

**MATADEROS E IMAGINACIÓN MORAL:  
UNA LECTURA DE GÜNTHER ANDERS EN TORNO  
A LA TECNIFICACIÓN DE NUESTRA RELACIÓN CON  
LOS ANIMALES NO HUMANOS**

**MATADOUROS E IMAGINAÇÃO MORAL:  
UMA LEITURA DE GÜNTHER ANDERS SOBRE A  
TECNIFICAÇÃO DA NOSSA RELAÇÃO COM OS  
ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

**SLAUGHTERHOUSES AND MORAL IMAGINATION:  
A READING OF GÜNTHER ANDERS REGARDING  
THE TECHNICALIZATION OF OUR RELATIONSHIP TO  
NON-HUMAN ANIMALS**

**Enviado: 01.07.24 Aceptado: 17.02.25**

**Romain Labat**

Máster en Estudios Avanzados de Filosofía. Estudiante de doctorado en Filosofía.  
Universidad Complutense de Madrid (España), departamento Filosofía y Sociedad.  
Email: [rlabat01@ucm.es](mailto:rlabat01@ucm.es).

En la sociedad de consumo, las personas compran bienes innecesarios –como la carne–, a veces en contra de sus propios valores. En este artículo, profundizamos en la intuición temprana de Günther Anders acerca del desfase entre acciones e imaginación, con el fin de explicar la amplitud industrial del consumo de carne. Tras presentar las tesis de Anders sobre la tecnificación del mundo humano, enfrentamos sus ideas con la cuestión del trato de los animales no humanos en una sociedad cada vez más tecnificada. Basándonos en la “oportunidad moral positiva” que intuía Anders frente al desfase, abogamos por el cultivo de la imaginación moral para evitar las consecuencias más extremas de nuestras acciones, como la matanza industrial de animales.

**Palabras claves:** mataderos, Günther Anders, imaginación moral, tecnificación.

Na sociedade de consumo, as pessoas compram bens desnecessários – como a carne – às vezes contrariando seus próprios valores. Neste artigo, aprofundamos a intuição inicial de Günther Anders sobre a lacuna entre ação e imaginação para explicar a extensão industrial do consumo de carne. Após apresentar as teses de Anders sobre a tecnificação do mundo humano, confrontamos suas ideias com a questão do tratamento de animais não humanos em uma sociedade cada vez mais tecnificada. Com base na “oportunidade moral positiva” que Anders pressentiu diante da lacuna, defendemos o cultivo da imaginação moral para evitar as consequências mais extremas de nossas ações, como a matança industrial de animais.

**Palavras-chave:** matadouros, Günther Anders, imaginação moral, tecnificação.

In consumption society, people often buy unnecessary goods contrary to their own values – such as meat. This paper dives into Günther Anders’ early insight about the gap between the consequences of our actions and our ability to picture them to explain the magnitude of industrial, unnecessary meat-eating. After a general overview of Anders’ thesis on the technicization of the human world, we apply his views to the specific question of how we treat non-human animals in an increasingly technicized society. Based on the “positive moral opportunity” that Anders sensed in the gap, we advocate cultivating moral imagination to avoid the most extreme consequences of our actions, such as the industrial slaughter of animals.

**Keywords:** slaughterhouses, Günther Anders, moral imagination, technicization.

## 1. Introducción

¿Cómo es posible que las humanas matemos a tantos animales no humanos, tan rápido, sin siquiera darnos cuenta? La amplitud de este fenómeno es inabarcable, literalmente. Cuando alguien compra «carne» en el supermercado, no tiene presente la organización industrial de la muerte en condiciones aterradoras, a pesar de que pueda saber de ello. Este «referente ausente» que es el animal no humano, tal y como lo describe Carol J. Adams (Adams, 1990/2016, p. 123-129) no le aparece a esta persona cuando está comprando, cocinando o comiendo «carne». Estas acciones son normales e insignificante, diarias, mientras que las condiciones industriales que las hacen posibles son extraordinarias, anormales y lejanas. Esta misma persona, tal vez, podrá sentir una indignación honesta si ve directamente a alguien darle golpes a un gato o a un conejo. Parece que hay ahí una discrepancia, algún fallo psicológico, alguna carencia en nuestra capacidad de representación que no se deja reducir al poder de la ideología especista o a las disonancias cognitivas.

Las estrategias cognitivas que adoptamos para que nos parezca aceptable comer animales son numerosas (Joy, 2010/2013; Ioannidou et al., 2023). Tras exponer tres de ellas (cosificación, desindividualización y dicotomización) en el capítulo 6 de *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, Melanie Joy dedica una página al papel de la tecnología en este distanciamiento psicológico. En este artículo, proponemos apoyarnos en la filosofía de la tecnología de Günther Anders, que advierte un distanciamiento psicológico similar entre nuestra capacidad material (tecnológica) de producir la muerte y nuestra capacidad de imaginación, para dar más peso al análisis en base al dispositivo técnico de «producción» de muerte que son los mataderos.

Proponemos inscribir esta cuestión en una reflexión más general acerca de lo que Günther Anders llama la tecnocracia, es decir, el sistema político-económico-social en el cual la técnica condiciona profundamente la experiencia humana y reconfigura la representación del mundo.

Empezaremos por una reflexión global sobre la forma en que la técnica crea un desfase entre nuestras acciones y sus consecuencias, produciendo efectos monstruosos sin que pueda haber responsabilidad individual. Veremos a continuación cómo este desfase se aplica a cómo matamos u oprimimos a los animales no humanos mediante la técnica. Finalmente, centrándonos

específicamente en el ejemplo del matadero, trataremos de trasladar las reflexiones *ad hoc* de Günther Anders sobre los campos de la muerte a los sistemas de producción contemporáneos, como parte de una perspectiva global en torno a la relación entre técnica y neoliberalismo.

## 2. Tecocracia, desnivel y obsolescencia del mundo humano

En el segundo volumen de *La Obsolescencia del hombre*, Günther Anders propone una «antropología filosófica en la época de la tecnocracia» (Anders, 1980/2011). Se refiere a una época en la que la técnica, por su amplitud y su alcance, llega a ser una condición esencial de la existencia (humana). En el 1945, un piloto puede tan solo apretar un botón, y mueren 70.000 humanas de golpe, en el caso de Hiroshima (Anders y Eatherly, 1961/2012). La mera necesidad de encontrar un trabajo puede llevar a alguien a fabricar en la línea de producción una pieza metálica sin saber cuál es su fin, y así participar sin saberlo en la construcción de armas de fuego empleadas en un genocidio. Podemos comprar un móvil cuyas piezas han sido fabricadas en muchos países distintos, que ha necesitado muchos trayectos en avión y, sin siquiera darnos cuenta, somos responsables de una cantidad aterradora de emisiones que calientan la atmósfera y comprometen directamente la habitabilidad de ciertas zonas de la tierra. También, la pasividad creada por la normalización de ideologías violentas, el temor a un sistema político autoritario o meramente el desinterés pueden conducir a los nazis a matar racional e industrialmente a seis millones de judíos, gracias a una logística optimizada permitida por la técnica.

Günther Anders analiza en detalle este último ejemplo –el del nazismo– en su ensayo *Nosotros los hijos de Eichmann* (1967/2001), donde presenta de forma sencilla el concepto clave de «desnivel» (*Gefälle* o *Diskrepanz*). En esta carta abierta ficticia al hijo de Eichmann –destinada a ser publicada en la prensa; ficticia, porque Klaus Eichmann ya había elegido defender a su padre en el juicio–, Anders se pregunta: ¿Qué ha hecho posible lo monstruoso? Lo que el autor llama «lo monstruoso» es (1) la aniquilación institucional e industrial de millones de personas, (2) el que haya habido ejecutores conscientes de estos actos y (3) millones de «Eichmann pasivos» (p. 14), de personas que participaban por su pasividad, al ser parte de un sistema político y técnico en el que la pasividad causaba parcialmente lo monstruoso. La respuesta del autor a la pregunta es sencilla: lo que ha hecho posible lo monstruoso es que «nos hemos convertido en

criaturas de un mundo tecnificado». Si lo pensamos, ya vemos aquí la posibilidad de un análisis comparado con el estado actual de la cuestión animal. Podemos considerar que la vida animal no tiene ningún valor y, entonces, la aniquilación institucional e industrial de las «bestias» deja de ser monstruosa; pero teniendo en cuenta que pocas humanas defienden una concepción de la ética animal en la cual los animales no humanos no tendrían *ningún* derecho, la amplitud del problema técnico-industrial de la ganadería es aterradora: se matan a 70 mil millones de animales terrestres por año, según la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, por sus siglas en inglés)<sup>1</sup>. Los tres criterios de lo monstruoso aparecen: un sistema industrial e institucional –la ganadería industrial no solo es legal, sino también ampliamente subvencionada por la PAC (Política Agraria Común de la Unión Europea)–, ejecutores conscientes, es decir, las personas que organizan directamente el sistema de producción; y millones de participantes pasivos, tanto los consumidores que no se dan cuenta de lo que implica su consumo como los empleados a cualquier nivel de la cadena que participan en algo mucho más grande, sin ver el sistema de producción en su conjunto.

Günther Anders, si bien se puede decir que es un autor tecnocrítico, no está en contra de la técnica como tal. Advierte, más bien, la tecnificación del mundo y sus consecuencias (Anders 1967/2001 p. 17):

En sí misma, nuestra capacidad de producir en muy grandes cantidades, de construir máquinas y ponerlas a nuestro servicio, de construir instalaciones, de organizar administraciones y coordinar organizaciones, etc, no es algo monstruoso, sino grandioso. ¿Cómo y por qué motivo puede conducir a lo «monstruoso»?

Respuesta: porque el triunfo de la técnica ha hecho que nuestro mundo, aunque inventado y edificado por nosotros mismos, haya alcanzado tal enormidad que ha dejado de ser realmente «nuestro» en un sentido psicológicamente verificable. Ha hecho que nuestro mundo sea ya «demasiado» para nosotros. ¿Qué significa esto?

---

<sup>1</sup> Véase «Estadísticas Y Gráficos De La Matanza Global De Animales: Actualización 2020» <https://faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts-2020-update-spanish/>. Se puede consultar aquí la base de datos de la FAO (datos brutos): <http://www.fao.org/faostat/es/#data/QL>.

En primer lugar, que lo que en adelante podemos hacer [...] es más grande que aquello de lo que podemos *crearnos una representación*; que entre nuestra capacidad de *fabricación* y nuestra facultad de *representación* se ha abierto un abismo.

Es una cuestión de amplitud. Ya no abarcamos los efectos de nuestras acciones. A partir de ciertas amplitudes, la representación directa ya no es posible, o está gravemente fragilizada. Como lo señala Anders en su ensayo, pensar en la muerte de diez personas todavía tiene cierto efecto, y pensar en la muerte de una sola persona nos puede horrorizar. Pero seis millones es una cifra, es una estadística. No me puedo *crear una representación* concreta de la totalidad de estos individuos. Lo demasiado grande nos deja fríos, y una causa probable de esta inabarcabilidad es la tecnificación del mundo humano, porque hace que nuestra capacidad de provocar actos monstruosos (o cometerlos nosotros) aumente drásticamente. El mundo ha dejado de ser nuestro «en un sentido psicológicamente verificable» (Anders 1967/2001), pero nuestros actos y sus consecuencias son reales y verificables.

Este desnivel entre lo que somos capaces de imaginarnos y los efectos que somos capaces de producir en el mundo mediante la técnica es la fuente de lo que Anders llama «lo monstruoso». De forma similar, nuestra capacidad de representación (y por lo tanto de sentir empatía) disminuye con el aumento de la mediación de nuestra actividad. Si la técnica permite que la acción dependa de un esfuerzo minimizado, entonces ya dejamos de concebir realmente las consecuencias de esta acción. Es una experiencia muy distinta matar a un jabalí con una daga y con una escopeta. Más distinta aún la de comprar «carne» ya hecha en el supermercado. En este último caso, la experiencia tiene tanta mediación que ni siquiera se percibe como una muerte real –la «carne» como producto no se percibe como el resultado de una muerte, a no ser que haya habido un proceso activo de concienciación por parte de la consumidora. El animal no humano ya no aparece en el acto de comprar (o de comer), solo se percibe un «producto» inanimado: mediante múltiples actos de cosificación y de distanciamiento, tal y como lo estudia Melanie Joy (2010/2013, p. 137), llega a ser un referente ausente que desaparece del lenguaje y, por ende, de la percepción misma (Adams, 1990/2016, p. 123-124). Si bien sería (y fue) posible la cosificación en un mundo pre-industrial, el distanciamiento reposa en un sistema económico

en el que la persona que come «carne» no es la misma (en la mayoría de los casos) a la que se enfrenta al ser vivo cuyo cuerpo se convierte en producto. En otros términos, el complejo económico-industrial posibilita el distanciamiento y favorece la invisibilización de los animales no humanos en tanto que sujetos de derecho.

Otra característica del sistema industrial de «producción» (de muerte) es su creciente eficiencia: la innovación tecnológica y la automatización, como en las fábricas, permite aumentar las cadencias y reducir los costes del trabajo. Matar es más fácil porque es más barato. El uso de la técnica permite disminuir la violencia del lado que la inflige sin que disminuya del lado que la recibe. Con el dispositivo industrial, la consumidora ya no tiene siquiera conciencia de estar provocando un acto de violencia, ya sea por la muerte misma (en el caso de la «carne») o por la serie de violencias que implica el consumo de leche y huevos.

Como lo hemos visto, la técnica modifica en profundidad la relación que tiene el ser humano con las consecuencias de sus acciones. Anders resume este distanciamiento del sujeto con el resultado de sus acciones con la frase latina «*Effectus transcendit causam*» (Anders, 1980/2011, p. 71): la trabajadora se ve desprovista de los frutos de su trabajo, porque su capacidad de representación ni siquiera le permite entender lo que produce. La máquina (también entendida como el complejo sistema industrial, no solo la máquina individual), producto de los saberes humanos, dicta los nuevos imperativos.

«La obsolescencia del mundo humano» (1980/2011, p. 65) que advierte Anders centrándose en la producción industrial y en los medios de masa (Anders 1956/2011) se puede mirar, hoy en día, del punto de vista de la consumidora final en la cadena de producción, es decir desde el acto de *comprar*. Cada acto de compra implica una cantidad inabarcable de procesos, de viajes aéreos, de trabajadoras, de empresas. Ahora mismo, en mi mesa, tengo vitaminas producidas en el Reino Unido, chocolate producido en Haití y envasado en Andalucía, un libro impreso en Argentina, un móvil y un portátil probablemente fabricados en muchos países distintos. Incluso si la información fuera completamente transparente y fácil de acceso, yo no podría crear una representación, no podría crear una imagen mental de todos los procesos técnicos que implican todos estos productos industriales, todo el trabajo que se ha necesitado, todas las consecuencias remotas (como el cambio climático) hasta de

los objetos más comunes, tanto por su complejidad como por su cantidad. Incluso con una sencilla selección de objetos cotidianos, me veo ya desprovisto de la capacidad de imaginación cuando se trata de las consecuencias de mis acciones.

El cambio que ha provocado la tecnificación del mundo en nuestra relación con los animales no humanos merece un análisis específico, a partir de los análisis de Anders. Merece un análisis específico porque son seres vivos que no solo dominamos (eso ya lo hacíamos antes), sino a los que también arrebatamos su carácter de seres vivos, reduciéndolos a meros medios en una cadena de producción, como los trabajadores deshumanizados por un sistema de producción en el cual no son más que una pieza reemplazable.

### 3. La evolución de nuestra relación con los animales no humanos

A lo largo de la historia humana, la técnica a menudo fue utilizada o desarrollada a través de una relación de dominación con los animales no humanos, ya sea porque ellos se utilizan como parte de un proceso técnico (como el arado) o porque la técnica se les aplica a ellos directamente (por ejemplo, armas para matarlos). Nuestra relación con los animales, en muchos aspectos, ha sido principalmente una relación de subyugación, de dominación. Pero si salimos de la perspectiva antropocéntrica y vemos al ser humano como un animal entre otros, como una pieza de la economía general del reino animal, sería un error hermenéutico reprocharle a la humanidad su dominio del mundo animal. Dentro del juego de la selección natural, tal vez se pueda decir que el animal humano ha triunfado. Ha conseguido dominar a las demás especies para sobrevivir. Este proceso solo puede ser axiológicamente neutro si se ve como parte del tiempo largo de la evolución y de la lucha entre las especies por la supervivencia.

La humanidad usó a los demás animales como medios en numerosas actividades: el arado, la caza, el transporte, la alimentación son algunos ejemplos. Es posible que, en estas relaciones de dominación, en ocasiones haya ocurrido una cosificación, es decir, que se hayan dejado de considerar como seres vivos. Pero el momento histórico en el que esta cosificación llegó progresivamente a ser sistemática es el inicio del capitalismo; y la tecnología fue su posibilitador. En la introducción de *Animal Oppression and Capitalism* [Opresión animal y capitalismo], David Nibert (2017a, p. 15) apunta (traducimos) que «[Las telecomunicaciones], así como la mayor parte de los muy elogiados “desarrollos” tecnológicos, se usaron primero y ante todo para llevar más allá la acumulación

de beneficios.» Como lo subraya John Sanbonmatsu en el segundo volumen del mismo libro (Nibert, 2017b, p. 18), apoyándose en la teoría de la reificación de Georg Lukàcs, la cosificación encuentra su origen en la naturaleza de la actividad laboral bajo el capitalismo. La búsqueda de optimización en los procesos de producción hace que la trabajadora se encuentre «alienada», y se opera un distanciamiento con los productos mismos. Cuando el «producto» es un ser vivo, este distanciamiento puede operarse mediante un proceso de cosificación: el animal no humano (así como las demás trabajadoras) es una mera pieza en una cadena de procedimientos técnicos orientados a la producción o, de forma más general, a la maximización de las ganancias. En ese sentido, si bien existe una larga historia de dominación, el capitalismo es la época en la que la cosificación y el uso puramente instrumental de los animales (que sean considerados como *meros* medios) se sistematiza a gran escala a través del uso de la técnica.

Paradójicamente, el desarrollo tecnológico da lugar a la emergencia de nuevas tecnologías que permiten prescindir cada vez más de la explotación de los animales no humanos utilizados como «herramientas». Para el transporte, por ejemplo, no cabe duda de que los vehículos motorizados y las líneas de ferrocarril son más eficientes que los caballos y los bueyes. La innovación tecnológica vuelve obsoletas tecnologías que requerían la explotación de los animales no humanos, que se ven reemplazadas por tecnologías más eficientes. Se podría decir que la explotación de los animales no humanos utilizados como «herramientas» es cada vez menos necesaria (si es que lo fue), o menos útil. Sin embargo, la explotación de los animales no humanos utilizados como «productos» alcanza niveles inéditos, como lo muestran las cifras anteriormente mencionadas de animales asesinados para su «carne». La tecnología permite que la explotación animal sea más eficiente, es decir, que se exploten más animales no humanos, más rápido, con una intervención humana cada vez menor. No solo se trata de eficiencia para matar, sino también de técnicas para maximizar la reproducción y la «producción», en particular a través de la ingeniería genética.

En una conferencia del 1997, el filósofo Jacques Derrida (1999/2008) advierte que las relaciones de dominación con los animales no humanos se han ido desarrollando de la mano de saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos: las técnicas evolucionan con los saberes sobre el mundo animal. Como lo subraya Derrida, hemos pasado a una ganadería de escala demográfica inédita,

un uso sistemático de la experimentación genética, la industrialización de la producción de «carne animal», la inseminación artificial masiva, la manipulación cada vez más avanzada del genoma, la reducción del animal a la producción y reproducción sobreactivada (hormonas, cruces genéticos, clonación) de «carne» alimenticia y a una multitud de usos del animal no humano como medio para alcanzar un presunto bienestar humano.

Por su magnitud, esta subyugación del animal no humano no tiene precedente, y nuestra tesis es que esta violencia nueva –nueva, porque se ha alcanzado una amplitud tal que ni siquiera la entendemos como violencia– ya no la provoca directamente el ser humano, sino justamente su obsolescencia y su sometimiento a los procesos técnicos que él mismo ha creado. *Effectus transcendit causam*. Seguimos la conferencia de Derrida (1999/2008, p. 42):

Podemos llamar violencia a este sometimiento cuya historia intentamos interpretar aunque sea en el sentido moralmente más neutro [...]. Ya no se puede negar seriamente que los hombres hacen todo lo posible para disimular o para disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o el desconocimiento de esa violencia que uno puede comparar con los peores genocidios [...]. 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 o 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 del hombre nos deja helados). De la figura del genocidio no tendríamos que abusar ni liberarnos demasiado rápido. Porque ésta se complica aquí: la aniquilación de las especies, en efecto, estaría en marcha pero pasaría por la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación. Como si, por ejemplo, en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría

destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. En los mismos mataderos.

La comparación de los mataderos con los campos de la muerte es un recurso particularmente útil para aplicar los análisis de Günther Anders a otra realidad. Hombres como Eichmann no son monstruos, y sin embargo son la causa de lo monstruoso. ¿Cómo es esto posible?

La respuesta de Anders es la siguiente: hombres como Eichmann provocan el desnivel. Son conscientes de lo que hacen, pero crean un desfase en su propia capacidad de imaginación. Por lo tanto, mediante el aparato técnico que despliegan, los culpables se convierten en víctimas de su propia acción. Esto es esencial, pues significa que el desnivel no borra la culpabilidad (Anders, 1967/2001, p. 20-21). En el caso de los animales no humanos, podemos ver las cosas de una forma similar: los responsables, por ejemplo, los accionistas de la ganadería industrial o sus ejecutivos, ya viven en un mundo oscurecido. Contribuyen a este oscurecimiento, haciendo todo lo posible, por ejemplo, para que la ley castigue a los activistas que arriesgan su vida para entrar en los mataderos y ofrecer las imágenes al público. Pero al mismo tiempo, ya son víctimas de este proceso. Son incapaces de imaginarse la amplitud inabarcable del sistema que organizan, no se pueden imaginar el número de animales no humanos que sufren y mueren cada día, cuyos gritos les sería muy difícil de soportar, tal vez. A lo mejor, algunos de ellos tienen un perro y están en contra del maltrato animal con sinceridad, cuando se trata de «mascotas». La tecnología –y el desnivel que provoca– crea un distanciamiento subyacente a todo acto consciente: el complejo industrial de los mataderos es inabarcable tanto por su complejidad como por su amplitud, además de los esfuerzos para dificultar el acceso a la información y, por supuesto, a las imágenes de los mataderos. A todo esto se suman las distintas estrategias de reducción de la disonancia cognitiva (Joy, 2010/2013, p. 147-158; Dhont, 2019; Ioannidou et al., 2023), que terminan de invisibilizar a las víctimas más directas de la industria cárnica.

A pesar de que se puedan designar culpables de este desnivel, no son culpables al nivel de las consecuencias de su acción. No es igual de responsable el que acciona un botón y mata a 70.000 personas casi sin darse cuenta y el soldado que mata individualmente a 70.000 personas a lo largo de una vida de

combates, si acaso es esto posible. La mediación de la técnica provoca cierta obsolescencia de la culpabilidad, no en el sentido causal (sigue siendo este piloto la causa, o una de las causas, de las muertes) sino en el sentido de la imputación de una culpa. Quien causa 70.000 muertes de golpe porque se lo permite la tecnología no deja de ser culpable. Sin embargo, no llega a ser 70.000 veces más culpable de lo que sería quien asesina a una sola persona. La tecnología, como posibilitador, multiplica la violencia solamente del lado que la recibe.

#### **4. El desnivel en la época del capitalismo globalizado y de la destrucción de lo vivo**

El subtítulo de la obra mayor de Günther Anders (el tomo II de *La Obsolescencia del Hombre*), *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, («Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial»), tenía ya en su época alguna resonancia apocalíptica, dado la importancia para su autor de la bomba atómica y de la necesidad de su utilización. Hoy en día, en la época de la destrucción irreversible de lo vivo, así como de las condiciones de posibilidad del mantenimiento de una vida digna en el futuro, en la época del Big Data en la cual ni siquiera entendemos el funcionamiento de algoritmos que rigen nuestra vida en cada vez más aspectos, su título sigue ahí, como una voz profética. Hoy en día, Günther Anders probablemente sería un ecologista radical favorable al uso de la violencia militante.

195

Si queremos apoyarnos en la filosofía de Günther Anders para estudiar los mecanismos del neoliberalismo, lo esencial es esta idea: «*das Gekonnte ist das Gesollte*» (Anders, 1995/2011, p. 23-24). Lo que se puede hacer (técnicamente) se debe hacer (moralmente – según la ideología subyacente al desarrollo tecnológico). La técnica crea su propia necesidad. Si somos técnicamente capaces de producir algo, entonces se debe producir –y se producirá–. En la filosofía de Günther Anders, que muchas veces se ha visto como pesimista justamente por eso, la posibilidad técnica de la destrucción de la vida con el arma nuclear implica necesariamente que esta sea producida y, por lo tanto, utilizada algún día –y no hay vuelta atrás: no podemos des-inventar la bomba atómica–. Siguiendo con el ejemplo de la producción de «carne», si la demanda de «carne» disminuye, se tendrá que hacer publicidad, se tendrá que «salvar» la ganadería, se tendrá que vender todo lo que se pueda producir. En una época de opulencia, el imperativo

de la sociedad ya no es «que nos den nuestro pan cotidiano» sino «que nos den nuestra hambre cotidiana» (Anders, 1995/2011, p. 21-22). Nuestro deseo no alcanza nuestra capacidad de producir: por eso, se tiene que producir el deseo. En un mundo orientado a la producción, dejar de producir y no utilizar el *asset* que representan los animales sería absurdo, es una pérdida neta. Esto no vale para los campos de la muerte, porque el principal fin de estos no era producir, sino exterminar según ciertos criterios étnicos. El carácter específico de los mataderos es que son a la vez una forma de producir y de matar. El matar es un medio del producir. No se considera en modo alguno al animal no humano como un ser que deba vivir, porque es técnicamente imprescindible que muera para que se cree el producto. Así es la cadena de producción. Esta particularidad vuelve necesario lo que Robles y Carreras (2019), en esta misma revista, llaman una «necropolítica fágica»: un control poblacional de las víctimas en un espacio de excepción, en el que se decide quién puede vivir y debe morir. Las víctimas tienen un estatuto de «sub-animales» (p. 12), porque se les niega incluso los derechos que normalmente se les otorga a los animales no humanos. El matadero es un espacio de excepción, porque es a la vez una fábrica y un campo de la muerte. Su «necesidad» económica ha permitido normalizar que haya campos de la muerte.

En *Nosotros, los hijos de Eichmann* (p. 22), Anders propone una forma de luchar contra el desnivel: a su juicio, la experiencia de nuestra impotencia puede activar un mecanismo de defensa. Nos damos cuenta de que se encuentra inalcanzable el efecto de nuestra acción. Al observar un oscurecimiento del vínculo causal de nuestras acciones, recibimos una advertencia que constituye una oportunidad moral positiva. Si no veo el efecto de mi acción, entonces esta acción puede ser monstruosa, y tengo que revisarla, rechazarla o combatirla. Tomando el ejemplo de la compra, algunos ejemplos de esta oportunidad moral positiva pueden ser prestar una atención permanente al origen de nuestros productos, tener una alimentación lo menos industrial posible, apoyar la agricultura local, comprar en el mercado de los bienes de segunda mano, reparar los productos tecnológicos, sostener el comercio justo, o cultivar su propia comida. En cuanto a los «productos» de la explotación de los animales no humanos, el signo más evidente de este oscurecimiento es la función de «referente ausente», la paradójica ausencia de la víctima a pesar de la presencia

real de su cuerpo. Se puede llegar a sentir de nuevo esta empatía perdida mediante un proceso de concienciación (ver las imágenes de los mataderos, tomar conciencia voluntariamente de lo que implica comprar este «producto»), o, en su defecto, tomar medidas preventivas para no ser culpable de «lo monstruoso». Y la forma de ejercer esta empatía preventiva es dejar de comprar los «productos» de la explotación de los animales.

### **5. Conclusión: educar nuestra imaginación moral**

¿Por qué matamos a los animales no humanos de una forma y con un ritmo propiamente monstruosos sin siquiera darnos cuenta? La forma y el ritmo ya no dependen de nadie. No son el producto de un trabajo humano, o tan solo indirectamente, por la organización industrial que hemos ido creando a lo largo de la emergencia del modelo contemporáneo del matadero (a partir de las evoluciones del modelo de la fábrica, desde la primera revolución industrial). ¿Qué significa aquí «matar»? Los animales no humanos mueren, y somos la causa de ello; sin embargo, no los «matamos» activamente, el matar no es una acción de la cual seamos conscientes, no es una forma de relacionarnos con el animal no humano (como lo puede ser en la caza y la pesca). La técnica produce una obsolescencia del matar mismo. Matamos a los animales no humanos de una forma monstruosa, es decir con una amplitud que trasciende inmensamente nuestra imaginación, y sin darnos cuenta, porque la amplitud y el grado de mediación técnica que implica el proceso nos dejan en un mundo oscurecido.

197

Frente a este oscurecimiento cada vez mayor de las consecuencias de la acción individual, permitido por la creciente complejidad de los procesos técnicos, la apuesta de Günther Anders (lo que llama la «oportunidad moral positiva») es la educación a la imaginación moral. Este ejercicio preventivo consiste en renunciar a una acción si no se puede imaginar sus consecuencias. En un mundo como el actual, con un grado de tecnificación propiamente inabarcable, es casi imposible, o, por lo menos, extremadamente ambicioso: habría que dejar de participar en la sociedad de consumo. La imaginación moral de hoy, más humilde e imperfecta, se podría resumir en lo siguiente:

1. Cuando estoy informado de un estado de cosas moralmente negativo (según mi valoración personal), tengo que privilegiar en mi propia acción las opciones moralmente neutras o positivas.

2. Tengo que informarme en la medida de lo posible acerca de las

consecuencias de mis acciones más habituales y documentadas.

3. Cuando un estado de cosas no me aparece como negativo y no sé por qué, pero valoro negativamente un estado de cosas similar y sé por qué, entonces tengo que buscar la mayor coherencia entre mis valores y mi acción a través de la imaginación.

Pongamos un ejemplo claro y muy común: creo que los animales no humanos tienen derechos. Asumimos que uno de los sentidos más básicos de «tener derechos» consiste en no verse asesinado sin haber sido una amenaza. Porque los animales no humanos tienen derechos, creo que se debería prohibir comer carne de perro y de gato. Sin embargo, como carne de cerdo. El ejercicio de la imaginación moral, en este ejemplo popularizado por Melanie Joy, consistiría en:

1. Evaluar mis acciones: ¿hay algo negativo en las consecuencias de mi acción (comer carne de cerdo) según mis valores (los animales no humanos tienen derechos)? ¿Si es que sí, existe una alternativa moralmente neutra o positiva: es viable dejar de comer «carne», teniendo en cuenta mi cuerpo y la sociedad en la que vivo?

2. ¿Qué hay detrás de la producción de «carne»? ¿Me puedo crear una representación de todo lo que sé que hay detrás de la producción de «carne»? ¿Cambiaría mi comportamiento si me lo pudiera imaginar? Por supuesto, es útil para facilitar la representación que existan *imágenes* para ver la realidad, por ejemplo, de lo que pasa en los mataderos.

3. Creo realmente que la vida de los cerdos da igual. Sin embargo, estoy convencido de que la de los caballos importa. ¿Conozco los motivos de esta discrepancia? Si es que no, puede que sea necesario un trabajo sobre mis prejuicios: en este caso, porque el caballo tiene un papel social distinto al del cerdo, es posible que tenga un sesgo especista.

Sin duda, no es suficiente imaginar las consecuencias de nuestras acciones para que deje de pasar lo peor. Pero, por lo menos, plantear la educación desde la imaginación moral pone de manifiesto que la empatía que una siente por los animales no humanos que *se ven* no es suficiente para proteger las vidas de todos aquellos que *no se ven*, ocultos detrás de los muros de los mataderos.

## Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid, Ochodocuatro Ediciones.
- Anders, G. (1987). *Gewalt, ja oder nein: Eine notwendige Diskussion* (edición original). Knauer.
- Anders, G. (1995). *Die Antiquiertheit des Menschen. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. Beck. Traducido al español por Monter Pérez, J. (2011). *La Obsolescencia del hombre (Vol. II.). Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pre-Textos.
- Anders, G. (2002). *Wir Eichmannsöhne: Offener Brief an Klaus Eichmann*. Beck. Traducido al español por Gómez Ibáñez, V. (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann: Carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós.
- Derrida, J. (2006). *L' animal que donc je suis*. Galilée. Traducido al español por De Peretti, C. y Rodríguez Marciel C. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Dhont, K., Hodson, G., Loughnan, S., Amiot, C. (2019). Rethinking human-animal relations: The critical role of social psychology. *Group Processes & Intergroup Relations*. 22. 769-784. 10.1177/1368430219864455.
- Eatherly, C., & Anders, G. (2015). *Burning Conscience*. Verdun Press. Traducido al español por Vicente Gómez Ibáñez: Anders, G. (2012). *El piloto de Hiroshima: Más allá de los límites de la conciencia : correspondencia entre Claude Eatherly y Günther Anders* (1ª ed. en Colección Booket). Booket.
- Ioannidou, M., Lesk, V., Stewart-Knox, B., & Francis, K. B. (2023). Feeling morally troubled about meat, dairy, egg, and fish consumption: Dissonance reduction strategies among different dietary groups. *Appetite*, 190, 107024. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2023.107024>
- Joy, M., (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, Plaza y Valdes.
- Nibert, D. A. (ed.) (2017). *Animal Oppression and Capitalism*. Bloomsbury Publishing.
- Robles Elong, I., Carreras, M. R. (2019). *Necropolítica fágica y la vida en el Habeas Viscus: el matadero como espacio de excepción y la agencia de los otros*

animales en los lugares invivibles de la existencia. *Revista Latinoamericana de estudios críticos animales.*

**ROMAIN LABAT**

Doctorando en filosofía de la Universidad Complutense de Madrid desde el 2022. Se dedica a la filosofía de las nuevas tecnologías, en particular a partir de su relación con la subjetividad y de su inserción en las dinámicas del poder neoliberal. Tras haber cumplido estudios de filosofía y de idiomas en Burdeos, es titular de un máster de traducción en París y de un máster de estudios avanzados de filosofía de la misma Complutense, donde realizó un trabajo de fin de máster en filosofía de la cognición y de la conciencia animal. También es traductor de profesión.