

IDENTIDAD, DIFERENCIA, INDISTINCIÓN¹

Matthew Calarco²

Traducido por Iván Darío Ávila Gaitán³

Durante las últimas décadas hemos presenciado la aparición y el crecimiento de numerosos enfoques en torno a los animales, tanto en el discurso teórico como en el práctico. En este artículo me concentro en tres importantes, aunque algo distintas, aproximaciones, las cuales han emergido durante este período y nos harían reconsiderar fundamentalmente los asuntos éticos, políticos y ontológicos en torno a la vida animal y la distinción humano/animal. Busco dar cuenta, de manera crítica, de dos de estos discursos capitales (a los cuales me acerco empleando las etiquetas de identidad y diferencia), al tiempo que se le da forma y contenido a una tercera aproximación emergente (la cual rotulo como indistinción). Mi objetivo, en lo que sigue, no radica ni en eliminar la primera de las aproximaciones en favor de la tercera, ni en establecer una dialéctica donde los primeros dos enfoques son subsumidos en el tercero, a la manera de una síntesis superadora. Por el contrario, examino las tres modalidades de pensamiento y praxis prestándole atención a su potencial transformador para las luchas por la justicia que involucran la vida animal y las relaciones humano-animal, subrayando sus respectivos límites y promesas mientras, al mismo tiempo, se sugiere la necesidad de incrementar la atención sobre aquellos discursos y prácticas examinados bajo la etiqueta de indistinción.

¹ Publicado por primera vez en idioma inglés: “Identity, Difference, Indistinction” *CR: The New Centennial Review* Vol. 11, No. 2, *Animals . . . In Theory* (fall 2011), pp. 41-60. Publicado gracias al amable permiso de su autor para su traducción y republicación en español.

² California State University Fullerton

³ Politólogo. Candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes. Email: idavilag@unal.edu.co

Nas últimas décadas presenciamos o surgimento de uma vasta variedade de análises teóricas e práticas no que concerne ao discurso sobre o animal. Neste artigo, eu foco em três importantes e distintas abordagens que emergiram no referido período, as quais nos permitem reconsiderar fundamentalmente as questões ontológicas, éticas e políticas em torno da vida do animal e da diferença entre o humano e o animal. Eu procuro tomar um posicionamento crítico em relação a dois destes principais discursos (os quais eu abordo sob a chave da identidade e da diferença), enquanto busco dar uma forma e um conteúdo adicional a terceira abordagem emergente (a qual eu rotulo como indistincão). Meu objetivo, no texto que se segue, não é eliminar as duas primeiras abordagens em relação a terceira e nem mesmo estabelecer uma dialética na qual as duas primeiras análises estariam submetidas à terceira, forma superior. Pelo contrário, eu examino todos estes três modos de pensamento e de prática com os olhos direcionados ao potencial transfigurador de cada uma delas no que tange às lutas por justiça que envolvem a vida animal e a relação entre homens e animais, de maneira a ressaltar suas respectivas promessas e limites e, simultaneamente, sugerir a necessidade de aumentar a atenção sobre os discursos e práticas examinados através da chave da indistincão.

The past few decades have given rise to a wide variety of approaches to theoretical and practical discourse concerning animals. In this paper, I focus on three important but rather distinct approaches that have emerged in this period, all of which would have us fundamentally reconsider the ontological, ethical, and political issues surrounding animal life and the human/ animal distinction. I seek to take critical account of two of these chief discourses (which I approach under the rubrics of identity and difference) while also aiming to give some additional form and content to an emerging third approach (which I label indistinction). My aim in what follows is neither to eliminate the first two approaches in favor of the third, nor is it to establish a dialectic in which the first two approaches are subsumed in a third, higher form. Rather, I examine all three of these modes of thought and practice with an eye toward their transformative potential for struggles for justice involving animal life and human-animal relations, underscoring their respective promises and limits while at the same time suggesting the need for increased attention to those discourses and practices examined under the rubric of indistinction.

1. Identidad

El enfoque más ampliamente discutido, entre todas estas perspectivas, ha sido aquel que denominaré enfoque basado en la identidad. Los filósofos y teóricos el otro, una imparcialidad normativa. El primer movimiento se caracteriza por una férrea insistencia en persistir en lo que, siguiendo a Freud, es posible llamar el trauma biológico sufrido por el narcisismo humano, a saber, el shock que se desprende del reconocimiento y la aceptación de la explicación darwiniana en torno a la naturaleza biológica de la especie humana y su cercanía esencial con otras especies animales.⁴El segundo movimiento simplemente se deduce de tomar el punto de partida ontológico darwiniano seriamente en el terreno normativo. Dado que el principio de imparcialidad requiere el agente racional para extender la igual consideración moral a todos los seres que poseen intereses —sin importar la distancia física o emocional con el agente, ni la falta de cualquier característica moralmente irrelevante (por ejemplo, diferencias de habilidad cognitiva, raza o género)—, el

influenciados por este enfoque buscan establecer una identidad moralmente relevante entre los animales y los humanos, la mayoría de las veces a través de, por un lado, una ontología darwiniana rigurosamente aplicada y, por agente moral racional tiene que rechazar la barrera entre las especies como razón para no extenderles una total consideración moral a los animales no humanos. Las diferencias de especie solo marcan diferencias de grado, antes que de clase, cuando nos fijamos en los intereses de los individuos de ciertas especies de animales no humanos.

Este enfoque teórico general, que combina una ontología naturalista con la imparcialidad normativa, se materializa de diversos modos dependiendo del marco normativo que consideremos. En el caso de las aproximaciones consecuencialistas a la liberación animal, como la que encontramos en el trabajo de Peter Singer (1990), el énfasis recae sobre la sintiencia compartida y la capacidad compartida de tener preferencias en humanos y animales. En el enfoque deontológico de filósofos como Tom Regan (1983), el foco es puesto en la subjetividad compartida entre humanos y animales y la manera de acuerdo con la cual poseer dicha subjetividad conlleva la

29

garantía inherente de un valor no instrumental. Variaciones de esta lógica de establecer una identidad moralmente relevante entre humanos y animales puede ser hallada en los escritos de eticistas animales que trabajan en casi todas las tradiciones éticas importantes de la teoría normativa analítica, incluyendo la teoría contractualista, la ética de las virtudes y sus variantes, y el kantismo y neokantismo.

Este enfoque basado en la identidad tiene considerables méritos. Primero, el cual es el primero de sus créditos también, ha inspirado, directa e indirectamente, una nueva variedad de prácticas y formas de resistencia orientadas a garantizarles un respeto ético básico a los animales no humanos. Enfatizando en la identidad moral básica y la igualdad de seres humanos y animales, este enfoque trastoca la inactividad dogmática del status quo y clama por una reconsideración esencial de una serie de actividades humanas que impactan a los animales de maneras negativas y dañinas. Por mucho que la crítica marxista del capitalismo exponga el lugar oculto de la producción social tras la comodidad, estos enfoques para pensar sobre los animales nos ayudan a exponer los daños ocultos y las consecuencias derivadas de las

instituciones y prácticas especistas de la sociedad dominante.

De modo adicional a tales innovaciones éticas y prácticas, hay un número de importantes “avances” intelectuales que han emergido simultáneamente a través de este discurso. El avance más relevante, sugeriría, radica en el esfuerzo de ser especialmente crítico y estar vigilante ante cualquier tentativa de trazar distinciones binarias puras, a nivel ontológico, entre la especie humana y las especies animales no humanas. En gran medida, como resultado de la emergencia de estos discursos y luchas por la justicia animal, el simplista y reduccionista binario humano/animal que ha plagado las tradiciones filosóficas e intelectuales occidentales en buena parte de su existencia no puede continuar siendo promovido y mantenido por la buena conciencia intelectual. Este espacio crítico de vigilancia, desde el cual ahora es posible pensar, nos enseña a mirar con sospecha cualquier esfuerzo por restablecer distinciones binarias y jerárquicas entre humanos y animales no humanos, y nos obliga a cuidarnos de los posibles efectos perniciosos producto de instaurar esta clase de ontología.

Aun así, a pesar de los méritos de las aproximaciones a los asuntos animales basadas en la identidad, estas permanecen

seriamente limitadas por su sutil, pro-intelectual, base anti-práctica. Especialmente en los círculos filosóficos, la tendencia dominante entre los eticistas animales ha sido un creciente alejamiento de las luchas por transformaciones políticas y sociales, y una reclusión en los fundamentos normativos de sus respectivas teorías (utilitaristas, basadas en los derechos, contractualistas, etcétera) para examinar su rigor interno, coherencia y consistencia. Un discurso así tiene poco que ofrecerle a un proyecto político o transformador; como tal, gran parte del trabajo reciente de la ética analítica se ha mostrado irrelevante para las luchas sociales por los animales, así como para el trabajo emergente en el campo de los estudios críticos animales.

Incluso cuando los enfoques basados en la identidad en ética animal se acercan o se refieren de manera más directa a la transformación social, dados los aspectos individualistas-atomistas de la teoría normativa contemporánea, las preguntas en torno a los animales terminan planteándose primariamente en términos *morales* que giran alrededor de la responsabilidad individual y soluciones de mercado centradas en el consumo individual. De esta manera, antes que buscar la construcción de formas de comunidad alternativas con y a lo largo

del mundo no humano, a través de una transformación socioeconómica, cognitiva, política y estética, los activistas por los derechos de los animales y por la liberación animal han recibido, se han alimentado de, un discurso que ve las transformaciones solo en el consumo consciente y en los cambios incrementales en materia legislativa y de política pública. Dados 1) la abrumadora magnitud de desastres actuales que acontecen en las muchas industrias animales y en las interacciones humano-animal (y aquí tengo en mente desde todo lo que ocurre con los animales en los mataderos y laboratorios hasta la pérdida de biodiversidad y de hábitats), y 2) los fracasos manifiestos de muchos de los más prominentes e influyentes movimientos volcados hacia el consumo y los cambios legislativos (como ocurre con el ambientalismo contemporáneo), uno solo puede creer que tal enfoque es, *a lo sumo*, en el mejor de los casos, una pequeña viga al interior de un programa transformador que contiene una visión y estrategias mucho más amplias.

Asimismo, existen otros problemas sutiles con el enfoque basado en la identidad, los cuales permanecen fuera de su vista debido a ciertas bases y dogmas inherentes a este tipo de trabajo filosófico e intelectual. Aquí, me gustaría

enfrentar dos limitaciones dogmáticas, a saber, una forma obstinada de *logocentrismo* y un persistente *antropocentrismo*.

Con respecto al primer asunto, el referido al logocentrismo, o, lo que es igual, situar al *logos* humano (razón, discurso, saber, auto-presencia, etcétera) en el centro del pensamiento y la práctica, sería injusto afirmar que los enfoques basados en la identidad son ingenuamente logocéntricos. Estos filósofos han hecho bastante para demostrar que los tradicionales límites trazados entre los seres humanos y los animales, basados en un ser humano poseedor de *logos* y animales carentes de este, son profundamente cuestionables. Sin embargo, esta impugnación parcial del logocentrismo deja sin examinar una más sutil y aparentemente insoluble forma de logocentrismo que sitúa un único *logos* humano en la base de 1) los encuentros éticos con los animales, así como 2) el desarrollo de las filosofías que extraen las implicaciones de tales encuentros. Como tal, hay una punzante insistencia entre estos teóricos y activistas: la base de las transformaciones éticas radica en un cierto entendimiento racional, reflexivo, de la ética, de lo que se deduce que el primer motivo para luchar por la justicia en nombre de los animales es la *razón*, es

decir, la extensión y aplicación de neutrales, racionales y consistentes normas humanas a los animales no humanos moralmente similares y, por ende, relevantes. Este enfoque desplaza los aspectos corporales y afectivos del encuentro ético con los animales y se afina en el espacio de la racionalidad neutral. Aunque no deseo negar que la argumentación racional sea capaz de arrastrar una importante fuerza ética, es poco plausible creer que la gran mayoría de activistas y teóricos que luchan en nombre de los animales se muevan únicamente en las profundidades de la reflexión, la teoría y el razonamiento.

Las formas sutiles de antropocentrismo que perviven en las éticas basadas en la identidad son difíciles de discernir, sin embargo son extremadamente relevantes a la hora de captar los efectos y las limitaciones que ellas acarrearán para el pensamiento y la práctica. Con relación al punto anteriormente desarrollado del privilegio del logocentrismo en el discurso ético, hay una manera en la cual los (que se considera que son) rasgos esencialmente humanos, como la capacidad de *logos*, implican ciertas consideraciones en el ámbito del estatus moral. A lo que me estoy refiriendo es a los modos en los cuales los (que se consideran que son)

rasgos esencialmente humanos configuran la base sobre la cual la consideración moral es o no extendida a un ser individual dado o a un grupo de seres. En el contexto de la ética animal, esta clase de extensionismo antropocéntrico toma la forma de garantizarles la prioridad ética a animales similares a los seres humanos en términos de las capacidades moralmente relevantes, mientras se subordina o degrada a los animales que “verdaderamente” no se parecen a los humanos. Como ejemplificación de este aspecto, percatémonos de que los animales que manifiestan habilidades lingüísticas superiores, inteligencia, un alto sentido de subjetividad, conciencia y que mantienen lazos familiares, etcétera, son para quienes se libra la lucha por plena aceptación moral, pleno estatus legal como sujetos, fuertes protecciones del hábitat, entre otras cosas.

Una de las principales razones que explica la persistencia de esta clase de prejuicio en la ética animal *mainstream* y el activismo es que el problema contra el que estos grupos deberían luchar, y que debería ser superado mediante la creación de nuevos modos de práctica y pensamiento, ha sido mal comprendido y llamado por otro nombre. Desde el comienzo, los teóricos basados en la identidad arguyeron que el problema era

el *especismo*, entendido como una preferencia dogmática a favor de la prioridad moral de nuestra propia especie. Y, puesto que los eticistas animales estaban dispuestos a extender el estatus moral más allá de los confines de nuestra especie a otras especies, entonces se pudieron ver como no especistas y, por lo tanto, como no limitados por los dogmas y las restricciones que han plagado el pensamiento ético occidental (y no solo el occidental, claro está).

No obstante, el problema real, insisto, no es el especismo, sino el *antropocentrismo*, entendido como el privilegio de los seres que mejor cumplan con una concepción de lo que se considera es la esencia de lo humano, sobre y contra todos los otros no humanos. Durante el desarrollo histórico de la cultura occidental y sus principales instituciones y discursos legales, sociales, éticos y económicos, es claro que el espacio de privilegio asegurado para “lo humano” *nunca* ha coincidido con la frontera de la especie humana (lo que quiere decir que nunca hemos sido especistas). Antes bien, nuestros discursos e instituciones —incluso aquellas que se considera más progresistas e incluyentes— han sido consecuentes con, e incluso han estado arraigadas en, la exclusión de un vasto número de seres,

quienes hoy serían considerados miembros “paradigmáticos” de la especie humana. La cultura occidental ha girado en torno a un espacio y un centro reservado para “lo humano”, siempre destinado a integrar en su órbita aquellos seres que se ajusten a un conjunto relativamente pequeño de criterios de inclusión (siendo el estándar entre dichos criterios la subjetividad, inteligencia y racionalidad superior, agencia moral, etcétera). Así, cuando los eticistas animales buscan extender la ética a los animales basados en una u otra de estas características consideradas como esencialmente humanas (que con análisis minuciosos resultan existir entre ciertos animales), ellos están de hecho *extendiendo la lógica y práctica mismas del antropocentrismo*. Y, aunque los eticistas animales cuestionen efectivamente cierto tipo de especismo, la estructura y lógica fundamental del problema contra el cual están batallando opera en un registro, antropocéntrico, completamente diferente del que no solo no se percatan, sino que, realmente, refuerzan.⁵

⁵ De hecho, la mayoría de perspectivas en ética animal basadas en la identidad no pueden, de buena fe, lograr incluso incluir a todos los miembros de la especie biológica *Homo sapiens* dentro de su círculo de consideración moral, puesto que siempre hay miembros “no paradigmáticos” de la especie que carecen de

Cuando los enfoques en ética animal basados en la identidad son percibidos desde este ángulo, queda claro inmediatamente por qué las luchas por justicia para los animales basadas en estas perspectivas han sido alienadas de otras luchas que contestan el antropocentrismo, como por ejemplo las formas militantes de ambientalismo y otras luchas minoritarias. En el caso de las formas de ambientalismo profundo y militante, hallamos intentos de extender la consideración ética directa no solo a los seres humanos y animales, sino a varias formas de vida, ecosistemas y especies — incluso a los “meros” instrumentos, objetos y cosas que pueblan nuestros mundos compartidos y no compartidos. Si la ética es pensada exclusivamente como la extensión de ciertas cualidades

sintiencia, subjetividad, agencia moral, etc. Así que la idea de que la ética animal basada en la identidad comienza con una teoría normativa que incluye a todos los miembros de la especie humana y se extiende para incluir a los animales, es profundamente engañosa. Los enfoques dominantes en ética animal descansan, sin excepción, en una noción de estatus moral que excluye de consideración moral directa a 1) ciertos seres humanos, 2) un inmenso número de animales individuales y especies, y 3) el mundo no animal entero. Que tales excusiones estén “racionalmente” justificadas no debería sorprendernos, dados los presupuestos logocéntricos y antropocéntricos que este enfoque apuntala.

humanas moralmente relevantes a los animales, solo puede haber una superposición limitada con las prácticas y filosofías ambientalistas que parten de una concepción mucho más amplia de la ética, donde lo que está en juego es la vida misma, el ser-con-otros, la felicidad, el florecimiento, etcétera. El mismo problema aparece con relación a las luchas minoritarias por la justicia y los esfuerzos por crear mundos alternativos, que encontramos —por ejemplo, pero quizá especialmente— entre *queers* radicales, varios grupos indígenas, feministas radicales, y luchas anti-imperialistas y decoloniales revolucionarias. Lo que estas luchas minoritarias tienen en común, a pesar de y debido a su singularidad, es el hecho de que nunca han sido aceptados/as como completamente humanos/as por los estándares culturales e institucionales antropocéntricos dominantes. Es más, las formas de vida que estas luchas revolucionarias tratan de crear no le apuntan al ser humano en el sentido que posee este término para la tradición antropocéntrica dominante. Ellos/as buscan una salida radical —antes que una extensión— de la lógica violenta y degradante del antropocentrismo y sus instituciones, metafísica, economía y discursos asociados.

Aquellos de nosotros que luchamos en favor de la justicia para los animales, y por la creación de modos alternativos de estar con los animales y de ser los unos con los otros, deberíamos percatarnos de que son *esos* movimientos militantes por la justicia ambiental, y *esos* grupos insurgentes y luchas minoritarias, aquellos que han identificado correctamente el problema y la lógica contra la cual estamos peleando. En estas luchas está en juego proteger, desarrollar y hacer sustentables formas de vida nunca consideradas “propiamente” humanas por la cultura dominante y sin deseo alguno de considerarlas actualmente. Luchar en alianza con estos grupos y colectivos significa aprender a construir ontologías, epistemologías y prácticas propias de un mundo que busca abandonar la lógica excluyente del antropocentrismo y que no demuestra nostalgia por su reformulación o expansión.

2. Diferencia

El segundo estilo de aproximación al asunto animal que deseo examinar aquí, el enfoque basado en la diferencia, tiende a derivarse más de un estilo continental de orientación filosófica y se caracteriza principalmente por una exploración de las dimensiones no antropocéntricas del post

o anti-humanismo. Mientras que los teóricos basados en la identidad buscan extender la consideración política y ética basándose en cualidades compartidas entre seres humanos y animales, los activistas y teóricos basados en la diferencia buscan localizar el sitio para repensar los asuntos animales en las potenciales interrupciones, cruces y transformaciones creadas por nociones radicalizadas de diferencia. Aunque hay versiones de este enfoque feministas, neolevinasianas, sistémicas y críticas, la versión particular que ha dominado la filosofía animal y los estudios animales durante los años recientes ha sido el enfoque deconstructivo asociado a Jacques Derrida.⁶

El trabajo de Derrida ha perseguido una estrategia deconstructiva para repensar los asuntos animales a lo largo de múltiples líneas y a través de muchos registros, incluyéndolo todo, desde la ontología y la epistemología hasta la ética y la política. El principal punto de partida de Derrida ha sido una profundización del cuestionamiento de la subjetividad humanista iniciada por pensadores post y antihumanistas como

⁶ La literatura sobre el trabajo de Derrida en torno a los animales se encuentra en una rápida expansión. Para una muestra de este tipo de aproximaciones ver Neil Badmington (2007).

Nietzsche, Heidegger, Foucault y Althusser. Trabajando sobre la delimitación crítica de la historia de la metafísica de Heidegger, metafísica afincada en los valores de presencia objetiva y subjetividad auto-presente, Derrida profundiza esta crítica heideggeriana y se adentra en los fundamentos obliterados de la metafísica. Mientras Heidegger busca mostrar que cualquier metafísica basada en la presencia y en la subjetividad humanista se ve forzada a pasar por alto el lugar inhumano que abre relaciones humanas con otros seres, Derrida insiste en que Heidegger mismo pasa por alto algo incluso más básico, incluso más “viejo” — llamado el juego de la *différance* del cual todas las singularidades y relaciones (humanas y no humanas) emergen.

El suplemento entre paréntesis que acabo de mencionar es importante aquí. Derrida ha enfatizado desde sus primeros trabajos en adelante que creaciones conceptuales “cuasi-infraestructurales” y “ultra-trascendentales” como huella o *différance* estaban destinadas a aplicárseles no solo a los seres humanos, sino a la “vida” como tal, es decir, a seres y relaciones que bien se extienden más allá de lo humano. Este particular movimiento ha sido especialmente difícil de apreciar para los lectores neo-heideggerianos de

Derrida, quienes tienden a creer que una concienzuda complejización de la presencia y el humanismo señalan la delimitación definitiva y el agotamiento de la metafísica occidental. Para Derrida, sin embargo, el “terreno” de la metafísica emerge no solo de un olvido de la presencia, o de la estructura relacional que precede la subjetividad humana, sino también de un olvido y exclusión de lo *no humano* como tal y de los *animales* en particular. En consecuencia, para Derrida la metafísica no se caracteriza simplemente por una predilección de la presencia y la subjetividad humana (agencia, auto-presencia, logocentrismo), sino también y quizá más fundamentalmente por su *antropocentrismo* y por su exclusión y degradación de todos los otros considerados no humanos (incluyendo muchos “grupos” de seres humanos no considerados plenamente humanos, junto con los animales, las máquinas, la naturaleza, etcétera). Esta diferencia fundamental en la orientación crítica conduce a Derrida lejos del heideggerianismo ortodoxo, y de otros enfoques filosóficos neofenomenológicos, hacia el desarrollo de una concepción no antropocéntrica de la vida y un pensamiento que busca problematizar las

versiones clásicas de las distinciones humano/animal y humano/no humano.

El análisis deconstructivo, basado en la diferencia, de la clásica distinción humano/animal es, como en el caso de los enfoques basados en la identidad, ferozmente crítico de la naturaleza jerárquica y del binarismo simplista de tales distinciones. Sin embargo, las estrategias para demostrar y superar los problemas con la naturaleza binaria y jerárquica de las distinciones difieren considerablemente entre los dos enfoques. Los activistas y teóricos basados en la identidad pretenden, como hemos visto, establecer una identidad común y homogeneidad entre los animales y los seres humanos basada en las características moralmente relevantes compartidas. Debido a las similitudes éticas fundamentales que existen entre los seres humanos y los animales al nivel de la pasividad moral, cualquier intento de demarcación de diferencias insuperables en términos éticos y ontológicos (por lo menos al nivel de la pasividad moral) entre seres humanos y animales es descartada. El enfoque deconstructivo de Derrida, en contraste, trata de evitar los efectos homogenizantes del enfoque basado en la identidad. Antes que mezclar a los seres humanos y los animales en una sola categoría, Derrida insiste en que las

diferencias entre los seres humanos y los animales sí existen y deberían ser mantenidas. No obstante, esta insistencia en mantener las diferencias no tiene el propósito de reforzar la distinción clásica que ha guiado la tradición metafísica occidental. En su lugar, el intento deconstructivo de mantener las diferencias está, paradójicamente, dirigido a *subvalorar* el binarismo clásico y las distinciones jerárquicas humano/animal.

El principal problema con la clásica distinción humano/animal de acuerdo con Derrida es que esta realiza un corte simple, único, entre los seres humanos y los animales. Esta clase de corte conduce a la homogenización tanto de los animales como de los seres humanos, anula la miríada de diferencias y variaciones que encontramos a ambos lados del binario. Cuando pensamos Lo Humano como un ser unificado, ontológicamente fijado, tendemos a allanar las diferencias entre los seres humanos. No vemos que entre los seres humanos hay variaciones considerables en numerosos niveles; de manera similar, no nos percatamos de que cada singularidad humana no es una mera concreción de “Lo Humano” en tanto género, sino, de hecho, un ser emergente constituido en y a través de un amplio rango de fuerzas, relaciones, respuestas, etcétera. El mismo

tipo de reduccionismo respecto a las diferencias es válido, claro está, para los animales cuando consideramos a todos los individuos animales y las especies bajo el género “Lo Animal”. Tendemos a pasar por alto 1) el hecho de que no hay una simple, compartida, esencia que religue el vasto número de especies animales que pueblan el mundo, y 2) la influencia mutua significativa y las innumerables relaciones entre y en medio de los animales individuales, así como entre y en medio de las especies animales. Más aún, cuando vemos el mundo en términos de la clásica distinción humano/animal, no observamos las líneas de mutua afección y relación que atraviesan las interacciones humano-animal. Huellas de vidas animales, individuos, especies, y otros afectos, son encontradas en la arena de una vida humana pensada normalmente como exclusivamente humana; y lo contrario también es cierto en el caso de muchas especies animales que los seres humanos han afectado. En efecto, al argüir el mantenimiento de las diferencias, Derrida busca *complejizar* la clásica distinción humano/animal, permitiendo que las diferencias en y entre los seres humanos y los animales se multipliquen, sin que esas diferencias se congelen o sean fusionadas en una nueva identidad u homogeneidad.

Antes de examinar algunos de los problemas que implica la estrategia deconstructiva, sería útil ver de qué modo la complejización y multiplicación de las diferencias humano/animal se relaciona positivamente con las estrategias para las transformaciones éticas y políticas con respecto a (lo que “nosotros” llamamos) los animales. Uno de los aspectos promisorios del análisis deconstructivo de las cuestiones éticas alrededor de los animales es que evita el logocentrismo y el antropocentrismo que limitan a los análisis basados en la identidad. Para Derrida, las relaciones éticas con los animales (o humanos o con cualquier otro ser) no halla su “terreno” último en el *logos* humano o en las consideraciones racionales. En su lugar, él localiza el encuentro (proto)ético en diversas relaciones precognitivas, preintelectuales (donde lo cognitivo y lo intelectual son entendidos como formas de experiencia plenamente presentes para la mente), en y a través de las cuales uno afecta y es afectado por otros. Al ubicar el terreno de la ética en un lugar diferente de la razón, Derrida puede ser fructíferamente alineado con muchos de los grupos y tendencias ya mencionadas (teoría crítica, ética neolevinasiana, ética feminista, etcétera).

Al mismo tiempo, ubicando la ética en un espacio que precede y supera la cognición y nuestra habilidad para predecir lo que tendrá un efecto ético, Derrida, en esencia, abre la ética más allá de cualquier límite último determinable. Este gesto le posibilita evitar muchos de los dogmas antropocéntricos y extensionistas de los enfoques basados en la identidad en ética animal, ya que no hay necesidad o incluso posibilidad de determinar finalmente qué tipo de seres, cosas o eventos podrían tener fuerza ética en el espacio afectivo. Es precisamente debido a esto por lo que Derrida se refiere a aquello que lo podría afectar a uno, a aquello que podría arribar para interrumpir el modo de existencia de uno y tener un efecto transformador, como un *arribante* [*arrivant*], un absoluto recién llegado. El *arribante*[*arrivant*] podría ser alguien o algo completamente familiar, pero que, por cualquier motivo, me golpea con una fuerza ética no anticipada en una ocasión dada; o bien podría ser una clase, ser o experiencia con los que no estoy familiarizado. Y, en la medida en que las relaciones afectivas y nuestra afirmación de las mismas no obedecen los dictados del clásico *logos* humano, no existe garantía alguna de que la ética se limite a los seres humanos, a agentes morales similares, o incluso a seres sintientes que

se parezcan a los seres humanos de maneras moralmente relevantes. En términos éticos analíticos, la deconstrucción nos deja en un espacio de desconocimiento fundamental cuando se trata de determinar el ámbito último de consideración ética y cualquier procedimiento fijado para tomar decisiones.

Dado que la relación entre la ética y la política en Derrida es irreductiblemente aporética, no hay un camino sencillo para dibujar la línea (recta) que va de las consideraciones proto-éticas a las estrategias políticas. Esto no significa, sin embargo, que Derrida no tenga nada que decir sobre la política no antropocéntrica o que su trabajo no tenga consecuencias prácticas en los asuntos políticos que involucran a los animales. Él ha afirmado su simpatía explícita por los objetivos y el espíritu de las personas que trabajan por los derechos de los animales (a pesar de sus reservas acerca de algunos de los apuntalamientos e implicaciones de las estrategias y los discursos basados en los derechos); y sugiere que un enfoque pluralista de la transformación social — que involucre tanto las formas de cambio institucionales como las culturales de larga data— es requerido para hacerle justicia a los animales (Derrida y Roudinesco 2004). Pero, incluso con la

lectura más caritativa del trabajo de Derrida, es difícil reconstruir algo así como un conjunto de estrategias robusto para el desarrollo de la política no antropocéntrica. Derrida casi siempre está dispuesto a hablar de alianzas y simpatías con muchos movimientos militantes y progresistas con los que se ha alineado, pero también hace notar que él mismo no es un participante militante de esos movimientos. Esto es especialmente cierto en el caso de las luchas de justicia para los animales, en las cuales —hasta donde tengo conocimiento— Derrida nunca estuvo seriamente involucrado. Como tal, tiene poco sentido leer su trabajo en busca de sugerencias en torno a las políticas públicas, la estrategia o a alternativas radicales al status quo respecto de las interacciones humanas con los animales. Si su trabajo posee un valor crítico para quienes están interesados en esos asuntos, este probablemente se encuentra en el develamiento de formas persistentes de antropocentrismo, logocentrismo y falocentrismo en los discursos y prácticas en pro de los animales.

Esto nos deja con la cuestión de las más amplias, estratégicas, implicaciones del tratamiento de la distinción humano/animal deconstructivo, basado en la diferencia. Mientras uno solo puede estar de acuerdo con los esfuerzos de

Derrida para subrayar la manera en la que las simples distinciones binarias reducen las diferencias que se pueden encontrar entre los grupos de seres que llamamos “humanos” y “animales”, su insistencia en que la distinción humano/animal debe seguir siendo mantenida resulta problemática. Derrida tiene poco interés en mantener las versiones clásicas de la distinción humano/animal, su objetivo, como he buscado explicar aquí, es tanto complejizar tal distinción para desbloquear las diferencias en ambos lados de la distinción como complejizar las diferencias y los enlaces afectivos que uno es capaz de hallar entre estos dos “grupos”. Como en el caso de otros conceptos y distinciones que Derrida cree son indispensables y vale la pena mantener en algunos sentidos (por ejemplo, la distinción discurso/escritura, o el concepto de y ciertas instituciones alrededor de la soberanía nacional), su decisión de mantenerlos es provisional y está basada en preocupaciones estratégicas (normalmente asentadas en la perfectibilidad inherente de cierto concepto o institución). Desafortunadamente, no obstante, se puede encontrar muy poco en su trabajo que explique o defienda esta estrategia en el caso del mantenimiento de la distinción humano/animal. Esto nos lleva a

preguntar: ¿de qué manera una complejización de la distinción humano/animal alimenta, profundiza y radicaliza las luchas existentes en favor de los animales? O, a la inversa, ¿cómo podría de hecho tal enfoque terminar reforzando los verdaderos marcos e instituciones socioeconómicas contra los cuales los teóricos y activistas están luchando?, ¿cuáles son las fuerzas potenciales de un enfoque deconstructivo para la política y los asuntos animales?

Quiero sugerir que el trabajo de Derrida en torno a las cuestiones animales choca con serias limitaciones en este nivel. La distinción humano/animal es una de las distinciones más exhaustivas y saturadas de la tradición metafísica occidental. Igualmente, el término privilegiado de la distinción, lo humano, acarrea tal bagaje político y conceptual que lo hace sospechoso incluso para la mayoría de fervientes humanistas y apologistas del antropocentrismo. Consecuentemente, dudo que fomentar una complejización de la distinción humano/animal, o promover un refinamiento de los aspectos perfectibles del concepto de lo humano, sea promisorio hoy en el sentido de fuerza disruptiva o transformadora. Tal vez, en lugar de extender el enfoque basado en la diferencia a los asuntos animales,

podríamos preguntarnos: ¿no es posible inventar otros conceptos, agrupaciones y marcos que creen las condiciones para formas de resistencia más promisorias y prácticas alternativas en este dominio?

3. Indistinción

Ciertamente uno podría plantear que el trabajo más interesante, fecundo y provocador realizado entre los activistas y teóricos que se ocupan de la cuestión animal radica en la apuesta por la posibilidad de inventar nuevos modos de pensamiento y práctica más allá de la distinción humano/animal. Tales teóricos y activistas establecen pocas relaciones con los enfoques basados en la identidad y en la diferencia. La principal tarea de dichos trabajos no es ni extender la consideración moral a los animales basándose en capacidades y habilidades compartidas con lo clásicamente humano, ni subrayar sin fin el reduccionismo del discurso clásico sobre la diferencia entre los humanos y los animales. En su lugar, este enfoque alternativo procede de un espacio en el cual las supuestas distinciones insuperables entre los seres humanos y los animales caen en una *indistinción* radical, y donde la distinción humano/animal (tanto en sus formas clásicas como en las más complejas

formas deconstructivas) no sirve más como barandilla para el pensamiento y la práctica. Este espacio no debería ser entendido como un lugar de reunión o de síntesis dialéctica que vence las limitaciones de los enfoques sobre los asuntos animales basados en la identidad y en la diferencia. Este marca, en su lugar, un esfuerzo para convertir en inoperativa cualquier nostalgia por extender un trato humano a los animales o por complejizar las diferencias entre los seres humanos y los animales. El pensamiento y la práctica originados a través del espacio de indistinción intentan reorientarnos a lo largo de líneas que posibilitan modos alternativos de vida, de relacionarnos y de ser con otros de todo tipo (humanos y no humanos).

Los esfuerzos por tratar de pensar y de vivir a través de lugares de indistinción no deberían ser un camino que tomemos para sugerir que las ideas tradicionales acerca de la distinción humano/animal desaparecerán en las sombras o serán eliminadas como por arte de magia. Tampoco deberíamos entender este enfoque como uno que disuelva en la indistinción cualquier discurso o estrategia que aún emplee un concepto de lo humano o la distinción humano/animal. Nadie que esté seriamente implicado con las luchas ético-

políticas en torno al mundo no humano podría trabajar bajo tales ilusiones; y crear un nuevo antagonismo aquí entre ciertas luchas por la justicia social no es el punto. Antes bien, el desplazamiento hacia un enfoque basado en la indistinción la mayoría de las veces deriva de un deseo positivo de hallar espacio para la innovación ética, política y ontológica. Los otros enfoques son dejados atrás, o temporalmente puestos de lado, con el objetivo de encontrar algo *adicional* que podría ser hecho para establecer formas diferentes de resistencia y vida. Sin tratar de homogenizar este emergente enfoque teórico y práctico en torno a las cuestiones animales, quisiera, en esta sección final, ofrecer una caracterización mínima de ciertos gestos primarios y también hablar brevemente de algunas de sus promesas actuales y potenciales.

Hemos llegado a familiarizarnos cada vez más con la idea, quizá hasta encontrarla confortable, de que los seres humanos y los animales son indistinguibles en ciertos sentidos. No existe una carencia de formas en las cuales los animales no hayan sido presentados, en años recientes, como poseedores de características tradicionalmente reservadas a la pequeña provincia de la especie humana, o en las cuales los seres humanos no hayan sido reconducidos

esencialmente, en un sentido darwiniano, a sus raíces biológicas y animales. Y aun así, a pesar de tales complejizaciones y desestabilizaciones de las ideas tradicionales acerca de los seres humanos y los animales, las vidas de los animales y de otros seres considerados no humanos ha, en muchos casos, empeorado. La mera complejización y contaminación de los modos de pensar tradicionales no han tenido, parecería, la fuerza para transformar individual y colectivamente, de manera fundamental, los modos de vida. Hemos aprendido a absorber y hacerle frente a los ataques a lo propiamente humano, ya sea asimilándolos en una narrativa diferente, que nos permite restablecer el excepcionalismo humano, o rechazando las implicaciones que tales ataques tienen para las instituciones y prácticas que protegen y promueven lo propiamente humano y el privilegio (por ejemplo, la ética, la política y el derecho).

El espacio de indistinción al que me estoy refiriendo aquí sigue un tipo de lógica fundamentalmente diferente y procede de una perspectiva y un conjunto de deseos fundamentalmente diferentes. Antes que elevar a los animales al nivel de la superioridad humana (por ejemplo, concediéndoles capacidades humanas) o tratar de mostrar cómo los seres humanos

pertenecen “propiamente” a un esquema clasificatorio biológico animal, pensar desde dentro del espacio de indistinción procede de lo que Val Plumwood llama una “reducción impactante” hacia abajo, desde las alturas magistrales de la superioridad humana, y hacia afuera, hacia una zona esencialmente inhumana y no humana (2000, 61). En tales reducciones, uno —si hablar en términos de seres simples, individuales, tiene algún sentido aquí— captura oblicuamente un vasto mundo no humano que ha sido denigrado por los conceptos, las instituciones y prácticas asociados con “lo humano”. Se hace posible ver el mundo, no obstante lo efímeras y parciales que tales perspectivas puedan ser, con y a lo largo de lo que ha sido considerado lo más abyecto para “el humano” (Kristeva, 1982; Oliver, 2009). Esforzarse en restablecer la especificidad humana en tales instancias significaría la clausura de uno mismo, de las pasiones, perspectivas y potencialidades relacionales que uno encuentra en los espacios de indistinción. Cuando Donna Haraway (1991) se refiere a las muchas personas que ya no sienten más la necesidad de separarse ellas mismas de los demás animales y de otros seres no humanos considerados abyectos, ella sin duda se refiere al deseo de habitar el mundo desde perspectivas diferentes a

las del humanismo clásico y explorar los potenciales y pasiones que se hallan en los espacios de encuentro.

Como ilustración de un pensamiento y práctica que desarrolla este tipo de perspectiva alternativa, consideremos el análisis de Gilles Deleuze sobre las pinturas de la carne de Francis Bacon. Deleuze sugiere que las pinturas de la carne de Bacon pueden ser entendidas como la emergencia de un afuera y representación una zona de indistinción entre seres humanos y animales, particularmente en términos de la indistinción ontológica entre la *carne* humana y animal (2003). Las pinturas de Bacon, de acuerdo con Deleuze, crean una zona a través de la cual nosotros llegamos a ser más plenamente capaces de sentir compasión por los animales cuya carne descansa en nuestros escaparates —y más plenamente capaces de sentir compasión por *cualquier* carne (es decir, por todos los cuerpos expuestos, vulnerables) sea humana o no humana. En esta zona de indistinción e indiscernimiento comenzamos a divisar otro “lado” de la carne, otra realidad, y otros cuerpos carnosos, que las actitudes del status quo acerca de los animales y la carne nos han ocultado de la vista. Las pinturas de Bacon no solo nos permiten observar la vulnerabilidad de los cuerpos animales,

también nos posibilitan vislumbrar, aunque una vez más de manera oblicua, que los cuerpos humanos también son, fundamentalmente y esencialmente, carne. Sean cuales fueren las degradaciones y sufrimientos que nuestros cuerpos puedan padecer, está claro que la mayoría de nosotros no estamos fundamentalmente preparados para aceptar que posiblemente podríamos ser carne para otros.⁷ Nosotros talvez podemos ser conducidos a aceptar el hecho de la *corporización* humana, sin embargo aborrecemos aceptar el hecho de que nuestra experiencia corporizada nos relega a una zona de indistinción donde, potencialmente, nuestros cuerpos *pueden* ser reducidos por otros a “mera” piel o mera “carne” —otros que podrían ser humanos o no humanos. Situando a los espectadores en una zona de indistinción, Bacon nos incentiva a percibir los cuerpos humanos en tanto perecederos, nada más que mera carne.

Claro está, lo que a menudo es considerado “mera” carne y “mera” piel puede siempre ser entendido como —y

⁷Comparar con la sorpresa de Bacon ante el hecho de que no sea él mismo el que cuelgue al lado de los trozos de carne en las carnicerías: “Por supuesto, nosotros somos carne, somos cadáveres potenciales. Si voy a una carnicería siempre pienso en lo sorprendente que es que no sea yo el que está allí en lugar del animal” (Sylvester 1987, 46).

llegar a ser— más de lo que el calificativo minimizador permite. Incluso la “mera” carne que emerge del matadero nunca es solo carne para el consumo humano. Esa carne se encontró ligada, en el pasado, a un cuerpo atrapado en un conjunto de deseos, pasiones, relaciones y fuerzas; un cuerpo que configuraba un *locus* único de facticidad y potencialidad formado por un conjunto único de modos de captura y estructuración; un cuerpo que podría haberse desarrollado a lo largo de diferentes líneas conjuntas donde no estuviera restringido a vivir en una granja industrial para luego ser sacrificado. Este singular cuerpo carnoso podría haber incluso resistido ferozmente a su tratamiento reduccionista, un hecho que es más común en los mataderos y otros espacios de crueldad y confinamiento de lo que nos han llevado a creer. E incluso cuando ese cuerpo es reducido a aparecer como “mera” carne en nuestros platos, todavía ofrece resistencia en sus propios modos. Como Bacon y múltiples artistas lo han puesto de manifiesto, hay un horror tremendo y una belleza tremenda en la carne. Esta es capaz de incitar un increíblemente amplio rango de afectos y emociones —todos los cuales se pierden si mantenemos a distancia esta zona de indistinción entre cuerpos carnosos.

La tarea del pensamiento que procede a través de una zona de indistinción para hacer visibles tales posibilidades consiste, entonces, en mostrar que la distinción clásica humano/animal sirve para bloquear el acceso que nos permite ver el mundo desde la perspectiva de otros no humanos y, además, busca limitar por adelantado las potencialidades del mundo animal y del entero mundo no humano. Como tal, los teóricos y activistas que toman la indistinción como punto de partida no se encuentran preocupados principalmente por extender la tradicionalmente antropocéntrica consideración legal y ética a los animales, o por la complejización y el refinamiento deconstructivo de las diferencias entre los seres humanos y los animales. En su lugar, los activistas y teóricos de la indistinción pretenden darnos conocimiento y atender al hecho de que lo que nuestra cultura considera “meros” animales, son capaces de entrar en modos de relación y vida que jamás pueden ser plenamente anticipados.

Más allá de la identidad y la diferencia, un pensamiento de la indistinción nos abre una zona de seres y relaciones que bien caen fuera de las preocupaciones y el rango de la mayoría de ontologías antropocéntricas y socio-anropológicas que han dominado la

teoría reciente. Pero, más importante que reiniciar el proyecto ontológico de nuevo para enfrentar estos límites —a saber, antes que determinar dónde y cómo esculpir este mundo diferente y sus articulaciones—, deviene fundamental no vaciar muy rápidamente el plano proto-ontológico donde estos límites se encuentran. Ya que es aquí que el pensamiento gana una visión más amplia de los diversos mecanismos de estructuración y captura que configuran y mantienen el orden establecido, además de vislumbrar de manera más completa los efectos históricos desiguales y diferenciados de dichos mecanismos.

Considerando desde este espacio proto-ontológico el caso de los animales, y de otros seres no humanos y sistemas de varios tipos, uno puede ver claramente la necesidad no solo de ontologías alternativas, sino también de análisis crítico-materialistas del orden establecido; ya que no puede haber duda de que ambos, los mundos humano y no humano, son cada vez más determinados y modelados (y en muchas ocasiones remodelados y redeterminados muchas veces) por mecanismos socio-económicos de captura. A partir de esta zona proto-ontológica, uno también puede vislumbrar la inadecuación radical de los análisis biopolíticos y materialistas

existentes, casi todos los cuales son estrecha y dogmáticamente antropocéntricos.⁸La tarea de aquí en adelante, yo sugeriría, es menos la de suplementar los recientes trabajos biopolíticos y anticapitalistas con perspectivas ambientales y animales críticas, y más una cuestión de reorientación del pensamiento y la práctica críticos a lo largo de nuevas y radicalmente no antropocéntricas líneas ontológicas, conceptuales, prácticas y materiales. El reciente giro hacia ontologías no antropocéntricas⁹podría, potencialmente, ser de gran importancia aquí, especialmente si este giro ontológico es acometido y desarrollado como una parte crucial de la tarea de transformar el orden establecido y resistir a sus mecanismos de captura (y no meramente como un intento de transferir, a nivel ontológico, perspectivas epistemológicas y fenomenológicas esencialmente humanas al entero mundo no humano). Es en este sitio que la filosofía práctica y la ontología podrían ser religadas, y donde la tarea

ontológica de tratar de hacerle justicia al vasto mundo que existe más allá del ámbito y el rango de “lo humano” abriría el camino hacia una serie de experimentos —de resistencia y transformación— atentos a las potencialidades, relaciones y seres entrelazados que implican tales experiencias.

Este ensayo está dedicado a Paul K. y James G. por compartir sus pasiones e invaluable ideas.

⁸El último punto ha sido elaborado perspicaz y contundentemente por Nicole Shukin (2009).

⁹Me refiero aquí principalmente al reciente trabajo de Manuel De Landa, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Jane Bennett, y de otros autores que buscan desplazar el correlato mundo-mente humana del centro de la consideración ontológica.

MATHEW CALARCO

Profesor Asociado en California State University Fullerton, donde enseña cursos en Filosofía continental, estudios animales y filosofía medioambiental. Autor, entre otros libros, de *Thinking Through Animals, Identity, Difference, Indistinction*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2015. *Radicalizing Levinas*, Albany, NY: SUNY Press, 2010. (coeditado con Peter Atterton), *The Death of the Animal* (con Paola Cavalieri, J. M. Coetzee, Harlan Miller, and Cary Wolfe), New York, Columbia University Press, 2009, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008,

Bibliografía

- Badmington, Neil, ed. 2007. Derridanimals. Special issue of *Oxford Literary Review* 29, nos. 1–2.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, trans. Daniel W. Smith. London:New York: Continuum.
- Derrida, Jacques, and Elisabeth Roudinesco. 2004. *For What Tomorrow. A Dialogue*, trans. Jeff Fort. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Haraway, Donna. 1991. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, 127–48. New York: Routledge.

Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

Oliver, Kelly. 2009. *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*. New York: Columbia University Press.

Plumwood, Val. 2000. Being Prey. *Utne Reader*, July-August, 56-61.

Rachels, James. 1991. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press.

Regan, Tom. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.

Shukin, Nicole. 2009. *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Singer, Peter. 1990. *Animal Liberation*, 2nd ed. New York: New York Review of Books.

Sylvester, David. 1987. *The Brutality of Fact: Interviews with Francis Bacon*. London: Thames&Hudson.