objetos con los que tiene un *desinhibidor*., Agamben (2010) lo explica de la siguiente forma:

La pobreza de mundo —en que el animal siente de alguna manera el propio ser abierto— tiene, pues, la función estratégica de asegurar un paso entre el ambiente animal y lo abierto, en una perspectiva en que el aturdimiento como esencia del animal “es en algún modo el verdadero telón de fondo que hace posible destacar la esencia del hombre” (p. 80).

En consecuencia, es debido al aturdimiento que el animal no es un ser que esté abierto, pero tampoco cerrado. No está abierto porque se mantiene inmerso en su instinto y en la relación con los objetos a partir de los *desinhibidores*. Pero eso no significa que esté cerrado, sino que al estar aturdido, es decir, sumergido en sus instintos, en sus *portadores de significado* y, por lo tanto, en su medio ambiente (*Umwelt*), no entra en relación con el *ente*, que a la vez *es* y que no sabe que *es*. En otras palabras, el animal es un ser que está abierto, pero que no ve la apertura que tiene con el mundo. Por el contrario, de acuerdo con Heidegger, el humano no está aturdido y puede acceder al *ente* que *es* y que sabe que *es*. Como resultado, puede reconocerse como un *ser en el mundo* capaz de conocerlo y de reconocer a otros entes en tanto que entes.

Por su parte, Agamben (2010) considera que el humano, en realidad, no está del todo abierto a pesar de tener esa condición de apertura. De acuerdo con el pensador italiano, hay un mecanismo en la mente del humano que profundiza el abismo entre el humano y el animal: *la máquina antropológica*.

³ Concepto que no me interesa retomar para este artículo más que para mostrar el inicio de la diferencia entre el animal y el humano de acuerdo con Heidegger.

⁴ *Desinhibidor* es el equivalente a *portador de significado* en la filosofía de Heidegger.



Desde el momento en que lo que en ella está en juego es la producción de lo humano por medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión). (p.52)

Este dispositivo construye una antropología que define al humano con respecto a lo que *es* y la manera en que debe actuar. En otras palabras, la *máquina antropológica* disloca lo animal en el humano. Por consiguiente, el dispositivo evita toda acción que retorne al humano a la condición animal. Esto condena al humano a permanecer contenido en su *humanidad* y de paso genera humanos en una condición cerrada. Por lo tanto, el *Umwelt* humano es cerrado por el efecto de *la máquina antropológica*, lo que provoca que se conceptualice a sí mismo como un ser centralizado y particular en comparación con otros seres vivos. Esto, a mi parecer, se debe a que el humano no logra tener una *identificación* con las demás especies debido a que está suspendido en su *humanidad*. Por tal razón las considera ajenas e inferiores a él y entonces puede utilizarlas como objetos para su beneficio. En resumen, Heidegger desarrolla en su filosofía la diferencia entre el humano y el animal a partir de las investigaciones de Uexküll. Esa distinción está basada en que el humano conoce la apertura que le permite reconocerse como ente, es decir, como el ser humano que *es*. Además, debido a su condición, también puede reconocer a otras especies y al mismo mundo que lo rodea. Sin embargo, Agamben considera que a pesar de esa condición, el humano se encuentra en un estado que no le permite estar abierto y eso se debe a *la máquina antropológica*⁵. Hasta este punto he expuesto una respuesta a la pregunta por la diferencia entre el modo de habitar del animal y del humano. No obstante, a partir de este argumento es preciso aclarar cuál es la relación entre la explicación anterior y la relevancia de pensar en la relación *animal-humano* en la contemporaneidad. Partiendo de que *la máquina antropológica* aísla al humano de todo lo relacionado con el animal, surge la pregunta sobre qué es lo que permite que este dispositivo funcione, lo cual parece tener relación con una serie de discursos que, a partir de su producción y reproducción, le dan cuerda. El funcionamiento de este mecanismo hace posible la relación *animal-humano* que actualmente conocemos y por ello, la

⁵ En este punto es importante aclarar que Heidegger y Agamben comenzarán a desarrollar una filosofía política con la teoría de lo abierto y *la máquina antropológica*. Para este artículo, lo que procede a partir de este punto, no es relevante. Lo importante de las investigaciones y teorías de Uexküll, Heidegger y Agamben, para este artículo es la diferencia que exponen sobre el animal y el humano.

relevancia de pensar en este tema radica en que si buscamos que la relación *animal-humano* sea distinta, es necesario comprender cómo ha sido nuestra relación con ellos, cómo es que los hemos conceptualizado y cómo es que el concepto de animal opera en el imaginario colectivo.

3. Genealogía del concepto de animal en el discurso judeocristiano

Las enseñanzas de la tradición judeocristiana son un buen inicio para comprender la forma en que el animal ha sido conceptualizado en el imaginario colectivo. Si bien es cierto que existe una gran diversidad de religiones que tienen conceptos de animal bastante contrastantes⁶ con el del discurso judeocristiano, para este estudio decidí enfocarme en éste porque al ser la narrativa religiosa hegemónica en occidente permite vislumbrar qué es lo que alimenta el funcionamiento de la *máquina antropológica*. Además, su antigüedad, su fuerte influencia en el mundo y la correspondencia entre lo que formula y lo que ha ocurrido con la relación *animal-humano*, no sólo en la actualidad, sino en tiempos anteriores, la hacen de gran interés para realizar este estudio.

Como primer acercamiento, el arte sacro es una excelente referencia para observar cómo opera el concepto de animal en la tradición judeocristina, pues en sus obras se tiende a representar al animal de formas similares como en la actitud y en la posición de los personajes. Para sustentar lo mencionado, analizaré un fresco de Giotto di Bondoni titulado *La Natividad*. Pensemos en las representaciones del nacimiento de Jesucristo. En ellas el pesebre siempre se sitúa en el centro del acontecimiento rodeado por distintos personajes y animales. Ovejas, bueyes, mulas y cabras son algunas de las especies que tranquilamente observan al recién nacido. Sin embargo, en las representaciones sobre la natividad hay una constante: el lugar de los animales en la escena. Estos pueden encontrarse en el fondo, en las esquinas, a los lados o sostenidos por otros personajes, pero siempre distanciados del pesebre, con aspecto tranquilo y a veces inclinados en forma de reverencia. Esto puede verse en el fresco de Giotto, puesto que los animales están posicionados bajo el pesebre y detrás de la cuna del niño con aspecto sereno.

⁶ Por ejemplo el hinduismo, el budismo, las religiones de los nativos americanos, de los pueblos siberianos y de las tribus africanas, representan un imaginario parcial o bastante diferente al del discurso judeocristiano.

Asimismo, la ubicación de los animales en las representaciones del arte sacro sugiere su distanciamiento con el humano, ya que siempre hay un elemento que divide a ambos seres (corrales, escalones, muros y correas). En el caso del fresco de Giotto esto se enfatiza, porque mientras María y Jesucristo están reposados sobre un montículo, los animales se encuentran debajo de una elevación, y aun cuando el buey y la mula tienen la altura justa para ver al niño y a María, las ovejas y las cabras, aunque estuviesen paradas, apenas y podrían mirarlo. Más aún, la situación de los animales en el fresco indica su jerarquización con el humano, porque mientras los animales están debajo del montículo y distanciados por distintos elementos, las demás figuras tanto humanas como los ángeles pueden mirar a María y al niño sin dificultad alguna. Esto sugiere que los animales tienen un lugar inferior ante lo humano y lo divino, ya que su lugar les impiden acercarse o los excluye del acontecimiento divino.

Al mismo tiempo, la conducta de los animales alude a la docilidad y al dominio. En un escenario terrenal, un animal no permanecería con facilidad en una actitud tan calmada o atenta como la que se muestra en el fresco. Tal vez se acercaría a olfatear, a lamer, a tocar, o simplemente no pondría atención a lo que ocurre, pero difícilmente se mantendría en un estado tan sereno o atento en una situación parecida. Entonces, el hecho de que los animales no estén realizando alguna de las acciones mencionadas y, por el contrario, se encuentren en un estado interesado o calmado muestra sumisión. Así, tanto en el fresco de Giotto como en otras representaciones de la natividad, pareciera como si el espacio y el tiempo del acontecimiento fuera el único; como si sólo fuese a ese momento al que los espectadores, incluidos los animales, pueden prestar atención y además, con un temple dócil y calmado.

Por último, es evidente por qué María, José y el niño siempre están en el centro de la escena. No obstante, este acontecimiento, además de significar el nacimiento de un dios, también es una descripción gráfica en la cual se observa claramente cómo el humano, que tiene una relación con lo divino, se encuentra en el centro del acontecimiento y alrededor de él están las criaturas terrenales que lo veneran.

Estas observaciones sobre el arte sacro comienzan a revelar lo que el discurso judeocristiano ha establecido sobre el animal. Sin embargo, para comprender mejor cómo

opera este discurso, me remitiré a dos versículos del Antiguo Testamento, donde se describe el origen de la relación *animal-humano*.

1.1. Versículo I

Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias en toda la tierra y en todo animal que se arrastre sobre la tierra. (Gn. 2:26 Reina Valera 1960).

(A) “Entonces dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.”

En esta oración Dios exclama que el hombre será hecho de acuerdo con su *semejanza*. La palabra *semejanza* en este punto es fundamental, porque involucra que el humano tiene un parentesco, un lazo o un vínculo con lo divino y entonces con la perfección. Por lo mismo, al tener una unión con lo divino, lo humano en tanto que es perfecto, está por encima de todo lo que no tenga una *semejanza* con Dios o lo divino. En consecuencia, el humano puede actuar de forma similar a la de Dios y obra como si él pudiera controlar a la naturaleza, incluyendo a los animales. No obstante, siguiendo el análisis de la oración, justamente porque el humano es semejante a Dios existe un problema ontológico; una contradicción entre lo que afirma el versículo y lo que sucede con el humano. Derrida (2008) la hace evidente del siguiente modo: “[E]s paradójicamente, por una falta o por un defecto del hombre por lo que el hombre se tornara sujeto amo de la naturaleza y el animal” (p.36). Esto quiere decir que aunque el humano tiene un parentesco o un lazo con lo divino no es perfecto, ya que tiene un defecto, una carencia o una falta en comparación con los animales. La razón de esta carencia está directamente relacionada con la desventaja y la vulnerabilidad del humano en comparación con los animales, pues no tiene las mismas adaptaciones que éstos para sobrevivir. Entonces, el humano a partir de su condición de apertura da cuenta de que una de sus diferencias con el animal es que no está dotado para su supervivencia del mismo modo que ellos, por lo que buscará la forma de contrarrestar su desventaja a partir de la misma separación que tiene con el animal. En consecuencia, el humano a partir de este distanciamiento juzgará a las demás especies como seres inferiores a él en tanto que

es un ser que conoce su condición como humano y, por ello, puede aprovecharla para hacer con ellos lo que le beneficie.

Sin embargo, a causa de su diferencia con el animal y de su condición de apertura el humano se siente vulnerable; como un *ser arrojado al mundo* que necesita enfrentarse a un entorno para el cual no está preparado y que no puede explicar a ese mundo donde ha sido lanzado. De tal forma, esta cuestión que nace de la inferioridad originaria del humano provoca que haya una inversión de este sentimiento que posiciona al animal como un ser subordinado a la merced del humano.

Esto evidencia por qué el humano busca tener el control de todo lo que tenga relación con la naturaleza, pues mientras él tenga una *semejanza* con Dios considera que puede tener el dominio de la naturaleza y, por lo tanto, del animal. Ahora bien, existe otro factor que permite entrever el porqué de la postura dominante del humano hacia el animal a partir de la segunda oración del versículo:

(B) “Y Señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias en toda la tierra y en todo animal que se arrastre sobre la tierra”.

En este punto del versículo, Dios ordena al humano a que impere por encima de todas las bestias sin excepción. En esta oración hay un concepto significativo que es el *destino*. De acuerdo con Derrida (2008), en este caso “[D]ios destina a los animales a experimentar el poder del hombre” (p.32). Como pudo observarse en el análisis de la oración anterior, el humano tiene una *semejanza* con lo divino, por lo que puede actuar según lo que la ley divina le dictamine. Esta afirmación es crucial, porque, el animal está destinado a experimentar el poder del humano mientras éste obedezca a la ley divina. Pero, aun cuando el humano tiene un lazo con Dios que le permite actuar como si él mismo fuera un ser divino, al mismo tiempo él es un subordinado de Dios que está sometido a sus órdenes. Por lo tanto, el humano no es un ser libre, sino que al igual que el animal está condenado a una ley.

Versículo II

Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. (Gn. 3:19 Reina Valera 2000)

(A) “Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar”.

Este enunciado describe cómo Dios formó a todas las bestias y las llevó a Adán para que las nombrara. Tal momento originario sugiere el inicio de la separación entre el humano y el animal. Aunque es evidente que la acción de nombrar, en términos generales, sirve para diferenciar entre un objeto y otro, en este punto, cuando el *nombramiento* es llevado a cabo por orden de Dios, Adán hizo evidente la diferencia entre él como *nombrador* y los animales, por lo que abrió una grieta para él y para la humanidad. Además, el *nombramiento* no sólo marcó la división entre el humano y el animal, sino que permitió que la humanidad diera cuenta de su particularidad como una especie privilegiada, pues es a ella a quien se le encomendó nombrarlos.

Al mismo tiempo, Adán al imponer los nombres agregó un pedazo de humanidad a los animales, es decir, realizó algo parecido a lo que hacen los padres cuando nombran a sus hijos: añaden una parte de su historia, de sus tradiciones y de sus recuerdos. En este caso cuando Adán nombró a las especies, las humanizó de acuerdo con lo que ha sido considerado propio del humano: el *lenguaje*. A partir de ese instante, la perspectiva humanizada del animal, como un ser que tiene un nombre, hecho al modo y placer del humano, sería aquello que lo guiaría a atribuir al animal características para justificar el trato que ha recibido a lo largo de los siglos.

Otro aspecto importante sobre el *nombramiento* de los animales tiene que ver con el *silencio*. Adán al tener el poder de darle nombre a cada especie las condenó a ser mudas. Derrida (2008) lo menciona así: “[E]se duelo melancólico reflejaría una posible resignación; protestaría en silencio contra la fatalidad inaceptable de ese silencio mismo: haber sido abocado al mutismo (*Stummheit*) y la ausencia de lenguaje (*Sprachlosigkeit*)” (p. 34). Esto quiere decir que el animal tendría que permanecer en silencio mientras el humano lo nombrara. A partir de ese instante, el animal fue limitado a permanecer

silencioso y sumiso a la nominación de toda la humanidad. Esta resignación sería posible porque el animal no tendría un *lenguaje* que le permitiera hacer lo contrario. Por lo mismo, es a causa del *lenguaje* que el humano y el animal se alejarían por una suerte de incompreensión o de un desvinculamiento en el parentesco de ambos como criaturas de Dios. En síntesis, el *lenguaje* da la posibilidad al humano de nombrar a los animales y de condenarlos a permanecer en silencio. Más aun, el *lenguaje* genera las condiciones para que el humano profundice el abismo que lo separa del animal, lo que provoca que se asuma como soberano de lo que permanece en *silencio* a su *nombramiento*. Esto justifica que el humano pueda anteponerse al animal, pues a partir de las particularidades que lo hacen distinto y que lo cierran a permanecer en lo propiamente humano, es que no tiene una unión con el animal que le permita verlo de un modo que no sea un *otro radical*.

(B) “y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre”.

Esta oración denota el cierre de un acontecimiento; del desenlace fundamental que marcaría el porvenir de la relación *animal-humano*. En esta afirmación básicamente está representada la aceptación y el agotamiento de todo lo que ha sido distinguido a largo de los análisis de cada versículo: el dominio del humano y la sumisión del animal en tanto que hay una diferencia que realza la falta del humano y que necesita compensarse. Es en este punto donde el animal es cerrado y reducido a un nombre, y es por ese nombre impuesto que el animal es yerrado por el humano mediante el *lenguaje*. La palabra impuesta, al final, recalca que el animal *es* mientras el humano lo siga nombrando.

En resumen, este relato que describe el inicio del lugar del humano en el mundo, posteriormente se convierte en una serie de códigos sobre cómo debe anteponerse a la naturaleza y, por ende, a los animales. A partir de ello, consecuencias como el maltrato y el desprecio a los animales, el intento de control y alteración de los ecosistemas, así como la concepción del animal como un ser sujeto a la voluntad del humano son llevadas a cabo. Asimismo, mientras opera el discurso de la *semejanza* entre el humano y Dios, todo aquello que la humanidad haga con respecto a la relación *animal-humano*, será considerado como lo mejor, porque implícitamente existe un privilegio divino de por medio. Ahora, a pesar de que Dios le dio el privilegio al humano de nombrar y de entonces hacer lo que desee con el animal, por otro lado, el humano también está subordinado. De este modo, aunque el humano pueda imponerse por su *semejanza* y, con ello, pretenda controlar a la naturaleza, su condición no deja de ser inferior a la de



Dios. Por lo tanto, el humano no está relacionado ni con lo divino ni con lo animal, sino que es un ser indefinido que está interpretando un papel de soberano y de subordinado. Por ende, paradójicamente al estar abierto también está cerrado, ya que su relación con el animal no es recíproca. Así pues, el discurso religioso, que lo caracteriza como un ser superior, no permite que su actitud pueda ser distinta a ser quien debe tener el control de la naturaleza. En suma, el humano se limita a repetir lo mismo que hizo Adán durante su estancia en el Paraíso. De ahí que todo lo que puede apreciarse en las representaciones de los textos sagrados, como es el caso de la resignación de los animales en el fresco de Giotto y en otras obras, sea parte de lo que el humano considera que debe suceder al momento de ejercer la actitud dictaminada por los textos sagrados con los animales. Después de todo, el trato de quienes no tienen el lenguaje para expresar o enfrentarse a lo que les es impuesto proviene de una falta que no pueden compensar, pero ello no significa que esa carencia los haga incompletos. En este caso, aunque el humano está incompleto porque no tiene el mismo grado de adaptación que los animales, también puede decirse que los animales al no tener *lenguaje* tampoco están completos y que por lo tanto el lenguaje es una compensación para el humano. No obstante, aun cuando el *lenguaje* parezca una compensación para él humano, en realidad éste sigue estando incompleto porque el *lenguaje* es algo particular de él. Entonces el *lenguaje* no es una compensación, sino una sobra que no hace a los animales incompletos ni al humano completo.

Finalmente, el humano frente a un mundo en el cual su condición de apertura le permite tener un acceso completamente distinto al de los animales, intenta explicarlo por la angustia que le causa. Esto, al parecer, es completamente suyo, pues ¿qué grupo humano no tiene relatos para explicar su entorno? No obstante, es preciso dar cuenta de que en estos relatos y en el caso particular de los textos sagrados, hay una autoridad que efectivamente proporciona tranquilidad sobre lo que en un principio no podía explicarse, pero que también torna difícil pensar al mundo fuera de su margen.

Lo mencionado se pone en evidencia en la relación *animal-humano*, pues las enseñanzas de los textos sagrados representan una barrera que entorpece los intentos de tratar y conceptualizar al animal de otro modo que no sea como aparece en esos textos. Por lo tanto, el humano, al seguirlos reafirma su condición de carencia y de soledad en el mundo. Asimismo, también afecta a los animales, porque sigue considerando que puede dominarlos y hacer con ellos lo que deseé. Finalmente, esto puede observarse en el

maltrato y abuso que millones animales sufren y en el creciente problema ambiental producto del daño a los ecosistemas.

4. Genealogía del concepto de animal en el imaginario científico

La importancia de analizar el discurso del imaginario científico radica en la autoridad que los estudios y descubrimientos de la ciencia han representado desde el inicio de la modernidad hasta la actualidad. Su autoridad se debe a que sus trabajos han sido realizados a partir de un contacto directo con sus objetos de estudio, por lo cual, los procedimientos para llevar a cabo sus investigaciones suelen pasar desapercibidos. Así, la ciencia tiene poder y entonces el permiso en el imaginario colectivo de hacer lo que deseé en beneficio de la humanidad. Derrida (2008) lo expresa de la siguiente manera:

En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de técnicas de intervención en su objeto, de transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala y demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobreactivada de carne sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar del humano (p.41).

En resumidas cuentas, la naturaleza y, por ende, el animal son afectados por las constantes intervenciones de la ciencia, particularmente en cuestiones como la producción y la experimentación. Por ello, ¿cómo es que este discurso está operando para que sea razonable lo que hace con el animal? En este sentido, más allá de lo que la ciencia y particularmente la biología y sus ramas puedan ir descubriendo y añadiendo al conocimiento de las especies, para este artículo es preciso comenzar por dirigirse a un lugar en específico: los laboratorios. En el Instituto de Citología y Genética de Novosibirsk, Rusia, se encuentra una estatua titulada *Monumento a los Ratones de Laboratorio*. Esta obra consta de un ratón en bata de laboratorio tejiendo con agujas una red de ADN. Dicha obra fue realizada como un agradecimiento a los miles de ratones que mueren en experimentos por su contribución a la ciencia. Si bien, su significado es claro, el discurso de la estatua resulta ambiguo, porque por un lado busca expresar un

sentimiento de gratitud, pero por otro está reproduciendo el discurso del animal como un *objeto*.

De acuerdo con el filósofo Walter Benjamin (2008) “todo monumento a la cultura es un monumento a la barbarie” (p.46). En este caso, la estatua del ratón resulta un claro ejemplo de ello, porque la pieza implícitamente transmite una serie de acontecimientos violentos⁷ que no pueden apreciarse a primera vista, ya que el objetivo de la obra es *reconocer* la contribución de los ratones a la ciencia y otorgarles un lugar honorable por permitir que sus vidas sean sacrificadas. Por esto, la pieza puede causar compasión, orgullo e incluso ternura al espectador, ya sea por su fin explícito o por la figura de un pequeño ratón que mira concentrado a una cadena de ADN mientras la teje. No obstante, de la obra también se puede concluir que normaliza y justifica la experimentación con animales, pues al causar una serie de sentimientos positivos en el espectador, está cegándolo de una serie de actos que incluyen el abuso, maltrato y la muerte de miles de animales. Por ende, el *Monumento a los Ratones de Laboratorio* de forma sutil provoca que los espectadores se suspendan en una *tranquilidad falsa*. Esto quiere decir que la estatua del ratón engaña al espectador haciéndole creer que experimentar con animales es algo aceptable, aun cuando en el fondo el espectador quizá tenga una noción de lo violentas que pueden ser las pruebas científicas. Derrida (2008) lo describe así:

Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido de la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios (hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa de los hombres nos deja helados). (p.42).

En pocas palabras, el *Monumento a los Ratones de Laboratorio* justifica lo que ocurre en los laboratorios, porque genera una *tranquilidad falsa* que funciona como una *anestesia* disfrazada de ignorancia. Por lo mismo, el monumento es una excusa perfecta para no tener que pensar en lo que sucede en los experimentos, porque una estatua, que en primera instancia causa buenos sentimientos, se sobrepone y oculta algo atroz, permitiendo que los espectadores pasen por alto el horror de los experimentos. Al disimular esta omisión, el espectador se protege bajo un cobijo en el cual no importará si

⁷ Al igual que en otros monumentos dedicados a soldados, prisioneros y políticos.

muere un ratón, cien o miles, pues al final todos tendrán un lugar especial por haber entregado su vida. Mientras los animales pericidos reciban un reconocimiento, matarlos tiene justificación. Para comprender mejor lo mencionado, la socióloga Melanie Joy (2015) introduce un concepto llamado *anestesia emocional*, mismo que describe del siguiente modo:

La anestesia emocional es un proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestras experiencias. Nos «anestésiamos». En sí misma, la anestesia emocional no es perjudicial sino que forma parte normal e inevitable de la vida cotidiana, pues nos permite funcionar en un mundo violento e impredecible y nos ayuda a afrontar el dolor. La anestesia emocional consta de una amplia variedad de mecanismos de defensa, entre otros. Son mecanismos insidiosos, potentes e invisibles y operan tanto a nivel social como psicológico. Distorsionan nuestra percepción y nos distancian de nuestras propias emociones (p.23).

De acuerdo con la explicación de Joy, la *anestesia emocional* es un proceso que tiene un fin adaptativo, porque permite al humano confrontar experiencias que sin ella serían insoportables. Por lo tanto, la *anestesia emocional* hace posible que haya una superación de lo que experimentamos como atroz. No obstante, Joy reconoce que la *anestesia emocional* es un arma de doble filo. Su peligrosidad se debe a que, así como puede ser beneficiosa al momento de afrontarnos a la violencia, también puede ser perjudicial debido a que puede tornarse *desadaptativa*. Con *desadaptativa* Joy (2015) se refiere a que puede ser destructiva, porque permite que haya violencia y que impide que el humano actúe con respecto a la violencia a pesar de que la ve y le perturba.

A partir de esta lectura puede asumirse que el humano está anestesiado en relación con la violencia hacia el animal, la cual, como ya se analizó, puede verse en la estatua del ratón. Ahora, ¿por qué la *anestesia emocional* se torna *desadaptativa*? De acuerdo con Joy (2015), la razón de esa transformación tiene que ver con una *normalización* de la violencia que está de por medio, es decir, con un conjunto de normas que rigen a una mayoría y que, por lo tanto, establecen qué es lo aceptable socialmente y qué no:

Por lo tanto, lo que presentamos como mayoritario no es más que un modo de describir una ideología que está tan extendida (y tan arraigada), que sus supuestos y sus prácticas se consideran de sentido común. Se consideran verdades en lugar de



opiniones y sus prácticas parecen las únicas, en lugar de una elección. Son la norma. Las cosas son así (p.37).

“Las cosas son así” es quizá la mejor frase que describe el funcionamiento de la *anestesia emocional destructiva*. Cuando esa expresión es enunciada se cierra prácticamente toda posibilidad de discusión, de mostrar otro punto de vista o de cuestionar la autoridad de una norma. Asimismo, es por el establecimiento de las normas que no hay una concientización de lo que hacemos y de las implicaciones que nuestras acciones pueden tener, pues, efectivamente, esos estatutos parecen ser las únicas opciones. Por lo tanto, esas instauraciones normativas, aquellas que la mayoría considera lo mejor por ser la única posibilidad, son justamente lo que genera una *normalización* o una costumbre de lo que no necesariamente es lo mejor y, por ello, la *anestesia emocional desadaptativa* puede funcionar. Los resultados de la *normalización* tienen repercusiones que no sólo permanecen en la ciencia. En realidad, la ciencia es sólo el inicio y por eso es una autoridad incuestionable, ya que si ella *normaliza* la violencia hacia los animales, entonces todo lo que haga con ellos será aceptable, porque detrás existe un supuesto en el cual la ciencia busca beneficiar al humano. Como resultado, si otros ámbitos consideran que lo que hace la ciencia con el animal es normal, entonces esa forma de actuar se expandirá a otras áreas. Así, cuando buscamos la *normalización* en el trato hacia el animal podemos encontrarla en otros lugares además de los laboratorios, por ejemplo, en los espectáculos con animales, los zoológicos⁸, los mataderos, las fábricas y las carnicerías. Sin embargo, a pesar de que en esos lugares vemos, o al menos sabemos, que hay animales encerrados, mutilados, enfermos y muertos, la magnitud de la violencia se diluye debido a la operación de la *normalización*. A fin de cuentas, la *normalización* nos mantiene *anestesiados* de un problema que no podemos ver como tal, porque estamos acostumbrados a verlo. En otras palabras, la *normalización* opera a partir de la repetición: nos muestras una y otra vez que un acto de violencia no es violencia, sino que es parte de la cotidianidad humana y que a partir de su reiteración permanecemos tranquilos ante una atrocidad de la que somos partícipes.

⁸ Cabe destacar que no todos los zoológicos funcionan de este modo, pues algunos están dedicados y comprometidos con la conservación y protección de especies, así como aquellos que funcionan como santuarios para animales que por cuestiones físicas no podrían sobrevivir en vida libre. En el caso de este artículo me enfocaré en los zoológicos que no están comprometidos con la causa mencionada y que tienen otros fines más cercanos a los de un espectáculo.



En resumen, la *normalización* aligera la violencia hacia el animal. Esa reducción se debe a que acostumbra a los sujetos a la violencia mediante la *anestesia emocional*. No obstante, además de la *normalización*, otro factor que hace de la violencia algo aceptable es la *estetización* de los productos que tienen un origen o una relación con los animales. Con *estetización* me refiero a un procedimiento mediante el cual un producto que tiene un origen violento es presentado de tal modo que borre todo rastro de la crueldad que se llevó a cabo durante su producción. Por lo mismo, la *estetización* opera a partir de un *ocultamiento* que tiene como fin crear una ilusión que esconde los rastros de violencia en distintos productos para que en nuestra perspectiva parezcan deliciosos, beneficioso o bellos. Este factor puede apreciarse en los alimentos de origen animal, en los cosméticos probados en animales y en los espectáculos con animales. Además, aun cuando resulta sencillo tener acceso a información confiable sobre qué es lo que sucede con los animales, el *ocultamiento* no permite que profundicemos más en ellos. Joy (2015) lo menciona así:

No lo vemos porque, si intentamos entrar se nos niega el acceso. No lo vemos porque, con frecuencia, sus camiones están sellados y no tienen marcas. No lo vemos porque, no tienen ventanas ni ningún componente arquitectónico que nos permita saber lo que sucede en el interior. No lo vemos, porque no debemos verlo. Tal como sucede con cualquier ideología violenta, hay que impedir que la población tenga contacto directo con las víctimas (p.46).

Al final, es a causa del *ocultamiento* que la violencia es posible. Por ende, para que la *estetización* funcione, el procedimiento debe esconderse del tal modo que ni el lugar de los hechos ni el producto tengan rastros de violencia. Entonces es por eso que los lugares destinados a estos procedimientos se encuentran alejados de zonas recorridas, no tienen señalamientos y sus construcciones están hechas para no mostrar lo que sucede adentro. Es por ello que no vemos a las vacas, a los pollos, o a los cerdos morir sanguinariamente en los mataderos; tampoco somos testigos del desollamiento de los zorros y de las ovejas en las fábricas. También, por esta razón no vemos cómo los elefantes y leones son explotados y maltratados durante los ensayos de los circos; que tampoco vemos cómo atrapan a los delfines y a los osos para mantenerlos en cautiverio; y cómo los monos y los conejos son mutilados y enfermos en los laboratorios. Pero lo que sí vemos de todo este procedimiento son productos: piezas de cuerpos que se nos antojan en el supermercado, prendas en los centros comerciales, cosméticos y medicinas que nos ofrecen milagros,

insólitos espectáculos en los circos y parques de diversiones y, finalmente, una tierna escultura que enmascara la violencia de los animales en las experimentaciones. Todos y cada uno de estos productos son el resultado de una violencia de la cual difícilmente tenemos una idea precisa debido a la operación de la *estetización* mediante el *ocultamiento*.

Por último está la *reificación*. Con *reificación* me refiero a la separación de un ser vivo de su vida con el fin de ser convertido en un *objeto*. Un ejemplo de ello es el zoológico, ya que es un recinto donde distintas especies son exhibidas ante un público. Por lo mismo, estos lugares tienen un fin práctico que es atractivo para el público y beneficioso para la investigación científica, si es utilizado para hacer investigaciones dedicadas a la conservación y promoción del cuidado de la naturaleza. No obstante, el zoológico que no tiene esa función, y que más bien exhibe a los animales como un espectáculo, es particularmente interesante porque muestra la manera en que el humano *reifica* al animal.

Pensemos en los espacios donde se encuentran los animales. Estos lugares siempre están diseñados de modo que haya una distancia entre el espectador y el animal: ya sea con barras de metal, con cristales o con un desnivel entre el espacio del animal y el lugar desde donde son apreciados. Ese distanciamiento, además de protegernos de cualquier reacción peligrosa de un animal, implícitamente también nos dice ‘ver, pero no tocar’, por lo que acercarnos al animal significa que podemos tener un problema. Por ello, el animal se convierte en un *objeto*, ya que el espectador se debe limitar simplemente a observarlo. Asimismo, este distanciamiento performativo está reafirmando la separación y el dominio del humano hacia el animal, pues mientras el animal debe permanecer en un espacio disponible a placer del ojo humano, el humano tiene la libertad desplazarse por todo el sitio y mirar a los animales el tiempo que considere necesario, para posteriormente realizar cualquier otra actividad.

Asimismo, cuando observamos al animal en el zoológico esperamos a que haga algo: que salte, que corra, que vuele o que ruja. Por lo tanto, al igual que en los circos, el animal se convierte en un espectáculo, como un *objeto* que debe estar para hacer algo que nos parezca entretenido. Finalmente, al estar *normalizado* y *estetizado*, el zoológico está reproduciendo en nosotros el punto fundamental sobre el concepto de animal en el discurso del imaginario científico: la inferioridad de la vida animal, porque es tan inferior que podemos separarla del animal para convertirlo en un *objeto* (*reificación*); es tan

insignificante que podemos *estetizar* nuestra violencia hacia ellos; y además es tan poco valiosa que podemos *normalizar* esa violencia sin ningún problema.

Finalmente, el concepto de animal en el discurso del imaginario científico establece al animal como un *objeto*, como un *subalterno* del humano y como una *vida inferior*. Todas estas concepciones son generadas a partir de la *normalización*, de la *estetización* y de la *reificación* del animal. Partiendo de este supuesto, el discurso del imaginario científico en algunos aspectos no es tan diferente al del discurso de la religión, lo cual indica que la ciencia está secularizada. Lo mencionado puede observarse en la influencia que tienen las consecuencias del discurso de la religión en el concepto de animal: la inferioridad originaria del humano, el deseo de soberanía del humano sobre el animal y el nombramiento de los animales. En el caso de la inferioridad, el humano en su condición de apertura sabe que es un ser incapacitado para el mundo y, por lo tanto inferior. Con el paso de los siglos el humano continuó con su deseo de entender al mundo que lo rodeaba y dio cuenta de que aquello que ha sido de mayor utilidad para comprender su entorno es justamente la ciencia. Sin embargo, la ciencia se convirtió en un arma de doble filo porque con ella el humano comprendió que no sólo podía darle sentido al mundo, sino que también podía transformarlo según su convenciencia. Más aun, el humano mostró que con la ayuda de la ciencia podía ser soberano de la naturaleza y por eso el nombramiento de los animales ya no fue suficiente para terminar de establecer su separación con los animales al igual que su jerarquía. Por ende, es debido a esa separación y a la soberanía que ya no hubo una identificación del humano con el animal como ente en tanto que ente y, como resultado, el animal en el discurso del imaginario la ciencia se transformó en un *objeto*, en un *subalterno* y en una *vida inferior*.

A modo de conclusión, el discurso del imaginario de la ciencia empleado como una forma conceptualizar al animal como un *objeto* es sumamente peligroso. Ello se debe a que si la ciencia trabaja en beneficio del humano de una forma en que la *reificación* de los animales (y de la naturaleza en general) se torna en algo normal, entonces este discurso seguirá siendo hegemónico y en un futuro podría ser todavía más perjudicial. Además, como ya había mencionado, la autoridad de sus estudios la hacen casi incuestionable, además de que detrás de ella existen otros intereses (económicos y políticos) que avivan su discurso. Sin embargo, a pesar de lo mencionado, con la ciencia también puede haber



un cambio significativo en la relación *animal-humano*, porque justamente con ella podemos conocer mejor a la naturaleza y trabajar en beneficio de ella. Por ende, es con la ciencia con la que una nueva forma de relacionarnos con el animal podría comenzar a formularse porque su imaginario ya se encuentra dividido.

5. Genealogía del concepto de animal en el discurso filosófico moderno

Por último, analizaré lo que el discurso filosófico moderno dice acerca del animal. La pertinencia de adentrarse en él se debe a que durante la modernidad hubo una serie de cambios en la forma en que el humano se pensaba a sí mismo y sobre cuál era su lugar en el mundo. Esta transición se debió a distintos sucesos que mostraron que el mundo no era como había sido pensado durante siglos, como fueron el descubrimiento de América, el modelo heliocéntrico de Copérnico y las aportaciones de Galileo Galilei a la astronomía. Estos grandes acontecimientos provocaron incertidumbre en el humano, pues aquello que creía como una verdad absoluta y que proporcionaba una respuesta acerca de su entorno, había sido falseado. Como resultado hubo un giro epistémico en el cual se pensaba que mediante la *racionalidad* podía obtenerse certeza o una verdad absoluta acerca del mundo.

La *racionalidad*, en términos generales, es una facultad atributiva del hombre que lo diferencia del animal. Esta facultad está definida como la capacidad de alcanzar un conocimiento universal (Ferrater, 2009). Como resultado, la *racionalidad* en la modernidad era una base fundamental para obtener un conocimiento certero, por lo que en el pensamiento filosófico tuvo un importante auge, no sólo porque era considerada algo propio del humano, sino también porque era un punto elemental para intentar responder la pregunta por lo que era el humano y entonces marcar su separación con el animal. Anterior al apogeo de la *racionalidad*, los fundamentos judeocristianos que definían la separación entre el humano y el animal ya funcionaban en el imaginario colectivo, mismos que en la modernidad tuvieron una continuación a partir de la *racionalidad*. Esta extensión puede observarse, por ejemplo, en el *lenguaje*, que para la tradición judeocristiana el humano lo tiene porque Dios lo dotó con él, mientras que para la filosofía moderna el humano tiene *lenguaje* debido a la *racionalidad*. En pocas palabras, el *lenguaje* para la filosofía y para la tradición judeocristiana tiene un origen distinto, pero

ambas coincidían en que el lenguaje era algo propio del humano y que debido a él es que existía una distinción clara y fundamental entre el humano y el animal.

El filósofo René Descartes tal vez sea la mejor referencia para comprender el funcionamiento de la modernidad en la filosofía, pues su búsqueda por el argumento que le diera certeza sobre su propia existencia, a partir de un método que describe como geométrico (Descartes, 1986), es sin duda una alusión perfecta sobre cómo funciona la modernidad. Además, en su búsqueda por la certeza de lo que es el humano, constantemente marca una separación entre el animal y el humano. Al igual que en la tradición judeocristiana, Descartes (1986) piensa que una distinción fundamental entre el animal y el humano es el *lenguaje*, pues sin importar la condición de cualquier humano, todos logran crear una serie de signos que permiten la posibilidad de una comunicación:

En cambio, los hombres que, habiendo nacido sordos y mudos están privados de los órganos que a otros sirven para hablar, suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua. Y por esto no sólo prueba que las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna (p. 65).

En este pasaje Descartes establece que el animal carece de razón, porque a diferencia del humano no genera un lenguaje o por lo menos signos que impliquen algo de por medio. Nótese cómo Descartes en este punto subordina al animal, mencionando que incluso aquellos hombres que están privados de algún órgano pueden generar una comunicación; acción que el animal no puede hacer porque está limitado de sus facultades. Así, la comunicación es un factor significativo para comprender la relación *animal-humano*, porque si no la hay tal y como el humano la ejerce, entonces el animal no puede ser considerado como un ser con el cual pueda existir un intercambio de significados. Por ende, el animal es excluido de lo que el humano construye a partir del lenguaje. A pesar de que el lenguaje es una parte fundamental de la *racionalidad*, su falta también implica que el animal sea considerado como un ser tonto. Descartes (1986) lo expresa del siguiente modo:

Ahora bien: por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y los brutos, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido



y embobado que esté, sin exceptuar a los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal, por perfecto y felizmente dotado que sea que pueda hacer otro tanto (p.65).

Aquí Descartes describe al animal como un ser inferior, y no por una suerte de semejanza del humano con lo divino, como hace el discurso judeocristiano, sino por la falta de *lenguaje*. Así pues, Al igual que en el discurso judeocristiano, donde el humano usa la *semejanza* con Dios para subordinar al animal, en este caso el discurso de la filosofía moderna también lo hace pero a partir de la *racionalidad*. En pocas palabras, *semejanza* y *racionalidad* son equivalentes. Sin embargo, en el caso del discurso judeocristiano el efecto de la *semejanza* únicamente se limita a subordinar al animal desde una perspectiva jerárquica con respecto al humano. Por el contrario, el discurso de la filosofía moderna no sólo subordina jerárquicamente al animal, sino que además lo conceptualiza como un ser tonto y entonces *irracional*. En consecuencia, si el animal es un ser *irracional* entonces es lo opuesto al humano, porque siguiendo lo que la modernidad buscaba con la *racionalidad*, lo *irracional* no sólo supone la carencia de *lenguaje*, sino también implica a las pasiones, el caos y el salvajismo que los animales y la naturaleza representan para el humano. De ahí que si el humano busca definirse, entonces debe diferenciarse del animal a partir de la negación de todas las características mencionadas. Al mismo tiempo, Descartes (1986) para resaltar la magnitud de la *racionalidad* en el humano expone que el actuar de los animales, a diferencia del de los humanos, es gobernado por la naturaleza como si ellos fueran sus máquinas:

Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que nosotros, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por disposición de sus órganos, como vemos en un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes (p.66).



En resumen, para Descartes los animales no actúan por voluntad propia, sino que son dirigidos por la naturaleza y que son autómatas, pues, a diferencia del humano, no tienen una *racionalidad* que los guíe a actuar de otro modo que no sea el de sus instintos. Esta conceptualización tiene como consecuencia el desprecio de las acciones que remitan al actuar de los animales y de ahí que el humano tenga que controlar sus impulsos para no comprometer su *humanidad*. Asimismo, Descartes en este fragmento hace una apología a la humanidad, porque comienza por mencionar que el animal, en el sentido de adaptación al mundo, está mucho mejor preparado que el humano. No obstante, Descartes considera que no por ello el animal es superior al humano, pues no tiene ingenio a pesar de su capacidad de adaptación. En ese sentido Descartes básicamente desestima la capacidad de adaptación del animal frente al ingenio del humano y termina por jerarquizar al humano por encima del animal a partir su capacidad de obtener conocimiento y de alterar al mundo.

Finalmente, Descartes (1986) menciona que otra diferencia entre el humano y el animal es que hay una separación entre el cuerpo y la mente del humano: “[M]ientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él” (p.66). En este fragmento Descartes establece que la *racionalidad* es un factor imprescindible para causar la separación entre cuerpo y alma. Esto se debe a que si no hubiera *racionalidad*, el humano no podría ver que su alma y su cuerpo son factores completamente distintos. Este punto es importante porque Descartes deja en claro que el animal es pura corporeidad, y que además ésta es lo propio del animal, mientras que la *racionalidad* es propia del humano. Por lo tanto, lo auténtico del humano no es solamente racionalizarse a sí mismo, sino también racionalizar al animal y, entonces, a la naturaleza. En otras palabras, la *racionalidad* del humano debe someter a la corporeidad del animal.

Si bien, en el Discurso del método puede apreciarse el concepto de animal de la filosofía moderna, también puede verse el modo en que se piensa al humano. Derrida (2015) considera que es debido a ese concepto que el humano ha creado una especie de autobiografía filosófica:

No llamaría en primer lugar a seguir o proseguir, ni siquiera a citar, para celebrarlo, el ergo sum, el «luego existo» de alguien que, desde el Discurso del Método hasta las



Meditaciones, abrió sin duda el camino de la narración autobriográfilosófica, el de alguien igualmente que dudó hasta la hipérbole pero jamás tuvo ninguna duda, en la tradición así denominada mecanicista que fue también la de La Mettrie y la de tantos otros, de que el animal no fuese más que una máquina, llegando incluso a convertir dicha indubitabilidad en una especie de condición de la duda, del ego como tal, como ego dubito, como ego cogito y, por lo tanto, como ergo sum (p. 94).

De acuerdo con Derrida, Descartes a partir de los argumentos del Discurso del método no sólo hizo un concepto de animal, sino también provocó que el humano se hiciera de una autonarración, es decir, de un concepto de sí mismo. Esta narrativa cartesiana causó que el humano se cerrara a una serie de características que lo definían como humano. Por ejemplo, la *racionalidad* que implica el control de las pasiones, del cuerpo, de los instintos, así como la búsqueda de un conocimiento certero y, por supuesto, el *lenguaje*. Por lo tanto, el humano se conceptualizó a partir de una narrativa que al mismo tiempo generó un discurso sobre el animal. Sin embargo, si el humano es una construcción de discursos, entonces ¿qué es el hombre verdadero? Derrida (2015) lo menciona de la siguiente forma:

El espectro que hay que conjurar con el juicio— lo habéis observado—siempre es el simulacro mecánico del «hombre verdadero», es decir, el hombre espectral como animal-máquina, ese animal-máquina al que no estamos acercando con el fin de intentar desemboscarlo de otro modo. (p.93)

De acuerdo con Derrida, lo que el humano piensa que es a partir de una serie de narraciones, es en realidad un espectro o un simulacro mecánico. Esa ilusión es la causa de que el hombre verdadero no pueda apreciarse y que además funcione el concepto moderno de animal. En pocas palabras, ambos conceptos existen porque se complementan: el animal como la *irracionalidad* y el humano como la *racionalidad*.

En conclusión, para encontrar el discurso que genera al concepto de animal en la filosofía moderna, inevitablemente tiene que hacerse a partir del concepto de humano. Asimismo, el discurso de la filosofía moderna, al igual que el discurso del imaginario

científico, también está secularizado, ya que lo hace con el mismo proceso que el discurso judeocristiano, sólo que la tradición judeocristiana lo lleva a cabo mediante la *semejanza* y la filosofía moderna a partir de la *racionalidad*. Finalmente, la ilusión mecánica estipulada en la modernidad sobre lo que es el humano, es un prototipo de la *máquina antropológica* de Agamben. Es decir, el concepto de humano moderno es posible debido al concepto moderno de animal. Por lo tanto, la forma de conceptualizar al animal de la filosofía moderna, junto con el de la religión y el del imaginario científico, son justamente aquello a que da cuerda a la *maquina antropológica* que, después de todo, es el dispositivo que define lo que es propiamente humano.

6. Conclusión

En este artículo he llevado a cabo un análisis genealógico que tuvo como fin dismantelar el concepto de animal en el imaginario colectivo a partir del discurso judeocristiano, del imaginario científico y de la filosofía moderna. Realizar esto tuvo como fin adentrarse en la raíz del porqué de las acciones que tenemos con los animales, mismas que damos por sentadas por su constante reproducción mediante la *máquina antropológica*. Estos discursos han tenido como consecuencia el maltrato, subordinación, rechazo y objetualización del animal, que a su vez han provocado una serie de sucesos (la extinción masiva de especies, por ejemplo) que, gradualmente, demuestran que a costa del progreso, seguridad y comodidad, nos hemos encaminado hacia un futuro que no parece prometedor. Así, aun cuando existen iniciativas que trabajan en beneficio del animal, sus esfuerzos no son del todo efectivos o no son recibidas tan abiertamente; de hecho muchas de ellas suelen ser criticadas y rechazadas, justamente por el concepto de animal que he analizado a lo largo del estudio. Por esto, resulta complejo llevar a cabo una manera distinta de relacionarnos con el animal, pues estos discursos impiden hacerlo de otro modo.

Ahora bien, a modo de conclusión, con este estudio busco generar una base con la que se pueda iniciar una ética que en el futuro tome en cuenta lo que estos discursos han generado en la forma que el humano conceptualiza al animal y cómo ir rompiendo esos márgenes. Pienso que este fin, si bien es difícil por su profunda instauración en el imaginario colectivo, tampoco es imposible. Todas las iniciativas que buscan beneficiar al animal son una muestra de que la *máquina antropológica* tiene fisuras que permiten



entrever que esta forma hegemónica de entender y relacionarnos con el animal no es la única. Por lo tanto, considero que con base en lo que he demostrado en este estudio, junto con las fisuras mencionadas, puede realizarse una ética animal más efectiva.

Finalmente, pienso que la situación ecológica actual nos está empujando a dar cuenta de que, si continuamos reproduciendo la forma en que nos hemos relacionado con el animal y en sí con la naturaleza en general, el futuro para la humanidad no será sostenible. Por ello, una nueva forma de entender y relacionarnos con el animal y por lo tanto con la naturaleza, tal vez sea una cuestión de tiempo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Lo abierto*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Itaca.
- De Montaigne, M. (1984). *Apología de Raimundo Sabunde*. Madrid: Sarpe.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1986). *El discurso del método*. Ciudad de México: Austral.
- Descartes, R. (1986). *Meditaciones metafísicas*. Ciudad de México: Austral.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Joy, M. (2015). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y vestimos con las vacas*. Madrid: Editorial Plaza y Valdéz.
- La Santa Biblia, “Antiguo Testamento”. (Ciudad de México: Edición Reina Valera, 2000).



AVRIL CARRANZA KUSTER

Egresada de la carrera de Filosofía por parte de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Actualmente colabora como correctora y editora en el Laboratorio de Ecología y Conservación de Fauna Silvestre del Instituto de Ecología, UNAM. En el futuro quisiera continuar investigando acerca del animal en la sociedad y difundiendo, en todos los medios posibles, el trabajo de la ecología y la importancia de sus investigaciones.