

ANIMALIDAD EN SENTIDO EXOMORAL

Aitor Erkizia Aranburu¹

Tanto las posiciones tradicionales de la Ética Animal como los más recientes Estudios Críticos Animales han protagonizado en las últimas dos décadas una confrontación ideológica en torno a la noción de animalidad que, más que posibilitar categorizaciones superadoras de lo que consideran generalmente un humanismo agresivo y caduco, lo consolida, a la vez que dificulta la aparición de cualquier variante con la suficiente radicalidad y coherencia para romper con su ámbito de sentido moral. Ninguna disciplina parece desafiar el fundamento racionalista ni de la apropiación de animales humanos o no-humanos, ni de la practicidad, utilidad, o cualquier otra finalidad de lo vivo. Es más, seremos más decisivos cuando estemos dispuestos a reconocer también en todo lo anterior su procedencia exomoral, fortuita, y a retomar, despojados ya de las necesidades de la metafísica, esta misma producción interpretativa de lo animal.

Palabras Clave: animal, moral, ética, Nietzsche

¹Doctorando en el programa de “Filosofía, Ciencia y Valores”, con sede en la Facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco, San Sebastián, España. Email: erkrissia@gmail.com

Tanto as posições tradicionais da ética animal como as mais recentes concernentes aos Estudos Críticos Animais estrelaram, nas últimas duas décadas, um confronto ideológico em torno da noção de animalidade que ao invés de permitir a superação de categorizações relativas ao que é geralmente considerado como um humanismo agressivo e decrépito, consolida-as ao impedir o aparecimento de qualquer variante com radicalidade e coerência suficientes para romper com o campo de sentido moral. Nenhuma disciplina parece desafiar a base racionalista ou a apropriação de recursos animais humanos e não-humanos, bem como a praticidade, utilidade ou qualquer outra tipo de propósitos da vida. Além disso, seremos mais efetivos somente quando estivermos dispostos a reconhecer em tudo isto uma origem imoral, fortuita, e quando retomarmos, após ter realmente abandonado as necessidades da metafísica, a mesma produção interpretativa do animal.

Palavras-chave: animais, moral, ética, Nietzsche.

Both the traditional positions of the Animal Ethics as the most recent Critical Animal Studies have starred in the last two decades an ideological confrontation around the notion of the animal that, instead of allowing to overcome categorizations of what is generally considered an aggressive and decrepit humanism, it consolidates, while hindering the emergence of any variant with sufficient radicalism and coherence to break the field of moral sense. No discipline seems to defy the rationalistic foundation neither of the property relations between human and non-human animals, nor of the practicality, usefulness, or any other type of purposes of the living. Moreover, we will be more decisive only when we are willing to recognize in all this an exomoral origin, an accidental one, and return, having actually left the needs of metaphysics, to this same interpretative production of the animal.

Key Words: animal, moral, ethics, Nietzsche

I. ¿Qué es la animalidad en sentido moral?

Aun sabiendo que toda pregunta ontológica obvia su sentido moral y que, dicho lo cual, la de arriba es una pregunta en sí misma redundante, valdrá la pena plantearla con respecto a la animalidad. La han estudiado la epistemología, como objeto natural, o la ética, como objeto de la libertad humana, o incluso últimamente los estudios culturales, como categoría política dominante. Lo han hecho sobre la doble moralidad heredada de manos del pesimismo griego y la redención cristiana. En adelante se procurará demostrar cómo es que confluyen todas estas aproximaciones, al fin y al cabo, en el único mar de la vieja desazón humana.

Viajemos al lugar donde, paradojas del azar o no, vuelve la grandilocuente miseria humana a lucirse con uno de sus momentos más bochornosos; atraquemos en algún puerto de la extinta Jonia, antaño cuna de la filosofía, hoy destino final para cantidad de ciudadanas sirias. Un buen día la ciencia creció en esa misma tierra, bebiendo de la negra fuente de ese idéntico dolor moral. Todavía se nutre el cocodrilo de sus lágrimas. El furibundo cosmos fue reducido por los milesios a una gota de inocuidad primero, a un

principio incierto después, y así es como emitieron su juicio sobre aquello que había llegado a ser y tanto los horrorizaba, y de esa manera alzaron sus plegarias para que alguna deidad promoviera un inmenso castigo para el inefable principio que subyace en todo². Desde sus inicios, la vida y sus criaturas fueron objeto de lamento a ojos de la ciencia griega.

En pleno clasicismo también tuvieron que temblar los tribunales de las polis a causa del martillazo universal de la metafísica eleática, que sentenciaba al mundo a su formalidad. Investigaciones cosmológicas sobre el origen de la vida, como pudo ser por ejemplo el *Timeo* de Platón, buscaban ofrecer a un puñado de ciudadanos libres una receta para sus necesarias penurias de animal. En el tardío diálogo, Sócrates, sin descanso tras haber edificado con la *Politeia* un tipo de vida urbana ideal, duda sobre su rotundidad e insta a sus interlocutores Timeo, Critias, Hermócrates y un cuarto ausente, a aprehender la individualidad móvil, disgregable, mortal, que todo ateniense arrastra consigo (Platón 1992,

²“Anaximandro dijo... que el <<principio>> y elemento de todas las cosas es <<lo infinito>>... Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, <<pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo>>” (Eggers 1994, 12A9).

49b). Así, al querer integrar lo humano entre lo que ha llegado a nacer, *Timeo* despliega un cosmos susceptible de dar continuidad a la naturaleza problemática o lógica de lo humano. A este animal doble no le queda más que el consuelo que produce el dividir el Ser Vivo Ideal que es el universo en *necesidad* (ἀνάγκης) e *idea*, y poder así confiar en la victoria eterna de la segunda sobre la primera (Ibid., 42a, 48a).

Un animal o, generalmente para los griegos, un ser vivo (ζῷον³) es en boca de Platón un complejo de alma y cuerpo, dos veces obligado tanto a ser como a perecer, digno de encaminarse a la divinidad si se lo gobierna de la forma más bella posible (Ibid., 42e). En esta definición de lo vivo los matices entre las especies, desde una lombriz hasta un humano, son diferencias de grado, de tiempo, de bondad adquirida, de proporcionalidad entre cuerpo y alma en el organismo, aunque todas tienen relevancia moral. De ahí que las almas pudieran migrar tras la disolución del organismo a individuos más o menos constreñidos en función del veredicto que hubieran merecido, fruto del *continuum*

³Según *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Liddell y Scott, 1889) la palabra griega ζῷον significa; “I. a living being, animal; II. in painting and sculpture, a figure, image, not necessarily of animals”.

moral que es la vida (Ibid., 42c, 76d, 91e)⁴. Entonces, lo propio de lo animal es su condición de nacido, de “animal de estructura mortal -τὸ θνητὸν συνεστήκη ζῷον-” (Ibid., 78d, 81d, 87e), el componerse y el descomponerse, algo que produce tanto espanto que dota a la abigarrada variedad de individuos vivos de la suficiente convicción para seguir así los preceptos que la divinidad ordenó por siempre. Al alba, el *Timeo* buscó la primera síntesis de la tradicional filosofía de la naturaleza griega y diseñó una zoológica no apta para conformistas; quiso una ciencia que, además de dar cuenta y de explicar la enigmática realidad, no comprometiera con su presunta solución. El animal, en adelante, no debió ser ya sólo explicable, sino, como el resto del cosmos viviente, también corregible, mejorable, adiestrable o como fuera.

Cruzamos el puente de embarque y damos nuestros primeros pasos en Mitilene, ciudad portuaria de Lesbos. Un hombre cargado de jaulas se encamina, malhumorado al parecer, hacia la senda que lleva a la laguna del interior de la isla.

⁴ Es interesante advertir en estos fragmentos lo complicado que se le hace el uso del término científico ζῷον a la hora de separar los animales humanos de los no humanos, y cómo tiende justamente aquí al uso del término θηρία, quizás más popular. Según *An Intermediate Greek-English Lexicon* la palabra θήρειος significa; “of wild beasts”.

Será que, desconcertado con el teatro de los horrores en que la oleada de refugiados ha convertido la isla, ha decidido abrazar la sabia compañía del resto de los pobladores de la misma. Puede que le acompañe también el regocijo que muestran los ancianos del lugar, dichosos por haber encontrado en la pesca, en la recolecta de flores silvestres o en el estudio de la regularidad de ese mundo casi onírico, algo que los colme hasta morir. Al lado de la agonía narrativa del *Timeo*, los estudios animales de Aristóteles son paz, quietud, cigarras y lavanda, y un sol incandescente de medio día en llamas, bajo el cual se eternizan las ondulantes formas y entelequias de la vida. Sin prisa, admira el viejo filósofo la acabada naturaleza que ha visto pasar en ese mismo lago una infinidad de generaciones de lo mismo, y queda perplejo con su incuestionable orden moral.

Aristóteles sostiene que los animales reproducimos el ordenamiento perpetuo de la naturaleza, tal y como ocurre con las ciudades bien gobernadas, en las cuales sus partes no requieren de dirección alguna ya que quienes la componen tienen por costumbre actuar según la virtud (Aristóteles 2000, 703a30). Tras la conflictividad que el animal coloca en cada uno de nosotros notamos que hay

algo que debería de ser gobernado y otro algo que debería de gobernar. Por ejemplo, la modernidad, en nombre de la depuración de conciencia, redujo al animal íntegramente a lo primero. Sin embargo, para los antiguos, todo animal era síntesis de la tensión entre el gobernar y el ser gobernado, entre la finalidad y la necesidad (Aristóteles 2014, 414a25), y con estos, todo lo que pudiera ser considerado vivo, animado, complejo (Ibid., 413a20). Todo ser vivo es capaz de desear y realizar su propio ordenamiento, de ahí su soberana conflictividad, siendo todos los actos variaciones de una misma búsqueda de practicidad moral. Entonces, cabe suponer que la lógica fuera inventada por la comprensión metafísica de la vida para solucionar la raíz problemática de estos seres compuestos, y que sólo después terminó como la más anacoreta de las disciplinas.

En la medida en que, en la clasificación aristotélica de las especies, podemos ubicar la inteligencia entre tantas otras modalidades de la vida, la lógica también será una de las formas animales de evaluación de la realidad percibida. Dicho esquemáticamente, las evaluaciones de tipo bueno/malo o verdadero/falso se derivan directamente del binomio dolor/placer que caracteriza a los seres vivos sensibles y, aunque con

más apego a la materialidad de los sentidos, persiguen todas ellas, sean conscientes o no, actúen con libertad y decisión o no lo hagan, la misma practicidad natural (Ibid., 433a25, 431b11). La actividad lógica bien podría no ser, en su especificidad humana, más que otro de los tantos instintos que buscan una receta natural para el cese del originario dolor que subyace en todo ser golpeado por la necesidad, quizás para nosotros la más funcional, pero en todo caso explicable como parte del entero ordenamiento que cada uno de los individuos nadadores, moradores, dichosos del microcosmos en la laguna repite hasta la saciedad (Ibid., 431b31; 2000, 621b25).

Sin lugar a dudas términos más recientes como pulsión, instinto, inclinación, etc., contrapuestas a la prudencia, al juicio, a la libertad, etc. han polarizado cada vez más el problema de la vida y aislado la moral a raras cualidades de lo humano, de modo que poco queda ya de aquella practicidad instintiva de los griegos. La modernidad chupó hasta la última gota de moralidad en el fenómeno vital y la vertió toda en la libertad de juicio humana. La nueva metafísica cristiana redujo la vida a espíritu, el alboroto comunitario de la laguna mediterránea al hostil aguijonazo de la razón, y de esta

manera la desterró de la moral. Sin embargo, la actividad ahora incalificable de los animales siguió edificando, fuera como contraejemplo de la amenazante pobreza intelectual que nos podría deparar, o como prometedor cese de los quebraderos de la libertad humana; el caso es que, en cuanto en la nueva Europa reinó la cultura popular cristiana y sus señores pudieron desentenderse del rigor científico del mundo clásico, inclusive de su zoología, volvieron a dominar términos como *bestia* o *bruto*⁵, siendo así comprensible que no haya podido financiarse a la postre un club moral de entes racionales sin la baja costumbre de denigrar sistemáticamente a esa *cosa* llamada, por hacerlo de alguna manera, animal.

Uno de sus estandartes, y también uno de los pioneros en la separación entre los deberes indirectos y los directos que aún hoy seguimos practicando⁶, fue Kant.

⁵ Según *The Oxford English Dictionary*, la etimología de la palabra de origen mitad latina mitad francesa “animal” se pierde allá por los siglos XII-XIII en la mayoría de los idiomas romances. Ver también en Midgeley 1988, 36.

⁶ Rowlands (2009, 118) aporta la fórmula de la distinción entre deberes directos e indirectos; “Direct rights: An individual I possesses a direct right R to a certain commodity, freedom, or treatment if and only if (a) I possesses R, and (b) the possession of R by I does not depend on the existence of rights possessed by any individual distinct from I. (...) Indirect rights: An individual

Y, concretamente, su *mayor*, su presupuesto en la sombra, la distinción por aquel entonces en boga entre el *arbitrium liberum* humano y el *arbitrium brutum* animal (Kant 1988, 66). Toda acción impulsada *per stimulos*, con miras a un beneficio o por una inclinación sensible, es patológica en tanto que coacción subjetiva. Sin embargo, la moral puede alcanzar en sí leyes objetivas, que demuestran en sí mismas la bondad de las acciones libres (*bonitas moralis*; *ibid.*, 53; 2005, 103) y que, de impulsarnos por ellas, *per motiva*, nuestro comportamiento sería al fin el que realmente le corresponde a cualquier ser dotado de libertad, razón, decisión, es decir, un comportamiento práctico. Dicho lo cual, para Kant un o una utilitarista, queriendo maximizar los *stimuli* del mayor número de seres vivos de la tierra, ¿es un animal? No. Ni el más voluptuoso de los humanos puede ser esencialmente *brutum*, por muy brutales que parezcamos a veces, dado que no podemos dejar de actuar arbitrariamente. ¿Es un humano equivocado, ignorante, asilvestrado? Sí, porque es pragmático, insaciable, busca estímulos, que a su vez le agudizan el hambre, y no motivos

autosuficientes. Ahora bien, reconocido por Kant (2005, 157), inclusive la ley moral requiere de un interés, también las acciones morales humanas son motivadas por algo tan inexplicable como libertad y, al igual que con Aristóteles descubríamos en la razón una modalidad de la vida, debemos entender que en Kant la distinción entre estímulos y motivos es finalmente un golpe de efecto semántico de la propia moralidad. No hay animales, sólo *ex-cusa* para realzar la actividad humana.

Algunas de las referencias principales en Ética Animal han creído poder considerar directamente a los animales como fines en sí (De Grazia 1996, 41-3; Regan 2001, 175-6; Rowlands 2009, 120; Nussbaum 2011, 238), cuando fue el propio Kant quien advirtió que hasta los humanos éramos fines solamente *para* la moral. La consideración directa de cualquier cosa es un misterio inescrutable, que tan sólo motiva a un ser moral a la acción, y porque le vale en tanto que acicate, no por nada más. Únicamente para prometer que el día en que nos dejemos de cosificar entre humanos y hagamos algo parecido con nuestros medios de supervivencia, el día en que dejemos a un lado estos *stimuli* y nos atrevamos con la practicidad que le corresponde a un ser libre, ese día

I possess an indirect right R to a certain commodity, freedom, or treatment if and only if (a) I possess R, and (b) the possession of R by I does depend on the existence of rights possessed by an individual distinct from I”.

dejaremos de parecer brutos, tontos o animales. Y, por qué no, según Singer (1999, 250), que nos invita a abandonar cualquier creencia que subordine el bien animal al bien humano, incluso aquellos dejarán de parecer animales ese día.

En mi idioma, el *euskera*, distinguimos tres sentidos para la palabra *jabetu*, de difícil traducción al castellano, que viene a decir *apropiar*. (1) Adquirir, controlar, gobernar; (2) dar cuenta de, observar, conocer; y (3) cuidar, proteger, responsabilizarse de. Puede que sea por estar inmerso en mi comunidad de sentido, pero lemas de la Ética Animal como “cuidado animal”, “responsabilidad directa con respecto a los animales”, “dar cuenta también de sus prioridades” etc. pueden sonar todavía a apropiación. Aún más cuando la filosofía moral kantiana sobre la que se sostiene busca con orgullo, con eso que últimamente los foucaultianos denominan tecnología apropiadora del sí, proveer al individuo de autonomía (Kant 2005, 139-42). Lo que sucede es que ahora la palabra *propiedad* tiene mala reputación y evitamos su uso, aunque en el fondo, cuando consideramos el dolor, el trato, la situación de cualquier animal directamente, así como cuando nos consideramos directa y propiamente a nosotros mismos, no podemos dejar de

querer poseer, gobernar, dominarlos/nos, etc.

De modo que, en Ética Animal o en el Movimiento de Liberación Animal,

(3) convencidos de que independientemente de nuestros intereses los animales tienen cierto valor, se nos llama a *cuidar* a los animales contra el voraz narcisismo humano (Donovan 1996, 98);

(2) se nos hace *dar cuenta* de que los animales también *toman cargo* de sí mismos en tanto que conscientes de sus actos, sentimientos y proyecciones (Francione 1999, 45), y de que probablemente quieran superar sus miserables condiciones que difícilmente alcanzaremos los humanos a *conocer*;

(1) y puede que, finalmente, todo sea para ignorar profundamente la magnitud de esta *adquisición* directa de los animales, humanos y no humanos, la mayor y más cínica, probablemente, de todos los tiempos, dado que es cuando más nos *preocupan*.

Cuando todo parece encaminado, como solución de nuestras disputas éticas,

a reconocer en el animal la autonomía, agencia, conciencia o demás atributos morales, ¿cabe todavía inventar una exoanimalidad, una animalidad en sentido exomoral, un tipo de apropiación de la vida con diferentes pretensiones a las de nuestra moral de doble raíz cristiana y griega? ¿Cabría también preguntar sobre el mal trago ahorrado si consiguiéramos detener la nunca antes tan temida máquina de cosificar y de fabricar dolor que es la metafísica, paradójicamente, para humanos y animales, si es que a estas alturas importara diferenciarlos? Expongo tres respuestas, negativas por ahora y muy a mi pesar, en referencia a los tres significados anteriores;

(3) entre las técnicas protectoras de animales no-humanos y humanos, siendo las más peligrosas aquellas que recomiendan liberarse de toda mediatización y promueven el control de sí, *algunos otros cuidados desmedidos, no-cuantificadores, no-conservacionistas e ineficientes con respecto al dolor, por ejemplo, podrían dignificar más la vida;*

(2) dado que acostumbrar en adelante a animales no-humanos y humanos a

privilegiar la conciencia de sí, de sus proyectos y de su dolor sobre las demás cualidades de la vida, es exportar nuestra más devastadora equivocación al resto de las especies, *podría ser más inteligente favorecer una vida que deje de dar cuenta de sí;*

(3) habiendo reconocido arriba que las relaciones apropiadoras entre humanos no pueden abolirse ni con la más objetiva de las morales raro sería que el movimiento de liberación animal pudiera conseguirlo con ellos y como, sin quererlo o no, podría terminar condenándolos a todos a la libertad, *debería urgirnos el contestarle con la invención, competición y exhibición de relaciones de propiedad nunca intuidos hasta la fecha.*

2. ¿Qué función ha desempeñado la animalidad en la moral contemporánea?

Si quisiéramos entender la manera en que dotamos de utilidad moral hoy tanto a la animalidad humana como a la no-humana, deberíamos indagar en la confrontación ideológica que mantiene en pie de guerra al bloque generalmente

postmarxista de los Estudios Animales con el bloque liberal de la Ética Animal, y viceversa. Pues la filosofía, cuando no se nota fértil, añora.

En Ética Animal el utilitarismo, el contractualismo, el igualitarismo o la corriente de las capacidades, entre otros, han competido por ser el legítimo marco interpretativo de la consideración moral en el trato con los animales y, por ende, de la animalidad, hasta tener la sospecha, quizás injustificada, de que, en vez de la solución al reto ético y epistemológico que nos supone aquella, les haya podido motivar más la búsqueda del triunfo ideológico y la derrota de las demás corrientes. Podemos comprobar esto con Torres (2015, 47-9), que sugiere que las últimas teorías de ética animal dentro de estas corrientes, demasiado preocupadas en contradecir a sus oponentes, han podido olvidar la importancia de acordar ciertos principios mínimos comunes como, a saber, el de la igualdad de trato hacia los animales, el del merecimiento de consideración directa o el de la diferencia moral relevante. Por mi parte considero que todas ellas se comportan como especies interesadas en la lucha por la supremacía dentro del *genus* moral liberal-democrática y que, en definitiva, poco o nada les importarían ni los animales en general ni los que ellos son, si

no fuera por la febril excitación que desatan en ellas los latigazos de las riendas del imperio humano.

Para no extenderme, me centraré en dos de ellos; el contractualismo y el utilitarismo. Este busca aumentar la felicidad del mayor número de seres vivos a través de la minimización del dolor de los individuos o de la conciencia que tienen del mismo. Como la capacidad de sentir es razón necesaria y suficiente para asegurar que los individuos más conscientes de su dolor prefieren no padecer, en nombre de la igualdad, es inmoral que se privilegie el padecimiento de ciertas especies sobre otras (Singer 1990, 44; Bentham 1987, XVII-6). Por lo tanto, hay seres vivos que merecen consideración moral directa, es decir, que no ser crueles con ellos por mera humanidad, indirectamente, es un principio débil y desigual por discriminar el padecimiento animal a favor del humano.

Primero, tal y como veíamos previamente con Kant, cabe objetar que el utilitarismo no puede considerar nada directamente en términos morales ya que es estructuralmente pragmático, a saber, que mediatiza o se apropia de todos los recursos, sean plantas, animales o humanos, reordenándolos hacia un *máximum* de felicidad. De aceptar esto,

sería imposible un utilitarismo sin una apropiación y reordenación equitativa de la totalidad al alcance de la mano. Según Kant es, por definición, una moral indirecta, una forma de propiedad sobre la cosa; ahora bien, considerar indirectamente a animales humanos y no-humanos, más que *malo*, diría que resulta inevitable y que cualquier teoría que lo apoye parece más realista. Si las morales indirectas tan sólo han suscitado aversión dentro de la tradición racionalista, ¿por qué escandaliza hoy a liberal-progresistas la apropiación de animales humanos o no-humanos, si es *para* su felicidad? Se horroricen o no, le es indispensable a su ideología.

Segundo, como Nussbaum (2007, 380-4) dice, la igualdad, antes de valorar a animales no-humanos desde el marco interpretativo de la metafísica del padecimiento humano, debería consistir en limitar positivamente el desarrollo de las capacidades de cada especie. El binomio placer/displacer engloba la comunidad de sentido lógico-moral humano, de raíz griega como ya veíamos, fuera del cual no hay ni sentido, ni dolor, ni conciencia del mismo; ni siquiera nuestra moral, nuestro dolor, son tales desde fuera. Animales humanos y no-humanos son entendidos como objetos pacientes, seres destinados a superar su

miserable condición vital *a través* de un buen auto o hetero-gobierno, auto o hetero-apropiación, desde un punto de vista moral que solo tiene sentido bajo el caleidoscopio metafísico. Todas las morales son superadoras, conquistadoras, pero sus caracteres y proyecciones dependen de cómo definen lo superado, lo animal. Al parecer, nuestra tradición moral, con profunda rabia⁷.

Quizás con un contrato social que olvide tras el *velo de la ignorancia* cuestiones evolutivamente azarosas y, por ende, moralmente irrelevantes como la racionalidad, la conciencia, la agencia, etc., nos acerquemos antes que los utilitaristas a una comunidad inter-específica de seres deudores de consideración directa entre sí (Rowlands 2009, 122-9). Dicha hipótesis implica a cualquier individuo sobre la tierra que prefiera igualmente el bien, la belleza, la justicia, etc. antes que lo contrario, y también que cualquier ser para quien esta realidad sea evidente contrae obligaciones hacia la finalidad moral de cada uno de aquellos individuos, conscientes o no,

⁷ Es Kant (1988, 198), paradójicamente, quien lo denuncia: “Muchos moralistas han proclamado fanáticamente la idea de que, debilitando la sensibilidad corporal y haciendo caso omiso a las exigencias del placer sensible, se sometería la naturaleza animal del cuerpo, anticipando así esa vida espiritual que cabe esperar conseguir algún día (...) denominado *mortificación de la carne*”.

racionales o no, por ser sujetos de derecho universal. Sin embargo, diría que este ejercicio más kantiano de inclusión de los animales no-humanos en el contrato social, antes que hacerlos merecedores de consideración directa, los asfixia en algo así como una cartuja para la cual, obviamente, no han nacido. Imaginémos que pesadilla vivir secuestrados en un hormiguero, pese a su perfección, o despertar una mañana como cucarachas. ¿Y si olvidáramos tras el *velo de la ignorancia* la igualdad, el bien, la belleza, y demás valores arbitrarios? ¿Y si no hubiera otra forma de considerar directamente a los animales que quitándonos las gafas morales, que nos obligan a desenfocar indirectamente al resto de las especies, apartando nuestras intenciones de doble raíz y llegando a un *punto cero* exomoral?

A su vez, bien sabido es que los Estudios Animales, derivados de los estudios crítico-culturales del bloque figurativo del Este, han polemizado a partir de los 90 del siglo pasado incluso con las versiones más progresistas del movimiento de liberación animal. Proclama Haraway (1991, 177) en su *A Cyborg Manifesto* que dicotomías occidentales como la razón y el cuerpo, el animal y el hombre, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la

naturaleza y la cultura, etc. tradicionalmente promotoras de dominación de la mujer, de los animales, de los indios, de los trabajadores, o de cualquier *otro*, están siendo al fin cuestionadas ideológicamente. De nuevo, el animal, ese hueco tan nulo como provocador e inagotable, en las trincheras de la riña ideológica. La alternativa post-marxista, cuando piensa lo animal, tampoco tiene en mente más que la santa guerra teo(ri)crática; eso sí, es henchida de universalidad, excepcionalidad, moralidad como quiere recuperar para las gentes humanas y no-humanas cualquier categoría hasta la época considerada dominante, para que *a través* de ellas, y no de otro modo con la noción *animal*, el fantasma que los precede se haga carne *ad vitam æternam*. Y no es que no pueda ser la alternativa humana más ilusionante, ahora bien, desde luego no parece una eficaz a la hora de abandonar dominios de sentido humanos para la comprensión de lo animal.

Más recientemente asevera Wolfe (2010, 115-7) que una vez los análisis post-modernos de la animalidad han caído en la misma pragmática liberal que esperaban revolucionar, es indispensable recoger la fuerza crítico-disciplinaria que una vez tuvieron y alejar cualquier inercia conservadora a la que hayan podido verse

sometidas. Ahora al menos se reconoce que el animal, si no fuera por esta frenética productividad disciplinar, entiendo, por esta pelea de laboratorios de expectativas humanas confrontadas, el animal no sería cognoscible para los modernos y nos dejaría de importar lo más mínimo. También los exomoralistas vibramos con esta gigante fábrica de categorías que es la más vieja e histórica actividad de los humanos, a saber, la producción disciplinar, pragmática, antropotécnica diría Sloterdijk, del hombre por y para el hombre, pero no son precisamente los más novedosos proyectos de dicha actividad los que abundan en los Estudios Animales. Quizás sí haya algunos *novedosos*, en el tradicional sentido espiritual, prometedor, del adjetivo, aunque no inauditos si los tratamos con una pizca de rigor histórico. Queda demostrado, entonces, que la noción *animal*, cada vez que se interpretan nuevas tragedias, enfrenta todavía a coros y corifeos antiquísimos y que todo lo que a través de él se nos quiere decir se sigue agotando en el efecto de sus peripecias. Llamemos *moral* a dicha tragedia⁸.

⁸ Nadie mejor que Nietzsche (2014, 333) para ver a la moral reducida a un fenómeno estético; “¿Qué significa, pues, la continua aparición de esos fundadores de morales y de religiones, esos primeros instigadores de la lucha por las

El concepto que perseguimos ha sido campo de batalla, por no utilizar un complemento más hiriente, para ideologías pragmáticas y prácticas dentro de un *genus* moral de doble raíz. Planteo reforzar la posición de un tercer oponente en la pugna por el animal, uno que parta de un planteamiento moral, por así decir, *des-generado*. Habiendo concluido, que los animales humanos y no-humanos no son más que sedimentaciones de efectos producidos por ciertos intereses muy humanos, dicha posición des-generada quisiera substituir motivaciones tradicionalmente consideradas como *morales* por otras más novedosas e imprevisibles, para poder convertirse así en la oferta más atractiva del escaparate de maniqués post-humanistas.

3. ¿Qué podría ser de la animalidad sin su apropiación moral?

Claramente, la propuesta de este artículo para los Estudios Animales parte de la filosofía nietzscheana del sentido *aussermoralischen*, traducido como *extra-moral* generalmente, del enfoque genealógico, filológico o histórico de nociones morales como *bueno*, *malo*,

valoraciones morales, esos maestros de los remordimientos de conciencia y de las guerras de religión? ¿Qué significan estos héroes sobre este escenario?”.

verdad, mentira, y por qué no, animal, humano etc. Nietzsche es frecuentemente mencionado en esta disciplina y, no obstante, da la sensación de que siempre lo citamos para reforzar convicciones propias. Por ejemplo, se ven por ahí *Nietzsches* marxistas, liberales y fascistas, y la genealogía les sirve a cualquiera de ellos para mudar de piel, ser un poco más extravagante, tener más gancho mediático, etc. Ahora bien, en dichas menciones no hay rastro de la devastadora coherencia de un planteamiento profundamente *immoralista*. ¿A qué tenemos que estar dispuestos para producir una animalidad exomoral?

Lemm (2010) ha elaborado recientemente una de las investigaciones más exhaustivas sobre el concepto de animalidad en Nietzsche. Recupera del mismo la ruptura del binomio moderno cultura/política a través de la confrontación entre una civilización que “requiere de una relación con el animal (humano y no-humano) explotadora y cuyo objetivo es extraer la mayor cantidad posible del mismo” y una cultura que “demanda un gasto de la comunidad en beneficio de la pluralidad individual, (...) dirigido a establecer formas de vida social y política basadas en una relación libre con el otro, más allá de todo cálculo” (Ibid., 128). Para Nietzsche, en su

opinión, la moral tendría que ver exclusivamente con la maquinaria represiva del racionalismo, y no tanto con valores como la individualidad, la pluralidad, la tolerancia o la generosidad en el gasto, que manarían directos desde nuestra animalidad en tanto que terapia redentora (Ibid., 50). Si no leemos en estas palabras a Rousseau, o a Kant, o a la entera ilustración si hiciera falta, si tampoco entonces las creyéramos de lo más liberales, morales, jamás percibiremos su inconsecuencia en tanto que aparentemente nietzscheanas. Frente a esta democrática creencia moral de la inagotable diversidad de la vida opuesta a la monolítica tradición occidental, intentaré oponer en adelante en qué radica la exomoralidad de sus nociones de vida y de animal.

Tras la ciencia evaluadora, reguladora y clasificadora de la vida comienza a entreverse, aún con disimulo, una intempestiva labor terapéutica practicada durante siglos por curas, filósofos, investigadores y sabios de toda índole (Nietzsche 2014, 516), al cual ya hemos visto que la *Ética Animal*, los *Estudios Animales* y *Lemm* dan continuidad. Además, las técnicas interpretativas de realidad que los humanos hemos puesto en práctica siempre han exigido un diagnóstico del

elemento vital, siendo como es propio de lo vivo el producir continuamente relecturas del entorno y de uno mismo partiendo desde la condición en la que se esté a cada momento. Hasta que Platón y Aristóteles no demostraron una voluntad firme para esconder y así superar aparentemente con el conocimiento desinteresado este esencial carácter interpretativo de la vida, los vivos nunca habían sentido vergüenza de su vocación curandera. Ciertamente, nos recuerda Nietzsche (Ibid., 536) que, incluso esta *voluntad de verdad*, denunciando el carácter aparente de todo lo creado, es quien más aversión moral adolece por su falta de confianza ante la más noble actividad de lo vivo, a saber, la creación y perversión de ilusiones, sueños, imágenes en tanto que realidad.

Si definiéramos la moral en general como actividad evaluadora del elemento vital, deberíamos estar atentos al doble significado de *vida* heredado por los griegos, ya sea como sujeto que diagnóstica, ya sea como objeto de diagnóstico; entonces, las morales serían (1) juicios que los vivos hacemos en ciertas condiciones materiales o individuales, teniendo en cuenta que (2) los juicios morales son con preferencia sobre objetos vivos. Nietzsche demuestra cómo la hasta hoy exclusivamente llamada

moral, que decíamos era sólo una entre otras, la nuestra, aquella de doble raíz que estudiábamos al principio del artículo, nos exige que (2) examinemos la vida (1) repudiando la coacción de nuestra individualidad, lo que en realidad no es más que una forma más de diagnóstico con sus propias circunstancias individuales. Es más, el juicio tardío que hemos llamado *moral* durante unos cuantos siglos, como si lo hubiéramos tenido esperando en boca una eternidad, no parece ser de ayuda a la hora de conocer la realidad en ese sentido más intempestivo, radical, antiguo de lo vivo, y permitir así relanzar su juego interpretativo. En cambio, falsificando, sintiendo aversión y condenando lo que bien podría ser la más admirable actividad de los hombres y de las mujeres, contradiciendo la vida misma, *moralizándola* de esa manera concreta, se nos aleja más que nunca de nuestra condición real-vital.

Nos cuestiona Nietzsche (Ibid., 425-6) sobre si deberíamos llamar universal, esencial o eterno a la rara, tardía y movediza superficie terrestre, y sugiere a continuación que nos guardemos de considerar el mundo como un organismo vivo. El orden cósmico de los metafísicos griegos, aquel *continuum* contradictorio de necesidad y forma que

governaba en todo lo complejo, es simplemente una excepción dentro de la desproporcionada, ignorante, amorfa, fea y caótica eternidad. Irremediabilmente, la naturaleza es un cadáver, que ni juntando todos nuestros juicios antropomórficos, morales, podremos resucitar, y para el cual el atributo *vida* no será durante unos pocos miles de años más que una modalidad extravagante de lo muerto.

Vivir, no tenemos nada más a nuestro alcance. Al contrario, vivir esperando algo que libere de dicha actividad, desear la realización de formas y finalidades en mitad de la exasperante necesidad de las cosas, ese es el particular estilo de los metafísicos para perdurar *muertos*, si es así como podemos llamar a lo nunca nacido. Y tan sólo en este viejísimo sentido de lo nunca creado, engendrado, originado, no nos queda otra que vivir, “transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama” (Ibid., 313). Aún desconfiamos de la inocencia de dicho flujo único. Nos parece malo, peligroso, hostil y le oponemos gran resistencia, ahora sí, al individuo vivo de roca ígnea, no de putrefacta carne arbitraria, que descubrimos en los animales humanos. En cambio, todavía suplicamos ser arreglados, como si duplicándonos en agentes y pacientes pudiera el primero pagar los frutos

erróneos de nuestra hipotética condición de generados. Sin embargo, en vez de una animalidad oprimida en tanto que brutal libertad de elección, preferencias, etc., silenciada, como dirían Lemm o la Ética Animal, seguimos siendo, incluso como metafísicos, ese intempestivo animal que esta vez, colmando su actividad fantástica, ha inventado una segunda naturaleza que, además de vivir, actúa (Ibid., 335). Por ejemplo, diría Aristóteles que todo ser vivo, aparte de nutrirse, sentir o imaginar, busca en todo ello, según su finalidad específica, cierta practicidad; quiere sabiamente *actuar* para reducir el dolor y aumentar el placer en todo lo que ya *hace*.

Despojemos al humano de su ropa moral; ruborizados, pronto alguien preguntara si el obscuro monolito que descubrimos es un animal, un ζῷον, como diría la ciencia desde los griegos, o qué otra rareza pueda ser (Ibid., 490, 547). Cada cual verá lo que *quiera*. Unos, compasivos con su torcida complexión, pretenderán dotarlo de prótesis morales y devolverlo cuanto antes a sus quehaceres; otros, temerosos de las amenazas que pueda acarrear, lo adiestrarán para ser libre. Ahora bien, no se nos puede escapar a estas alturas el que toda panorámica del hombre desnudo haya tenido que resultar de ciertas políticas de animalización o domesticación (Ibid., 510; 2003, 189).

Veamos cómo ha solido separar la ciencia al ζῷον del humano, o como decíamos que ocurre en Aristóteles cuando hay que remarcar la diferencia, al θηρία. Dice este último que solo el lenguaje dota al humano de la capacidad de emitir juicios verdaderos o falsos, los cuales guarda en el organismo, eso sí, separados de las imágenes materiales (Aristóteles 2014, 427b20, 431b14). Por lo demás, el humano es un ser vivo integral y puede, sin la mencionada capacidad, arreglárselas perfectamente con el resto de sus facultades nutritivas, sensitivas, volitivas o imaginativas. Nietzsche, en cambio, le discutiría el hecho de si no es aquel pensamiento que tiene que verificarse a sí mismo tan sólo la punta del iceberg del ajeteo humano y, por necesitar la mediación de los significados, incluso el más torpe (Nietzsche 2014, 551). Más tarde, los modernos hemos llamado *autoconciencia* a la exclusiva capacidad humana para decidir sobre la veracidad de lo que le rodea y de su propio ombligo. Todo esto, según Nietzsche, no es más que una prótesis tardía agregada por el hombre a la sedimentación granítica que es su cuerpo; es decir, que la *Causa Prima* de los metafísicos de todos los tiempos, el principio formal que encamina al mundo con nosotros dentro, es simplemente el

último órgano –*Organischen*– añadido al cúmulo de dominaciones y técnicas ancestrales que somos (Ibid. 344, 390, 550; 2003, 90). También, por qué no, el más suplantable. En todo caso, se trataba sólo de la percepción de jerarquías erróneas –*Irrthümer*– entre animales y de servirse del artefacto *mente* para subirse a un hipotético trono (Ibid., 2014, 434).

Llega el momento para preguntarnos sobre si tiene sentido continuar hablando del animal. Los metafísicos afirman, aunque toda su teorización radique en entronar a la humanidad en un supuesto reino animal –*Thierwelt*– e ignorar a los súbditos (Ibid. 2003, 41). Nietzsche, con más honestidad, nos muestra al *hombre como medida de todas las cosas*, recordándonos que los pocos planteamientos que caben en torno a la animalidad no pueden ser más que el efecto de las reinterpretaciones que los hombres y las mujeres acumulan de sí. En suma, Nietzsche, dado que al menos ha podido dejar entrever una animalización concreta tras la moral de los metafísicos, ha advertido que incluso el animal presuntamente divinizado continúa en lo primordial siendo inmoral, inhumano, junto con todo lo que se ha querido divinizar, a saber, junto con la razón, la compasión o la medida (Ibid. 2014, 539, 471). Gocemos de no poder ser nada más

que lava semi-animal moldeable, con sus incontables solidificaciones, fruto del capricho todas ellas, unas que desafían todo entendimiento, otras estremecedoras entre tanta erupción, siendo como ha de ser la actividad humana más alegre, bella y suprema el ser partícipes de esta *delirante* -“*Wahn*” (Ibid., 501)- planta de fundición.

4. Conclusión

Al menos, y puede que sea nuestro único gesto de justicia hacia la vida, no nos engañemos con aquello de que nos importan los animales por sí mismos. Sinceramente, porque es improbable que ni tan siquiera este tipo de consideración sea una posibilidad para nosotros. Antes bien, partamos de esta certeza a la hora de explicar el mundo con nuestras futuras biología, zoología y ciencias en general. Las que heredamos reducen el mundo a dos posibilidades, según Mendizabal (1975, 60-8); o a la *mítica*, reconocible como pronto en el pesimismo griego y que confía en que todo lo nacido, lo aparecido, el cosmos, los animales, humanos o no, los pueblos, las ciudades etc. deba volver a su estado original benigno, o a la *antimítica*, también visible en toda época, de Plinio a Kant, que por el temor a un mundo fundamentalmente despiadado busca protegerse a cobijo de

su cultura, comunidad moral o cualquier artificio que lo ayude a dominar sobre aquello que lo amenaza. Mejor dicho, no hay autor, época, individuo, que no tuviera durante su vida algunos días más míticos que otros. Eso sí, todos ellos fueron animistas, también hoy los nuestros, como hemos visto, en tanto que les es insuficiente cualquier hipótesis sobre el animal que no baraje la maldad o la bondad de su naturaleza. La moral cerca la ciencia y la embauca con sus intereses, quedando así aplazados los beneficios de un acercamiento verdaderamente imprudente, generoso, a los animales humanos y no-humanos.

Ahora, la Ética Animal y los Estudios Animales se limitan a conmemorar la guerra fría ideológica que libraron en la segunda mitad del siglo XX la socialdemocracia liberal y el criticismo socialista. Por supuesto, los Estudios Animales son quienes han optado por rendir tributo al rol vanguardista que caracterizaba en aquel entonces a la Escuela de Fráncfort, al post-estructuralismo francés o al post-modernismo americano. Y todo por no querer afrontar el auténtico reto, para negarse en lo fundamental a reinventar categorías desde una irresponsabilidad moral suficiente o total, verdaderamente superadora del animismo que

presentábamos arriba, y seguir aplazando así la cruda realidad, contenida en el animal por miles de años, que no deja de empujar al humano a su actividad más vieja y más acorde con una naturaleza desposeída de sus atributos morales; a saber, la disciplinarietà –como ellos lo llaman- exomoral.

Mistificar la invención de categorías, bañarla con el aura de la novedad, creer que un investigador cultural haya podido ser poseído por el fantasma de la historia y forzado a expulsar en su despacho universitario una verdad para el resto de la comunidad científica, es algo que, extrañamente, todavía veneramos. Al revés, diría que tiene más que ver con el poder político, valga la redundancia, que tenga uno para consolidar su alternativa. La invención no es extraña, excepcional, ni tan siquiera meritoria. Al contrario, lo raro sería que todo permaneciera. Antes bien, sucede que la moral llama *raro* a lo común y, viceversa, nos convence sobre la generalidad de sus excentricidades. Al fin y al cabo, hubo algún día en que, lo vivo formulado en tanto que ser complejo, contradictorio, fue muy raro, cosa quizás de unos pocos ciudadanos libres y de bien. Quién sabe qué aspecto extravagante pueda tener mañana lo que hoy consideramos objetivamente como el ser

sintiente digno de consideración moral. O cómo saber qué tipo de beneficios o desgracias traerá consigo dicha animalidad a los pobladores de este mediano planeta. Sea lo que sea, lo cierto es que no existe palanca alguna que detenga el suministro eléctrico de esta fábrica de fundición.

AITOR ERKIZIA ARANBURU

Licenciado en Filosofía por la Universidad del País Vasco, con estudios de postgrado en filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente cursa un Doctorado de Filosofía en el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia, en la Universidad del País Vasco, y es profesor de filosofía de Enseñanza Secundaria. Investiga la noción de animalidad en la obra de Nietzsche y sus posibilidades para los Estudios Animales.

Bibliografía

“Animal, N.” *OED Online*. Oxford University Press. Accessed May 31, 2016.
<http://www.oed.com/view/Entry/273779>.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Edited by Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.

———. *Partes de Los Animales; Marcha de Los Animales; Movimiento de Los Animales*. Edited by Elvira Jiménez Sánchez-Escariche and Almudena Alonso Miguel. Biblioteca Clásica Gredos 283. Madrid: Gredos, 2000.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. 1907. Library of Economics and Liberty. Retrieved May 31, 2016 from the World Wide Web: <http://www.econlib.org/library/Bentham/bnthPML.html>

Donovan, Josephine. “Attention to Suffering: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals.” *Journal of Social Philosophy* 27, no. 1 (1996): 81–102.

- Eggers Lan, Conrado, and Victoria E Juliá. *Los filósofos presocráticos: I*. Madrid: Gredos, 1994.
- Francione, Gary L. “El error de Bentham (y el de Singer).” *Teorema: Revista internacional de filosofía* 18, no. 3 (1999): 39–60.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edited by H. J Paton and Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2005.
- . *Lecciones de Ética*. Edited by Concha Roldán Panadero and Roberto Rodríguez Aramayo. Crítica/Filosofía. Clásicos. Barcelona: Crítica, 1988.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago / Chile: Univ. Diego Portales, 2010.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. “Ζῷον.” An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1889.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.005&page=8>
- . “Θῆριος.” An Intermediate Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Mendizabal, Lazkano. *Gizona Abere Hutsa Da. Jakin Liburu Sorta 17*. Oñate: Aranzazu, 1975.
- Midgley, Mary. “Beasts, Brutes and Monsters.” In *What Is an Animal?*, edited by Tim Ingold. London; Boston: Unwin Hyman, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora: meditaciones sobre los prejuicios morales*. Edited by Pedro González Blanco. Barcelona: José J. de Olañeta, 2003.
- . *El nacimiento de la tragedia; El caminante y su sombra; La ciencia jovial*. Edited by Germán Cano. Madrid; Barcelona: Gredos RBA Coleccionables, 2014.

- Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge (Massachusetts) [etc.]: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . “The Capabilities Approach and Animal Entitlements.” In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, edited by Tom L Beauchamp and R. G Frey. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.
- Platón. *Diálogos*. Biblioteca Clásica Gredos 160. Madrid: Gredos, 1992.
- Regan, Tom, and Carl Cohen. *The Animal Rights Debate*. Point/Counterpoint. Lanham, Maryland [etc.]: Rowman & Littlefield, 2001.
- Rowlands, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Houndmills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Edited by Paula Casal. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Torres, Mikel. “La Teoría de Los Derechos de Los Animales de Martha Nussbaum En El Contexto de La Ética Contemporánea: Un Estudio Filosófico Sobre Su Validez Y Reformulación.” s.n., 2015.
- Wolfe, Cary. *What Is Posthumanism?*. U of Minnesota Press, 2010.