

AÑO

LIV

# LOGOS

REVISTA  
DE FILOSOFÍA

enero-junio 2026

número

146

ISSN: 1665-8620

*De La Salle*  
ediciones

AÑO

LIV

# LOGOS

REVISTA  
DE FILOSOFÍA

enero-junio 2026

número

146

ISSN: 1665-8620

*De La Salle*  
ediciones

# LOGOS

## REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 146, enero-junio de 2026, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

### DIRECTORIO

Mtro. Nestor Anaya Marín, *jsc*, rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *jsc*, vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, vicerrector de Investigación; Dr. Luis Gustavo Meléndez Guerrero, *jsc*, director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Dra. Guillermina Alonso Dacal, secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, editor responsable.

### COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia  
Dra. María del Carmen Segura Peraita, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dr. Santiago Castro Gómez, Universidad Javeriana, Colombia  
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina  
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina  
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España  
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa, Portugal  
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España  
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú  
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

### COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Carlos Pereda Failache, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México  
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México  
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México  
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México  
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México  
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México  
Dr. Ernesto Priani Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México  
Dr. Edgar Tafuya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México  
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

### COMITÉ ASESOR INTERNO

Dr. Luis Gustavo Meléndez, Universidad La Salle México  
Dra. Guillermina Alonso Dacal, Universidad La Salle México  
Mtra. Irma Rodríguez Vega, Universidad La Salle México  
Mtra. Desiree Torres Lozano, Universidad La Salle México  
Mtro. Jesús Gerardo Padilla Tovar, Universidad La Salle México



### EDITORIAL PARMENIA

Corrección: Sandra García Valdez  
Formación: Sofía Ramos Ferra  
Apoyo gráfico: Berenice Angeles Zúñiga  
Desarrollo académico editorial: Carolina Mojica Reyes  
Producción y distribución: Arturo Massón Perdomo  
Dirección editorial: Irma Rodríguez Vega

## Índice

---

### Número 146 Año LIV

#### 5 **Presentación**

#### ***Dossier***

#### 7 Introducción

*Liberación Animal*, cincuenta años después  
Hugo Tavera Villegas

- 15 A cincuenta años de *Liberación animal*: balance crítico de sus aportes y desafíos actuales  
Anel Jatsive Mendoza Minor

- 35 Abolir para cuidar: por qué, aun sin atribuir derechos morales, defender el derecho a no ser tratado como propiedad  
Alberto Villareal Huerta

- 47 Ganadería de libre pastoreo: una revisión crítica de los argumentos utilitaristas y holísticos en favor de comer animales  
Víctor Campos

- 61 La ley Conan: Nozick, los derechos de los animales y el *giro político* en la ética animal  
Hugo Tavera Villegas

- 87 Antrozoología política: hacia un modelo generador para el estudio de las relaciones humano-animal. Apuntes sociológicos  
Ericka Fosado

#### **Traducciones**

- 119 Las supresiones de la teoría de Peter Singer y la necesidad ética de considerar a los animales como otros irreductibles  
Pablo Pérez Castelló

143      Santuarios de animales de granja: ¿el corazón del  
movimiento? Una perspectiva sociopolítica  
Sue Donaldson  
Will Kymlicka

197      Cara a cara  
Jacques Derrida

### **Entrevistas**

213      *Liberación animal*, cincuenta años después: una conversación  
con Paula Casal  
Hugo Tavera Villegas

223      A cincuenta años de *Liberación animal*: especismo, dignidad y  
nuevos horizontes de la(s) teoría(s) animalista(s). Entrevista  
con Diego Rossello  
Hugo Tavera Villegas

### **Reflexiones Universitarias**

235      Dostoievski: consideraciones de ética animal  
José Miguel López Castillo

## Presentación

En 1975 apareció por primera vez el libro *Liberación animal*, de Peter Singer. Más de cinco décadas después, los planteamientos vertidos por el filósofo australiano en esta obra siguen siendo profundamente influyentes en los debates sobre ética animal, derechos de los animales e incluso en lo que algunos han denominado como *política animal*. El impacto de este importante texto no se ha restringido al campo filosófico o al mundo académico; su lectura por parte de activistas y defensores de los animales ha hecho que las ideas de Singer contribuyan a un verdadero cambio cultural en la manera en la que nos relacionamos con los animales no humanos. En ese sentido, su relevancia solo es comparable a la de textos como el *Segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, cuya amplia lectura fue crucial para el surgimiento, a la vez, de un campo de estudio novedoso y una oleada de transformaciones sociales.

La idea singeriana según la cual no es la capacidad racional sino la *sintiencia* aquello que convierte a un ser en paciente moral ha traído un sinnúmero de consecuencias en el campo de la ética, pues nos obliga a repensar por completo los límites de nuestra responsabilidad moral. Por su parte, la categoría de *especismo* —entendida como una forma de discriminación y basada en la idea de que nuestra especie es la única que amerita interés y preocupación— ha dado lugar a importantes debates sobre la manera en que hemos construido nuestra imagen como especie y los terribles efectos a los que ha dado lugar. Esas y otras reflexiones son planteadas en este número dedicado enteramente a conmemorar el 50.<sup>o</sup> aniversario de la publicación de *Liberación animal*.

Además de un conjunto de seis textos en los que se reflexiona sobre la cuestión animal “con y contra” Singer, el número cuenta con dos entrevistas a especialistas internacionales, así como con tres traducciones al español que permiten tener a nuestra disposición algunas discusiones de profunda actualidad. Destaca, sin duda, una traducción inédita de un texto bastante contemporáneo del filósofo francés Jacques Derrida, la cual, gracias al esfuerzo de Elina López Marchant, tenemos por primera vez en nuestra lengua. Asimismo, agradecemos profundamente al doctor Hugo Tavera, pues sin su iniciativa y trabajo este número no hubiera sido posible.

Ricardo Bernal Lugo  
Editor responsable



## **Introducción**

### ***Liberación animal: cincuenta años después***

*Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía.*

Jeremy Bentham

En 2025 se cumplieron cincuenta años de la publicación de *Liberación animal*, de Peter Singer, obra a la que se le atribuye el surgimiento del movimiento moderno por los derechos de los animales. Convertido rápidamente en un texto clásico, ocupa un lugar destacado dentro del canon filosófico contemporáneo, quizá solo comparable con el de obras como *Teoría de la justicia* o *Las fuentes del yo*.<sup>1</sup> Su continua reimpresión a lo largo de las décadas, incluida la última versión revisada y actualizada, publicada en 2023,<sup>2</sup> constituye una clara señal de su condición de clásico contemporáneo. La obra ha sido elevada, incluso, por algunos, al estatus de “biblia” del movimiento animalista, sobre todo por la vigencia y relevancia persistente de su contenido.

El tema central del libro, de acuerdo con el propio Singer, es el de “la tiranía de los humanos sobre los animales no humanos”.<sup>3</sup> En la *Política*, Aristóteles define al *tirano* como aquel que ejerce el poder sin estar obligado a dar cuentas de sí mismo y que gobierna “con vistas a su propio interés, y no al de sus súbditos”.<sup>4</sup> Aplicado a nuestras relaciones con los animales no humanos, el concepto de *tiranía* remite a la noción de un poder sin restricciones, no ya el de un solo individuo sobre otros, sino el que una especie —la humana— ejerce sobre las demás. Esta tiranía —que sin duda encuentra su manifestación más cruel y extrema en la ganadería industrial y la experimentación animal—

---

<sup>1</sup> Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. por María Dolores González (Ciudad de México: FCE, 1995); Charles Taylor, *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós, 1996).

<sup>2</sup> Peter Singer, *Animal liberation now: The definitive classic renewed* (Nueva York: Harper, 2023).

<sup>3</sup> Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Harper Perennial, 2009), 8.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Política*, IV, 10, 1295a, 246.



halla su legitimación ideológica en el especismo: “La ideología de nuestra especie”, en palabras de Singer.<sup>5</sup>

Singer define al *especismo* como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”<sup>6</sup> y lo relaciona con el racismo y el sexismo. Hoy se considera moralmente injustificable la asignación de valor desigual basado en criterios como la pertenencia étnica o la preferencia sexual. Del mismo modo, de acuerdo con Singer, resulta arbitrario e injusto el privilegio otorgado a los intereses humanos frente a los de los otros animales cuando se apoya exclusivamente en la membrecía de especie. Esta comparación, más allá de las controversias a las que dio lugar en su momento, cumple una función crítica central, al evidenciar que el especismo opera como un prejuicio moral estructural que, de manera similar a otras formas históricas de discriminación, carece de una justificación racional aceptable.

El fundamento de la ética singeriana es el principio de igual consideración de intereses. Este establece que al determinar la rectitud de una acción deben tomarse en cuenta todos los intereses afectados. En sus palabras: “La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones [...]. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, *sea de quien sea*”.<sup>7</sup>

En *Liberación animal*, Singer extiende ese principio más allá de la comunidad humana al sostener que la pertenencia a una especie distinta a la nuestra no puede ser un criterio moralmente relevante para excluir a otros seres de la consideración moral. Ampliando el razonamiento del filósofo inglés Jeremy Bentham, Singer afirma que el rasgo decisivo para la considerabilidad moral no es la racionalidad ni el lenguaje, sino la *sintiencia*, es decir, la capacidad para experimentar placer y sufrimiento. Para Singer, en la medida en que los animales no humanos son seres sintientes y por lo tanto poseen intereses —mínimamente, el interés en no sufrir—, estos deben ser considerados igual que los intereses humanos comparables, y evitar así toda forma de discriminación basada únicamente en la especie.

La defensa de esta posición filosófica en *Liberación animal* supuso un cuestionamiento radical de prácticas e instituciones humanas arraigadas, y promovió un renovado activismo en favor de los animales. La tesis sobre la igual consideración de intereses —interpretada en estos términos expansivos—

---

<sup>5</sup> Singer, *Animal liberation*, 185.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>7</sup> Peter Singer, *Ética práctica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 25-26 (cursivas propias).

obligó a revisar críticamente ámbitos tradicionalmente naturalizados, como la producción industrial de alimentos, la experimentación científica y el uso de animales para el entretenimiento. Asimismo, contribuyó a desplazar el debate ético más allá de la mera compasión o benevolencia, pues articuló una filosofía no antropocéntrica sustentado en la igualdad y los intereses.

De este modo, *Liberación animal* no solo sentó las bases teóricas del movimiento animalista contemporáneo, sino que también contribuyó decisivamente a la consolidación de la ética animal como un campo específico dentro de la filosofía moral. Tras la publicación del libro de Singer, emergió una amplísima literatura dedicada al estatus moral y a los derechos de los animales. Por ejemplo, no muchos años después de la aparición de dicho texto, Tom Regan publicó *En defensa de los derechos de los animales*,<sup>8</sup> otra obra pionera sobre la liberación de los animales, aunque escrita desde una perspectiva filosófica alternativa al utilitarismo de Singer. A partir de una posición deontológica, Regan sostendría que ciertos animales poseen un valor inherente en cuanto que sujetos-de-una-vida. Esto fundamenta la atribución de derechos morales que no pueden ser legítimamente vulnerados en función de cálculos agregativos de utilidad.

Durante años, estas fueron las posiciones que estructuraron el debate sobre la cuestión animal y configuraron un marco teórico dominado por la tensión entre enfoques consecuencialistas y deontológicos. Con el desarrollo y la progresiva diversificación de la ética animal, sin embargo, dicho marco comenzó a ser cuestionado y ampliado mediante la incorporación de nuevas perspectivas. En efecto, a partir de las últimas décadas del siglo pasado surgieron diversas propuestas que, sin abandonar necesariamente las intuiciones centrales ya avanzadas por Singer y Regan, buscaron corregir sus limitaciones. Algunas de estas aproximaciones desplazaron el foco desde la mera consideración individual del daño o del valor inherente hacia el análisis de las estructuras sociales, institucionales y normativas, que sostienen la explotación animal. Entre estas, cabe destacar la emergencia de enfoques basados en las capacidades, el desarrollo de teorías relacionales y éticas del cuidado que incorporan a los animales, la emergencia de los estudios críticos animales y, más recientemente, la aparición de aproximaciones políticas al estatus de los animales.

A cincuenta años de la publicación de *Liberación animal*, esta ampliación de los marcos analíticos ha enriquecido el debate filosófico sobre el estatus de los animales, con lo que se contribuye a articular respuestas más complejas a los desafíos normativos que plantea la convivencia entre humanos y animales

---

<sup>8</sup> Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, trad. Ana Tamarit (Ciudad de México: FCE / UNAM, 2016).

no humanos en las sociedades contemporáneas, altamente industrializadas. Es en el contexto de estas discusiones que se inscribe el presente *dossier*. Con el objetivo de examinar críticamente el legado de la obra de Singer, así como de explorar nuevos escenarios conceptuales para comprender nuestra relación con los demás animales, este nuevo número de *Logos. Revista de Filosofía* reúne un conjunto de artículos originales, traducciones de textos relevantes y entrevistas con autores destacados en el campo de la ética y los estudios animales.

La primera parte de la revista es un *dossier* que comienza con el artículo “A cincuenta años de *Liberación animal*: balance crítico de sus aportes y desafíos actuales”, de Anel Mendoza. En este texto se ofrece un análisis del marco utilitarista propuesto por Singer. En él se reconoce su aporte fundamental a la discusión filosófica sobre el estatus de los animales, pero también se señalan sus limitaciones. Para la autora, el concepto de *especismo* tiende a reducir el problema de la explotación animal a la esfera de los prejuicios individuales, pues pasa por alto que el sufrimiento animal constituye un componente funcional del régimen de acumulación capitalista. Por ello, Mendoza propone distinguir entre *maltrato* y *daño*. Mientras el primer concepto remite a acciones atribuibles a sujetos concretos, la categoría de *daño* permitiría señalar los efectos que, sin depender de voluntades individuales, resultan del funcionamiento de las estructuras económicas, políticas y culturales que subordinan sistemáticamente la vida animal. Apelando a la categoría marxista de *forma-valor*, Mendoza propone desplazar el análisis del plano moral hacia el estructural, mostrando cómo los cuerpos de los animales son convertidos en mercancía, con lo que se evidencian las condiciones históricas y económicas que hacen del sufrimiento animal una necesidad operativa del capital.

En el *dossier* 2, “Abolir para cuidar: por qué, aun sin atribuir derechos morales, defender el derecho a no ser tratado como propiedad”, Alberto Villarreal argumenta que el estatus legal de los animales en cuanto propiedad es incompatible con el principio de igual consideración de intereses de Singer. El autor sostiene que la propiedad no solo facilita la violencia, sino que imposibilita la extensión de la empatía y el cuidado de los otros animales. Analizando las teorías éticas de Singer y de Lori Gruen desde una perspectiva abolicionista, Villarreal propone en su artículo que la defensa del derecho legal a no ser considerado como propiedad es una condición necesaria para un orden social no especista y para permitir un cuidado auténtico de los otros animales.

En la tercera contribución, “Ganadería de libre pastoreo: una revisión crítica de los argumentos utilitaristas y holísticos en favor de comer animales”, Víctor Campos ofrece una evaluación crítica del consumo de animales criados en contextos de libre pastoreo. En particular, el artículo examina y rechaza dos justificaciones filosóficas de esta práctica: el argumento utilitarista de la reem-

plazabilidad y la visión holista defendida por Roger Scruton. La primera alude a que es moralmente admisible matar animales para consumo siempre que sean sustituidos por otros con niveles comparables de felicidad. Frente a esta postura, el autor sostiene que los animales no son meros contenedores de valor, sino individuos para quienes su propia vida tiene importancia. Retomando a Korsgaard, argumenta que las experiencias placenteras no son valiosas en sí mismas, sino en cuanto resultan significativas para un sujeto concreto. Dado que el valor no existe de manera desencarnada —como precisa Campos, “lo valioso es valioso *para alguien*”—, los animales no pueden ser considerados como intercambiables. En el texto también se critica la perspectiva holista asociada a Scruton, que concibe el consumo de animales como un “sacrificio honorable” y concluye que, en ausencia de necesidad, no hay razones moralmente suficientes para privar de la vida a seres capaces de valorar su propia existencia.

En el siguiente artículo, “La ley Conan: Nozick, los derechos de los animales y el *giro político* en la ética animal”, Hugo Tavera desarrolla una defensa de los derechos de los animales desde el libertarismo, específicamente en su vertiente nozickiana. Pero en lugar de apoyarse en la conocida fórmula de Nozick “kantismo para las personas, utilitarismo para los animales”, el autor sostiene que los animales son capaces de llevar vidas significativas y que, en virtud de ello, constituyen el tipo de seres a los que se les deben atribuir derechos. El trabajo se apoya en escritos filosóficos recientes sobre el sentido de la vida, que cuestionan la exclusividad humana de esa capacidad, para sostener que la teoría nozickiana de los derechos —fundada precisamente en la posibilidad de llevar una vida significativa— puede extenderse más allá de la especie humana. En este punto, la propuesta se distancia de la teoría ética de Singer, para quien la sintiencia constituye el criterio central con el que se determina la consideración moral. Asimismo, el artículo rompe con las ideas de Singer al argumentar en favor de una inclusión que no es meramente moral, sino también política. La incorporación de los animales que propone el autor, vía Nozick, se refiere a su inclusión en la comunidad política, en cuanto que sujetos de un régimen de derechos, y no únicamente en una comunidad de carácter moral.

Esta inflexión hacia un léxico político es compartida en el último artículo del *dossier*, “Antrozoología política: hacia un modelo generador para el estudio de las relaciones humano-animal. Apuntes sociológicos”, de Ericka Fosado. Partiendo de la premisa de que lo social es multiespecie —es decir, que es el producto de entramados sociales, económicos, simbólicos y afectivos de los que también participan los otros animales—, la autora cuestiona el antropocentrismo, aún persistente en las ciencias sociales, pero particularmente en la sociología. Con el objetivo explícito de contribuir al desarrollo de una

sociología que reconozca a los animales como agentes situados en prácticas sociales concretas, la autora propone un conjunto de claves analíticas y metodológicas para pensar lo social desde una perspectiva que haga visibles los vínculos que sostienen nuestra vida en común con otras especies. Para ello, y a partir de un mapeo sistemático de los distintos marcos teórico-metodológicos empleados para analizar las relaciones humano-animal, Fosado introduce el concepto de *antrozooología política*. Con este término busca combinar la rigurosidad empírica en el análisis de las prácticas sociales que (re)producen el orden especista con un compromiso ético orientado a su transformación. La propuesta se inscribe así en el esfuerzo por ejercer una “imaginación sociológica” capaz de identificar las coordenadas que posibiliten el tránsito hacia un orden más sostenible y justo.

Además de estas contribuciones, este número contiene tres traducciones de textos importantes dentro del campo de los estudios animales. En “Las supresiones de la teoría de Peter Singer y la necesidad ética de considerar a los animales como otros irreductibles”, publicado originalmente en *Philosophy Today*, Pablo P. Castelló examina críticamente la teoría ética de Singer y sostiene que el proceso de abstracción y homogeneización inherente al cálculo utilitarista constituye una forma de violencia epistémica contra los animales. Castelló argumenta, asimismo, que contemplar la sintiencia como único criterio para la consideración moral reduce las experiencias de los animales al dolor y al placer. De esa manera, se borra todo aquello que no está asociado con estas sensaciones y, en consecuencia, se suprime lo que hay de diferente, singular e irreductible en todas las criaturas.

“Santuarios de animales de granja: ¿el corazón del movimiento? Una perspectiva sociopolítica” es un texto fundamental de Sue Donaldson y Will Kymlicka, publicado originalmente en 2015, en el primer número de la revista *Politics and Animals*. Los santuarios de animales son espacios de refugio que proporcionan un entorno seguro a individuos rescatados de contextos de violencia estructural —como la ganadería industrial, la experimentación científica y las industrias del entretenimiento—, lo que les permite a sus residentes desarrollar vidas libres de explotación. En este artículo, Donaldson y Kymlicka distinguen entre los santuarios centrados principalmente en el rescate y la defensa —que tienden a adoptar esquemas de cuidado de carácter paternalista y constituyen la gran mayoría de los santuarios existentes— y aquellos que, como el Santuario VINE en Springfield (Vermont), se conciben como comunidades multiespecie, orientadas a la creación de entornos que promuevan la agencia y la autonomía de los animales residentes. Estos grupos, sostienen los autores, no constituyen únicamente espacios de refugio, sino también auténticos espacios políticos en los que se experimenta con nuevas formas de

relación humano-animal. Solo cuando se estructuran de este modo —señalan— los santuarios de animales despliegan plenamente su potencial para la construcción de comunidades interespecie más libres y justas.

Como tercera traducción se presenta un escrito tardío de Jacques Derrida, “Cara a cara” [*Tête-à-tête*], publicado con motivo de una exposición de la pintora italiana Camilla Adami. Traducido por Elina López Marchat, este texto converge temáticamente con el conjunto de trabajos del filósofo francés reunidos en *El animal que luego estoy si(gui)endo*.<sup>9</sup> En “Cara a cara”, hasta ahora no disponible en castellano, Derrida despliega su proyecto de una ética no logocéntrica hospitalaria para los animales, pero no en los términos de una ampliación del círculo de la consideración moral, como propone Singer, sino por medio de la deconstrucción de la tradición filosófica occidental, que ubica al ser humano en una posición de soberanía frente a los demás animales.

La segunda parte de este número incluye conversaciones con dos autores destacados en los campos de la ética y los estudios animales: Paula Casal y Diego Rossello. Ambos han publicado extensamente sobre ética animal —Casal incluso es coautora junto a Singer de *Los derechos de los simios*— y realizado contribuciones importantes a los estudios animales desde perspectivas críticas, políticas e interdisciplinarias.

Finalmente, se presenta una reflexión universitaria titulada “Dostoievski: consideraciones de ética animal”, de José Miguel López Castillo. Este ensayo muestra cómo la ética animal está presente dentro de la obra literaria de Dostoievski. López Castillo hace una pequeña introducción sobre las influencias teológicas y filosóficas del autor ruso para explicar cómo se conforma la moral en sus textos. A partir de ese razonamiento, se conecta la *ética del sacrificio* y la ética kantiana con la ética animal. Partiendo de su análisis, el autor muestra ejemplos específicos presentes en algunas novelas de Dostoievski, con lo que concluye que existe una preocupación ética y moral por los animales en varias de ellas.

En su conjunto, los textos reunidos en este número 146 no solo conmemoran el punto de inflexión en el discurso filosófico contemporáneo que significó la publicación de Singer, sino que contribuyen a la actualización de una discusión crítica que está muy lejos de clausurarse. A cincuenta años de la publicación de *Liberación animal*, el llamado a cuestionar el especismo continúa delineando un horizonte ético y político de plena vigencia.

---

<sup>9</sup> Acerca de este escrito, véase Elina López Marchat. “(ce) qui touche e (s) t (ce) qui regarde Derrida: Lectura patética del ‘Tête-à-tête’ de Jacques Derrida entre el ver y el tocar. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 57, n.º 158 (2025).

Actualmente, en un contexto marcado por la crisis climática, la destrucción masiva de hábitats y la acelerada extinción de especies animales, resulta aún más necesario y pertinente problematizar el orden especista cuestionado por Peter Singer en su fundamental libro.

Hugo Tavera Villegas  
Coordinador del *dossier*

### **Bibliografía citada**

- Aristóteles. *Política*. Traducido por Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- López Marchat, Elina. “(ce) qui touche e (s) t (ce) qui regarde Derrida: Lectura patética del ‘Tête-à-tête’ de Jacques Derrida entre el ver y el tocar”. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 57, n.º 158 (2025): 38-70. <https://doi.org/10.48102/rdf.v57i158.281>
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Regan, Tom. *En defensa de los derechos de los animales*. Traducido por Ana Tamarit. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Singer, Peter. *Animal liberation now: The definitive classic renewed*. California: Harper Collins, 2023.
- *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Perennial, 2009.
  - *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Taylor, Charles. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996.

# **A cincuenta años de *Liberación animal*: balance crítico de sus aportes y desafíos actuales**

## **Fifty years of *Animal liberation*: a critical assessment of its contributions and current challenges**

Anel Jatsive Mendoza Minor

Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación

ORCID: 0009-0006-5816-3509

### **Resumen**

---

Este artículo examina la propuesta ética de *Liberación animal*, de Peter Singer. Si bien la obra representa un parteaguas en la ética contemporánea respecto a los animales no humanos, se sostiene que su marco utilitarista resulta limitado para comprender la dimensión estructural del daño que estos sufren desde el capitalismo. Se argumenta que el concepto de *especismo* corre el riesgo de reducir el problema a actitudes individuales. Por ello, el artículo propone recuperar la categoría *forma-valor* para analizar cómo los cuerpos animales son subsumidos bajo la lógica del valor de cambio y convertidos en mercancía. Desde esta perspectiva, se plantea la necesidad de una ética crítica orientada a la transformación de las condiciones estructurales que normalizan el sometimiento animal en el régimen de acumulación capitalista.

### **Abstract**

This article examines Peter Singer's ethical proposal in *Animal liberation*. While the work represents a watershed moment in contemporary ethics regarding non-human animals, it is argued that its utilitarian framework is limited in capturing the structural dimension of the harm these beings suffer under capitalism. The article contends that the concept of speciesism risks reducing the issue to individual attitudes. It proposes to recover the category of form-value as a tool to analyze how animal bodies are subsumed under the logic of exchange value and turned into commodities. From this perspective, the article argues for the need for a critical ethics aimed at transforming the structural conditions that normalize animal subjugation within the capitalist regime of accumulation.

### **Palabras clave**

Ética animal, Peter Singer, especismo, forma-valor, régimen de acumulación capitalista.



**Keywords** Animal ethics, Peter Singer, speciesism, value-form, capitalist accumulation regime.

Fecha de recepción: agosto 2025

Fecha de aceptación: noviembre 2025

---

## Introducción

Publicada en 1975, la obra *Liberación animal*, de Peter Singer,<sup>1</sup> constituye un punto de inflexión en el desarrollo de la ética contemporánea, especialmente en lo que respecta a la consideración moral de los animales no humanos. Aunque no recurre a un lenguaje técnico, el texto mantiene un notable rigor filosófico, lo que permite una aproximación clara y accesible a los fundamentos normativos del enfoque utilitarista que lo sustenta. Dicho enfoque hunde sus raíces en la tradición inaugurada por Jeremy Bentham, a quien Singer recupera de manera central al recordar que la cuestión relevante no es si los animales pueden razonar o hablar, sino si pueden sufrir: “¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? [...] No debemos preguntarnos: ¿pueden *razonar*?, ni tampoco: ¿pueden *hablar*?, sino: ¿*pueden sufrir*?”.<sup>2</sup> Esta formulación ha sido ampliamente retomada en la reflexión contemporánea; por ejemplo, Jacques Derrida subraya que la pregunta benthamiana desarma la frontera ontológica entre “el hombre” y “el animal”, al desplazar el criterio moral hacia la vulnerabilidad compartida del sufrimiento.<sup>3</sup>

Del mismo modo, Oscar Horta ha desarrollado una defensa sistemática de la consideración moral de los animales a partir de la centralidad del sufrimiento y de los daños que lo producen.<sup>4</sup> Diversos autores han reconocido también la relevancia moral del sufrimiento animal desde enfoques no necesariamente utilitaristas, como Ursula Wolf,<sup>5</sup> Marc Bekoff y Jessica Pierce,<sup>6</sup> quienes subrayan —desde perspectivas filosóficas, científicas y relacionales—

---

<sup>1</sup> Peter Albert David Singer es un filósofo australiano, profesor de Bioética en la Universidad de Princeton, reconocido por su obra *Liberación animal*, de 1975, quien marcó un hito en la ética contemporánea respecto al trato a los animales no humanos.

<sup>2</sup> Jeremy Bentham, citado en Peter Singer, *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista* (Madrid: Trotta, 1999), 43 (cursivas en el original).

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008).

<sup>4</sup> Oscar Horta, *Un paso adelante en defensa de los animales* (Madrid: Plaza y Valdés, 2017).

<sup>5</sup> Ursula Wolf, *Ética de la relación entre humanos y animales* (Madrid: Plaza y Valdés, 2014).

<sup>6</sup> Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Agenda para la cuestión animal: Libertad, compasión y coexistencia en la era humana* (Madrid: Akal, 2017).

que la capacidad de padecer constituye un elemento ineludible en cualquier consideración ética sobre los animales no humanos.

En este marco, el sufrimiento aparece no solo como un criterio moral relevante, sino como la base desde la que Singer formula un principio normativo más amplio. Desde el capítulo inicial, el autor establece con precisión los principios éticos que orientan su crítica al *especismo*, ya que introduce el principio de igual consideración de intereses como eje articulador de su propuesta moral. Dicho principio ha operado como el núcleo de su planteamiento ético y se ha consolidado como una de las principales referencias en el pensamiento moral contemporáneo sobre los animales. De hecho, su valía filosófica está fuera de toda duda, ya que se ha acreditado como un especialista en ética.<sup>7</sup> Su influencia se extiende a múltiples corrientes filosóficas, ya sea en forma de continuidad, reformulación o crítica, y ha sido central para visibilizar el problema de la exclusión moral de los animales no humanos. En ese sentido, *Liberación animal* ha sido clave para abrir el campo de la ética animal en el debate filosófico.

Por lo anterior, el presente artículo tiene como objetivo examinar las implicaciones filosóficas y prácticas de los principales argumentos expuestos en *Liberación animal*. Asimismo, busca recuperar algunos planteamientos que han abordado la cuestión animal desde horizontes éticos distintos al propuesto por Singer, como las perspectivas deontológicas o aquellas que, sin dejar de reconocer la importancia del sufrimiento, intentan superar su propuesta. A partir de este recorrido, se sostiene que la propuesta ética de Singer representa una aportación relevante para repensar el vínculo moral entre los seres humanos y los animales no humanos.

Sin embargo, se considera que la categoría de *especismo* resulta insuficiente para explicar la dimensión estructural del daño que sufren los animales. Al centrarse en la discriminación basada en la especie, el término corre el riesgo de reducir el problema a una cuestión de actitudes morales o sesgos individuales, sin atender a las condiciones materiales, económicas y sociales que producen sistemáticamente ese daño. En otras palabras, la crítica al *especismo* no permite comprender que el sufrimiento animal no es un efecto colateral ni una falla ética, sino un componente funcional del régimen de acumulación capitalista.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Peter Singer (ed.), *Compendio de ética* (Madrid: Alianza, 1995). Véase: Peter Singer, *Hegel: A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

<sup>8</sup> Si bien algunos desarrollos marxistas recientes han intentado articular la categoría *especismo* para abordar la cuestión animal —entre ellos la propuesta de Sergio Chaparro Arenas, quien distingue entre posiciones marxistas especistas, antiespecistas y no especistas—, su procedencia liberal-moral y su anclaje en el lenguaje de la discriminación limitan su alcance explicativo. Desde una lectura materialista-histórica, la explotación animal no deriva de prejuicios de especie, sino de relaciones sociales de producción que supeditan la vida animal a la lógica del valor de

Por ello, este trabajo se propone desplazar el análisis del plano moral al estructural, examinando cómo el daño infligido a los animales debe ser entendido dentro de la lógica del valor de cambio. A través del recurso hermenéutico de la forma-valor, se busca ofrecer una lectura crítica, que no se limite a corregir actitudes individuales, sino que interroge las condiciones históricas y económicas que hacen del sufrimiento animal una necesidad operativa del capital. Únicamente desde esta perspectiva puede emerger una ética con verdadero potencial crítico, capaz de cuestionar no solo el trato hacia los animales, sino la forma social que convierte la vida en mercancía.

### **El especismo como prejuicio moral**

En el primer capítulo de *Liberación animal*, Peter Singer desarrolla los fundamentos éticos del principio de igualdad, y lo extiende más allá de la especie humana. El argumento central reside en que el principio moral de igualdad no exige necesariamente un trato idéntico, sino una misma consideración de intereses. Singer afirma: “El principio básico de la igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos”.<sup>9</sup>

De acuerdo con el autor, esta formulación se basa en la noción de *igual consideración de intereses*, clave para el enfoque utilitarista que sustenta su propuesta ética. El presupuesto fundamental es el siguiente: “El dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre. El dolor se mide por su intensidad y duración, y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales”.<sup>10</sup> No se trata de deberes y derechos que, por lo menos, prohíban el maltrato a los animales, sino de hacer extensivo el *principio de igualdad*, nacido en la modernidad capitalista, a los seres vivos capaces de sentir dolor y placer.

Para ilustrar su razonamiento, el autor retoma un ejemplo histórico significativo: las reacciones suscitadas ante las primeras demandas del movimiento feminista. En particular, alude a la publicación de *A vindication of the rights of woman* de 1792, de Mary Wollstonecraft, obra emblemática del pensamiento

---

cambio. En este sentido, el marxismo ofrece categorías mucho más potentes para explicar por qué los animales son sistemáticamente utilizados, sin necesidad de recurrir a un término que, más que iluminar, tiende a moralizar y a oscurecer las determinaciones materiales de su explotación. Véase: Sergio Chaparro Arenas, “El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: Tres posiciones en debate civilizatorio”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 10, n.º 1 (2023).

<sup>9</sup> Peter Singer, *Liberación animal...* (Madrid: Trotta, 1999), 38.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 53.

ilustrado y de la lucha por la igualdad de género. Esta obra fue objeto de bur-las por parte de ciertos sectores ilustrados, entre ellos Thomas Taylor, filósofo neoplatónico inglés, quien respondió en ese mismo año con un panfleto satí-rico titulado *A vindication of the rights of brutes*.

El texto de Taylor buscaba ridiculizar los planteamientos de Wollsto-necraft mediante una *reductio ad absurdum*: si sus argumentos a favor de la igualdad entre hombres y mujeres eran válidos, entonces deberían extender-se lógicamente a los animales no humanos, lo que, según Taylor, evidenciaría lo absurdo del argumento. Sin embargo, esta crítica irónica fue retomada por Singer para destacar la validez de dicha extensión. Es decir, lo que Taylor pro-ponía como una refutación de la igualdad entre los sexos, Singer lo adopta co-mo punto de partida para plantear la necesidad de un reconocimiento ético más amplio que incluya a los animales como sujetos de consideración moral. A partir de esta reflexión, el autor introduce en su obra el vocablo *especismo*; no obstante, quien acuñó este término fue el psicólogo Richard Ryder en un panfleto difundido por Oxford en 1970.<sup>11</sup>

Posteriormente, Ryder profundizó en estas ideas al describir las prácticas habituales de la experimentación animal en el capítulo “Experiments on ani-mals” en *Animals, men and morals*,<sup>12</sup> publicado en 1971, así como en *Victims of science: The use of animals in research*, donde desarrolló de manera explícita su crítica a la discriminación basada en la especie. En este marco, Ryder carac-teriza el especismo como una forma de prejuicio moral comparable con el ra-cismo o el sexismo, al basarse en las diferencias aparentes para justificar la exclusión de los intereses de quienes pertenecen a otras especies.<sup>13</sup>

Retomando esta línea conceptual, Singer define el *especismo* como “un preju-iicio o [una] actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”.<sup>14</sup> Esta forma de discriminación opera de manera análoga al racismo y al sexismo, al negar una consideración equitati-va a quienes no pertenecen al grupo dominante, en este caso, la especie huma-na. Para el autor, el *especismo* no se fundamenta en una diferencia moralmente relevante, sino en un privilegio arbitrario de especie que impide reconocer el sufrimiento y los intereses de los animales no humanos.

---

<sup>11</sup> Richard D. Ryder, “Speciesism again: The original leaflet”, *Critical Society* 2: (2010).

<sup>12</sup> Richard D. Ryder, “Experiments on animals”, en *Animals, men and morals*, ed. por Stanley God-lovitch, Roslind Godlovitch y John Harris (Nueva York: Taplinger, 1972).

<sup>13</sup> Richard D. Ryder, *Victims of science: The use of animals in research*, 1983, citado en Fabiola Leyton, *Los animales en la bioética: Tensión en las fronteras del antropocentrismo* (Barcelona: Herder, 2019), 46-47.

<sup>14</sup> Peter Singer, *Liberación animal...*, 42.

En coherencia con los ideales ilustrados de justicia, sustentantes del rechazo al sexismo y al racismo, Singer sostiene que, si rechazamos tratar injustamente a las personas por motivos de género o raza, también deberíamos rechazar el *especismo*. Es decir, si consideramos moralmente inadmisible discriminar a un individuo por ser mujer o por tener un color de piel determinado, no hay justificación éticamente fundamentada para discriminar a un ser vivo por no pertenecer a la especie *Homo sapiens*; sobre todo cuando tiene la capacidad de experimentar dolor, placer, miedo o frustración. En caso de que no se tome en cuenta, se incurre irremediablemente en una conducta especista.

Esta propuesta ética pretende desafiar al antropocentrismo moral al cuestionar la centralidad del ser humano como único sujeto de derechos e intereses moralmente válidos. En lugar de basar el reconocimiento moral en características, como la racionalidad, el lenguaje o la pertenencia a una comunidad política, Singer propone que el criterio relevante debe ser la *sintiencia*, es decir, la capacidad de tener experiencias placenteras o dolorosas. Esta es, según el autor, la condición mínima necesaria para que un ser merezca que se le considere moralmente.

De acuerdo con los argumentos del autor, aceptar esta premisa implicaría repensar nuestras relaciones con los demás animales, por ejemplo, nuestras prácticas alimentarias, experimentales, recreativas y culturales, así como el marco jurídico y ético que las respalda. Del mismo modo que el feminismo y el antirracismo han transformado estructuras de dominación históricas, el *antiespecismo* plantea una transformación ética que busca dismantelar una forma de violencia sistemática basada en la especie.

Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo*— su sufrimiento cuenta tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser. Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad.<sup>15</sup>

No obstante, este es apenas el punto de partida de su planteamiento, pues la propuesta de Singer no se limita a una afirmación abstracta del sufrimiento como criterio ético, sino que se inscribe dentro de una ética utilitarista de corte preferencialista, cuya formulación presenta en *Ética práctica*.<sup>16</sup> Desde es

---

<sup>15</sup> Peter Singer, *Liberación animal...*, 44-45.

<sup>16</sup> Peter Singer, *Ética práctica* (Madrid: Akal, 1995).

ta perspectiva, las consecuencias de las acciones deben evaluarse en función de la maximización del bienestar y la minimización del sufrimiento total, ponderando las preferencias de todos los seres sintientes involucrados:

Supongamos que empiezo a pensar éticamente, hasta el punto de reconocer que mis propios intereses no pueden contar más, simplemente porque son los míos, que los intereses de los demás. Ahora, en lugar de mis propios intereses, tengo que tener en cuenta los intereses de todas aquellas personas afectadas por mi decisión, lo que me exige sopesar todos estos intereses y adoptar la forma de actuar que con mayor probabilidad maximice los intereses de los afectados. Así, al menos en algún nivel de mi razonamiento moral debo elegir el modo de actuar que tenga las mejores consecuencias, después de sopesarlo bien, para todos los afectados.<sup>17</sup>

Esta formulación de Singer se basa en un uso amplio del término *intereses*, que en su propuesta ética corresponde a lo que denomina *preferencias*: deseos, proyectos, inclinaciones o necesidades cuya satisfacción o frustración determina el bienestar de los individuos sintientes. Aquí se hace visible la especificidad del utilitarismo de las preferencias frente al utilitarismo clásico: lo moralmente relevante no es solamente el balance de placer y dolor, sino la medida en que se satisfacen los intereses o las preferencias de los individuos afectados. De este modo, el utilitarismo de las preferencias no se centra únicamente en experiencias subjetivas, sino en la realización efectiva de los fines y proyectos que los agentes valoran. Para Singer, esta forma de utilitarismo constituye una postura mínima pero fundamental, y es el resultado de extender racionalmente el interés propio hacia una consideración universal e imparcial.

En relación con lo anterior, el principio de igual consideración de intereses establece que, al momento de decidir cómo actuar, no debemos tomar en cuenta las características particulares de los sujetos involucrados —como su género, color de piel, capacidades físicas o intelectuales—, sino únicamente los intereses en juego. Este principio funciona como una balanza ética que exige imparcialidad, lo que impide que atribuyamos mayor peso al sufrimiento o bienestar de ciertos individuos en función de prejuicios o discriminaciones arbitrarias.

Por ejemplo, si decidimos experimentar con animales para obtener beneficios médicos, el principio de igual consideración de intereses nos obligaría a sopesar los intereses del animal —como el de no sufrir— con los de los humanos que potencialmente se beneficiarían del descubrimiento. Si el sufrimiento infligido al animal es mayor que el beneficio que se espera obtener, entonces la acción no estaría justificada moralmente. De igual manera, en una situa-

---

<sup>17</sup> Ibíd., 16.

ción cotidiana, como decidir si usar productos elaborados con mano de obra infantil, este enfoque exigiría valorar los intereses de los niños explotados —como el derecho a una infancia digna— por encima del interés trivial del consumidor por obtener productos baratos.

En suma, el utilitarismo de las preferencias, sustentado en el principio de igual consideración, busca construir un criterio moral imparcial que no discrimine con base en diferencias arbitrarias, sino que atienda por igual a todos los intereses relevantes implicados en nuestras decisiones.

Una de las críticas más frecuentes a la propuesta ética de Peter Singer es que, al sostenerse en el utilitarismo, no reconoce la existencia de acciones intrínsecamente buenas o malas; su valor moral depende exclusivamente del cálculo de consecuencias o de la satisfacción de preferencias. Esto significa que una acción podría considerarse moralmente correcta si, en términos generales, genera un mayor balance positivo de bienestar, incluso si desde otras perspectivas éticas —como la deontológica— resultaría inaceptable o moralmente cuestionable.<sup>18</sup>

Por otro lado, el principio de igual consideración de intereses, aunque pretende actuar como un criterio de imparcialidad moral, no prescribe ninguna acción específica ni ofrece orientación concreta sobre cómo resolver dilemas éticos complejos. Su función se limita a exigir que todos los intereses relevantes sean tomados en cuenta en el cálculo moral, pero no establece jerarquías entre ellos ni proporciona un criterio cualitativo para evaluar su peso. Por ejemplo, si los intereses de un grupo poderoso se ven enfrentados a los de una minoría oprimida, el principio no impide que la decisión favorezca al primero, siempre que el resultado general sea una mayor satisfacción de preferencias. Esta neutralidad aparente puede conducir, en la práctica, a decisiones que perpetúan formas estructurales de desigualdad o violencia, siempre que dichas decisiones produzcan una ganancia neta de bienestar.

Por ello, si bien Singer sentó las bases del debate contemporáneo sobre la consideración moral de los animales y colocó en la palestra de la ética animal la categoría de *especismo*, diversos pensadores posteriores retomaron y ampliaron su propuesta. Estos buscaban fundamentos éticos más robustos y menos dependientes del cálculo de consecuencias o de las preferencias agregadas, sin dejar de lado el término *especismo*, su crítica e intento de superación.

---

<sup>18</sup> Tom Regan, *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy* (Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2003); Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Paidós, 2007); Ursula Wolf, *Ética de la relación entre humanos y animales* (Madrid: Plaza y Valds, 2014).

## Distintos horizontes éticos, una preocupación común: los animales como sujetos morales

Tras la irrupción de *Liberación animal*, otras voces comenzaron a desarrollar propuestas éticas en defensa de los animales, provenientes de diversas tradiciones filosóficas. Por ejemplo, con el propósito de superar la lógica del cálculo que rige las acciones en el utilitarismo, el filósofo estadounidense Tom Regan desarrolla una teoría de los derechos de los animales desde una perspectiva deontológica. En lugar de sostener que el valor moral depende de las consecuencias, propone que ciertos individuos poseen un “valor inherente”, una reconceptualización crítica del “valor absoluto” que en la ética kantiana estaba reservado exclusivamente a los seres humanos.

Este valor inherente corresponde a quienes son *sujetos-de-una-vida*, es decir, individuos que tienen creencias, deseos, percepciones, memoria, y que son capaces de experimentar dolor y placer. Según Regan, estos individuos tienen derechos morales fundamentales, entre ellos, el derecho a no ser tratados *meramente* como medios para los fines de otros. Y hay suficientes razones para afirmar que, al menos, muchos animales no humanos, en particular los mamíferos y las aves, cumplen con estas condiciones. De ahí que “los actos son correctos cuando las personas inherentemente valiosas son tratadas con respeto, incorrectos cuando son tratados con falta de respeto”.<sup>19</sup> Por lo tanto, se deben prohibir todas las prácticas que violen este principio, como es el caso del uso de animales en la investigación científica, una de las principales preocupaciones del autor.

En una línea distinta, Martha Nussbaum propone extender el enfoque de las capacidades —originalmente formulado en el marco de la justicia social humana— a los animales, pues sostiene que la justicia exige crear condiciones que permitan a cada especie desarrollar sus capacidades propias de forma plena y digna. En su modelo, se reconoce que cada ser vivo posee un tipo de florecimiento específico, por lo que no se trata solo de no dañarlos, sino de garantizarles un entorno que les permita vivir de acuerdo con su naturaleza tomando como base la norma de la especie a la que pertenecen.<sup>20</sup>

Por su parte, Sue Donaldson y Will Kymlicka introducen una propuesta innovadora a partir de la teoría de la ciudadanía, en la que defienden derechos relacionales y diferenciados para los animales, según el tipo de vínculo que mantienen con las sociedades humanas. Distinguen entre animales domésticos (con quienes compartimos el espacio privado y que deberían ser considera-

---

<sup>19</sup> Regan, *Animal rights, human wrongs*, 68. La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

<sup>20</sup> Martha Nussbaum, *Las fronteras de la justicia...*



dos ciudadanos), animales silvestres (a quienes se les debe reconocer soberanía en sus hábitats naturales) y animales liminales (aquellos que cohabitan los entornos urbanos sin estar domesticados, como las palomas o los gatos callejeros), a quienes se les deben garantizar condiciones justas de convivencia.<sup>21</sup>

Desde otro ángulo, la filósofa francesa Corine Pelluchon plantea la inclusión de los animales dentro de la comunidad política. Propone politizar la causa animalista mediante un enfoque que combine ética, ecología y democracia, con el fin de que los intereses y las necesidades de los animales sean considerados en la elaboración de las políticas públicas que organizan la vida en común. Su propuesta resalta la interdependencia entre seres humanos y no humanos, así como el deber de construir instituciones sensibles a esta realidad.<sup>22</sup>

Oscar Horta, desde una postura centrada en el sufrimiento, sostiene que la responsabilidad moral de los seres humanos no se limita a evitar el daño hacia los animales, sino que también incluye el deber de aliviar su sufrimiento. Esto implica una crítica al llamado “dejar hacer” con respecto a los animales silvestres, y plantea que cuando un ser vivo está sufriendo no existen razones morales válidas para negarle ayuda, siempre que esté al alcance intervenir de forma no perjudicial.<sup>23</sup>

En una postura más radical, Gary Francione se ha caracterizado por su rechazo tajante al bienestarismo, al cual señala de perpetuar formas institucionalizadas de explotación animal. Desde su punto de vista, la única posición éticamente coherente y no especista es el veganismo, entendido no solo como una práctica dietética, sino como un compromiso moral y político frente a todas las formas de uso instrumental de los animales.<sup>24</sup>

No obstante, los distintos horizontes éticos desde los cuales los autores reflexionan sobre la manera en que debemos tratar a los animales, así como de los deberes o derechos que cada uno de ellos fundamenta éticamente, en general, coinciden en que los malos tratos a los que están continuamente expuestos se deben al *especismo*.<sup>25</sup> Pero ¿realmente tiene sentido afirmar que el sometimiento de los animales, por ejemplo, en la producción pecuaria industrializada —que es una de las prácticas denunciadas por Singer en *Liberación animal*— obedece a una falta de consideración moral basada en su pertenencia a otra especie?

---

<sup>21</sup> Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoópolis: Una revolución animalista* (Madrid: Errata Naturae, 2018).

<sup>22</sup> Corine Pelluchon, *Manifiesto animalista: Politizar la causa animal* (Barcelona: Reservoir Books, 2018).

<sup>23</sup> Oscar Horta, *Un paso adelante en defensa de los animales*.

<sup>24</sup> Gary L. Francione y Anna Charlton, *The animal rights: The abolitionist approach* (Utah: Exempla Press, 2015).

<sup>25</sup> Regan, *Animal rights, human wrongs*; Francione y Charlton, *The animal rights...*; Donaldson y Kymlicka, *Zoópolis...*

## Más allá del especismo: maltrato y daño

Si bien la categoría de *especismo* ha sido un término recurrente en la ética animal para dar cuenta de los malos tratos que reciben los animales en distintos ámbitos de la vida humana, no permite distinguir con claridad entre lo que es imputable al individuo como agente moral y aquello que trasciende su responsabilidad directa, pues remite a dimensiones estructurales y sistémicas. En este sentido, se propone una distinción analítica entre las categorías de maltrato y daño: mientras el maltrato remite a acciones intencionales, identificables y directamente atribuibles a sujetos concretos, el daño permite señalar los efectos que, sin depender de una voluntad individual, resultan del funcionamiento de estructuras económicas, políticas y culturales que subordinan sistemáticamente la vida animal.<sup>26</sup>

Esta distinción desplaza el foco de la moral individual hacia los dispositivos históricos y sociales que producen, sostienen y legitiman la explotación animal. No se trata únicamente de cuestionar las decisiones éticas del consumidor o las prácticas crueles de ciertos individuos, sino de analizar cómo la lógica del capital convierte los cuerpos de los animales en mercancía, al inscribirlos en circuitos de extracción, acumulación y desecho.

En este sentido, el daño, o bien el sufrimiento sistémico, permite comprender cómo ciertas prácticas —como el confinamiento masivo de animales, la destrucción de hábitats, el uso extensivo de animales en la industria farmacéutica, la cría intensiva o el comercio de especies— producen consecuencias sistemáticas y generalizadas, aun cuando no siempre sean registradas como violentas. La normalización de estas prácticas invisibiliza su capacidad destructiva, al convertirlas en externalidades funcionales a modo de producción vigente.

La categoría material de daño, entonces, apunta a las implicaciones sistémicas que la forma social vigente tiene sobre los cuerpos no humanos. Si se reconoce que el objetivo estructurante de la civilización capitalista es la maximización de ganancias, se puede afirmar que la explotación y la cosificación de seres vivos forman parte del funcionamiento regular del capital. Desde esta lógica, la destrucción ecológica y el sometimiento animal no son aberraciones morales, sino condiciones necesarias para la reproducción ampliada del capital.<sup>27</sup>

## De la crítica ética a la crítica de la forma social

Frente a la reducción eticista del problema, se vuelve urgente recuperar una crítica del capital entendido no simplemente como una economía de merca-

---

<sup>26</sup> Jatsive Minor, “Animales sacrificados, capitales acumulados”, *Estudios Sociales Contemporáneos* n.º 29 (2023).

<sup>27</sup> *Ibíd.*

do, sino como un esquema civilizatorio basado en el intercambio generalizado de mercancías. Esta forma de organización no se sustenta en la voluntad individual de los sujetos, sino en una lógica objetiva que convierte los productos del trabajo en valores de cambio, es decir, en representaciones abstractas de tiempo de trabajo socialmente necesario. En este régimen, las relaciones sociales entre personas se presentan como relaciones entre cosas, mientras que las cosas (las mercancías) parecen tener una vida social propia. Esta inversión —lo que Marx denomina el *fetichismo de la mercancía*— es el núcleo de una forma de vida regida por la mediación del valor.<sup>28</sup>

Retomando esta tradición crítica, Gerardo Ávalos Tenorio plantea que la forma-valor no solo organiza las relaciones económicas, sino que se impone como un horizonte de sentido que configura tanto la constitución psíquica como la estructuración política de los sujetos en la modernidad. En otras palabras, se trata del dominio de una abstracción real y efectiva que dicta imperativos a los individuos, los cuales deben acatarse al margen de su voluntad. De acuerdo con el capitalismo, esta lógica abstracta del valor no solo regula la producción y el intercambio, sino que penetra en lo más íntimo de la subjetividad y de la vida social, pues moldea comportamientos, deseos, fantasías y formas de organización política. En sus propias palabras: “La forma-valor significa este imperio de la abstracción real-efectiva que gobierna las acciones de los seres humanos. El valor se valoriza, se crea a sí mismo y se reproduce de modo incessante, absorbiendo el trabajo social y distribuyendo una parte del producto en la forma de dinero y con un monto variable de acuerdo con un gran número de factores”.<sup>29</sup>

En este sentido, el capital es entendido como un proceso metabólico contradictorio que articula la vida no solo de los seres humanos sino de la naturaleza en general y, dentro de ella, de los animales no humanos.<sup>30</sup> Ávalos sostiene que esta forma de civilización consiste en que las abstracciones alcanzan el estatuto de realidad; es decir, no son meras fantasías encubridoras de la dominación, sino que son las formas por las que transitan la explotación, la dominación y la exclusión.

---

<sup>28</sup> Karl Marx, *El capital: Tomo I; Crítica de la economía política* (Ciudad de México: FCE, 2014).

<sup>29</sup> Gerardo Ávalos Tenorio, *Ética y política en Karl Marx* (Ciudad de México: UAM, 2021), 130.

<sup>30</sup> Sobre la discusión marxista contemporánea en torno a la destrucción ecológica desde el capitalismo, véanse John Bellamy Foster, *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza* (Barcelona: El Viejo Topo, 2000); James O'Connor, *Causas naturales: Ensayos sobre marxismo ecológico* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2001); Joel Kovel, *El enemigo de la naturaleza: ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?* (Buenos Aires: Asociación Civil Cultural Tesis II, 2005); Michael Löwy, *Ecosocialismo: La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista* (Buenos Aires: Herramienta / El Colectivo, 2011); Rob Wallace, *Grandes granjas, grandes gripes: Agroindustria y enfermedades infecciosas* (Madrid: Capitán Swing Libros, 2020); Kohei Saito, *La naturaleza contra el capital: El ecosocialismo de Karl Marx* (Barcelona: Bellaterra Edicions, 2022).

De esta manera, la civilización moderna capitalista se erige como una entidad simbólica e imaginaria dotada de un poder autónomo, cuya lógica se impone sobre los seres humanos concretos, así como sobre la naturaleza, y como parte de ella, los animales no humanos. En este marco, la vida social no se organiza a partir de relaciones directas entre sujetos con su entorno, sino que está mediada por abstracciones impuestas por la forma. Esta mediación no solo escinde a la población de la sociedad —al reducir a los individuos a meras unidades funcionales del intercambio—, sino que también subsume a la naturaleza y a los animales desde una racionalidad instrumental que los convierte en recursos, mercancías o medios para la acumulación de capital. De este modo, tanto las relaciones entre humanos como las que los vinculan con el mundo natural quedan determinadas por estructuras abstractas que se presentan como externas, inevitables y ajenas a la voluntad de los sujetos.

Desde esta perspectiva, no es posible comprender el sometimiento de los animales únicamente como una omisión ética, una falta de reconocimiento moral o una desviación de la empatía. Lo que está en juego no es si consideramos moralmente a los animales, sino cómo sus cuerpos son absorbidos, disociados y funcionalizados por un régimen que requiere traducir la vida en valor de cambio. Esto implica que los animales no son explotados porque se les ignore moralmente, sino porque su explotación es necesaria para reproducir la lógica del capital.

En este contexto, el daño animal no es contingente ni secundario, sino estructural y funcional: los cuerpos animales son descompuestos, reformulados y puestos a circular como mercancías vivas o muertas en cadenas globales de valor. El sistema no los ignora: los contabiliza, los optimiza, los regula, los patenta, los transforma en activos bioproductivos. De ahí que la crítica ética del *especismo* —en cualquiera de sus variantes, ya sea utilitarista, deontológica, de las virtudes, o cualquier otra— resulte insuficiente para explicar las causas profundas de la instrumentalización animal. Al permanecer en el terreno de la discriminación subjetiva, pierde la capacidad de nombrar la totalidad de relaciones sociales cosificadas que sustentan esta forma de explotación.

Marx había advertido que en el capitalismo no solo las relaciones sociales se tornan como relaciones de cosas, sino que la vida misma se subordina a las necesidades de la acumulación. Este proceso implica un fetichismo estructural: las relaciones entre personas y naturaleza aparecen como propiedades intrínsecas de las mercancías, con lo que se oculta la explotación material que las sostiene. Por ello, una crítica radical del sometimiento animal debe ir más allá de las categorías éticas, tales como reconocimiento, consideración o derechos, y centrarse en la lógica abstracta que subyace a la forma social vigente. Solo mediante una crítica a la forma-valor —es decir, a la mediación estruc-

tural que convierte toda vida en equivalente económico y naturaliza las relaciones sociales como cosas— es posible comprender por qué el sufrimiento animal no es un accidente moral, sino una necesidad funcional del capital.<sup>31</sup>

### **Forma-valor y régimen civilizatorio de daño: el sometimiento animal como condición estructural**

Una crítica de la forma-valor exige nombrar al capital no simplemente como un sistema económico, sino como una forma social totalizante que reconfigura la vida en términos de valorización. En este marco, el daño que sufren los animales no puede entenderse como una suma de decisiones individuales ni como el efecto de actitudes morales erradas. Se trata más bien de un resultado sistémico, generado por la estructura misma del proceso productivo, que opera transformando la vida en mercancía y el sufrimiento en externalidad funcional.

Desde esta perspectiva, la categoría *daño* no remite a fenómenos aislados, sino a modos normalizados de operar del capital sobre los cuerpos vivos. No son actos excepcionales, sino rutinas institucionalizadas; las prácticas de confinamiento, la mutilación sin anestesia, la alimentación forzada o la explotación reproductiva son estructuradas técnicamente por protocolos de producción y logística. Es así como el sufrimiento se vuelve tolerable, gestionable o incluso rentable. Por consiguiente, el daño apunta a la forma en que el sistema incorpora el sufrimiento como un costo necesario para producir valor: la muerte prematura, la esterilización masiva y el descarte sistemático de animales no aptos son tratados como componentes operativos del modelo económico, no solo como dilemas éticos y experimentos mentales.

En este punto es posible precisar el límite de la propuesta de Singer y del utilitarismo de las preferencias. Aunque su principio de igual consideración de intereses amplía el marco moral más allá de la especie humana, permanece anclado a una lógica de evaluación individual de acciones y consecuencias. Desde su enfoque, el problema central es que los intereses de los animales

---

<sup>31</sup> Diversos autores han mostrado que la situación contemporánea de los animales —especialmente aquellos cuya biología ha sido moldeada para ajustarse a los estándares de la productividad de la agroindustria, así como aquellos desplazados por la destrucción acelerada de los ecosistemas— no puede entenderse sin atender a la lógica expansiva del capital. Por ejemplo, Rob Wallace ha documentado cómo la agroindustria intensiva produce formas extremas de vulnerabilidad biológica y zoonótica, como resultado directo de la maximización de la rentabilidad. Y Joel Kovel ha señalado que el capitalismo convierte toda vida en un recurso explotable. Michael Löwy advierte que la devastación de la naturaleza —y con ella, la expulsión y la muerte de especies enteras— es inherente a la lógica del valor de cambio. Estas lecturas nos permiten plantear que los animales no son dañados por prejuicios morales, sino porque el capital los integra funcionalmente como fuerza productiva, materia orgánica o espacio a colonizar. Véase: Rob Wallace, *Grandes granjas, grandes gripes...*; Joel Kovel, *El enemigo de la naturaleza...*; Michael Löwy, *Ecosocialismo...*

no son debidamente ponderados en las decisiones humanas; por ello, la solución pasa por corregir sesgos morales, ajustar preferencias y adoptar prácticas compasivas o menos dañinas. Lo que esta perspectiva no alcanza a nombrar es la dimensión estructural del daño: incluso si los individuos actuaran conforme al principio de igual consideración de intereses, el sistema seguiría produciendo sufrimiento animal como una necesidad funcional.

En este sentido, la crítica aquí desarrollada desborda el horizonte de la compasión, el veganismo como elección de consumo o la reforma legal aislada. Lo que se denuncia no es únicamente el acto de hacer sufrir a los animales, sino el conjunto de condiciones estructurales que hacen posible, racional y rentable ese sufrimiento. La crítica se orienta, entonces, hacia las *condiciones de posibilidad* del sometimiento animal, las cuales están ancladas en la lógica misma de valorización que organiza la vida bajo el capital.

Lo que está en juego no es mejorar el trato hacia los animales desde un enfoque moral, sino cuestionar la forma de vida que convierte toda relación con lo vivo en una relación de dominación, extracción y valorización. Este giro implica rehusarse a moralizar el capital, como si pudiera volverse ético, y apostar por su transformación radical. Una ética con capacidad crítica no puede fundarse en la sensibilidad ni en la voluntad de los agentes individuales, sino en una lectura de las mediaciones sociales, políticas y económicas que producen el sufrimiento como mercancía.

Así, la crítica de la forma-valor no se limita a “dar voz” a los animales, sino que revela que su silenciamiento, su uso y su destrucción son formas organizadas por el modo de producción vigente, y que enfrentarlo implica también interrogar la producción de cuerpos desechables, la política alimentaria global, el modelo agroindustrial y las formas institucionalizadas de acumulación biopolítica. Solo una ética articulada en torno a la transformación de estas condiciones puede aspirar a desarmar el régimen de daño, y no simplemente a gestionarlo moralmente.

El concepto *forma-valor* “expresa sintéticamente el tipo de relación social que articula la totalidad de la sociedad en la actual fase civilizatoria. No es el Antropoceno, sino, en lo fundamental, el modo de producción capitalista de siempre lo que constituye la esencia de la forma de vida actual”.<sup>32</sup> La forma-valor es el fundamento de la existencia política de la sociedad contemporánea, es decir, que estructura las formas de vida, moldea los imaginarios, configura las relaciones sociales y da forma a las instituciones. Desde este enfoque, no estamos ante una falla ética corregible por decisiones individuales,

---

<sup>32</sup> Gerardo Ávalos Tenorio, “La lógica del Estado”, en *La lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas: Brasil y México en la mira*, coord. por Gerardo Ávalos Tenorio y Áquilas Mendes (Ciudad de México: UAM, 2024), 62.

sino ante un proceso histórico y estructural que convierte la vida en portadora de valor de cambio.

Lo anterior se manifiesta en múltiples dimensiones de la vida animal desde el capital. La modificación genética para lograr animales más “eficientes” (más carne en menos tiempo), el uso de hormonas de crecimiento, la eliminación sistemática de animales “no productivos” (como los pollitos machos en la industria avícola), o la segmentación industrial del cuerpo (pierna, lomo, vísceras) son procesos que no responden a la ignorancia sobre la sintiencia, sino al imperativo de maximizar la acumulación de signos de valor que funcionan como poder de disposición no solamente del trabajo ajeno, también de la naturaleza en general. El animal, en este contexto, no vale porque siente, sino porque rinde y cuando deja de rendir, se desecha.

El sufrimiento, entonces, no es colateral, sino funcional. Y al ser funcional, se invisibiliza, se automatiza y se regula jurídicamente como parte del proceso productivo. El matadero, la granja industrial, el laboratorio, las fábricas de cachorros son tecnologías institucionalizadas de extracción de valor que transforman a los animales en infraestructura económica. Este régimen de producción se basa en el *daño sistémico*, una noción que permite desplazar la crítica de la intención individual a las formas de agencia colectiva y a las estructuras de poder que organizan el modo de producción capitalista.

Este planteamiento obliga a repensar también la respuesta política. No se trata de generar nuevas formas de inclusión moral de los animales por medio de derechos, protección o reconocimiento, sino de cuestionar el conjunto de relaciones sociales que hacen del sometimiento animal una necesidad estructural del capital. Ello implica confrontar la división social del trabajo, los regímenes alimentarios globales, la agricultura industrial, la biopolítica de la cría y el sacrificio, así como las cadenas globales de valor que se sostienen en cuerpos animalizados humanos y no humanos.

Por ello, la crítica no puede descansar únicamente en exhortaciones éticas o reformas normativas. Lo que se requiere es una crítica de la forma de vida capitalista, de su compulsión a producir valor sin límite, y de su capacidad para absorber, transformar y desechar toda forma viviente que no sea útil a su lógica. Solo desde una posición que articule el daño animal con las condiciones históricas y estructurales de producción puede emerger una crítica emancipadora que no quede atrapada en la moral individual ni en la lógica de la mercancía ética.

## Reflexiones finales

El presente trabajo ha partido de una revisión crítica de la propuesta ética formulada por Peter Singer en *Liberación animal*, pues destaca sus aportaciones al reconocimiento moral de los animales no humanos, pero también señala sus limitaciones ante las condiciones estructurales que configuran el sufrimiento animal en las sociedades contemporáneas. La categoría de *especismo* resulta insuficiente para explicar la inserción sistemática de los cuerpos animales en los circuitos de valorización capitalista. Al reducir la cuestión al plano de la discriminación moral, se invisibiliza el carácter estructural del daño que sufren los animales, así como su papel funcional dentro del régimen de acumulación.

En este contexto, la recuperación de la crítica de la forma-valor permite desplazar la discusión de la mera consideración moral de los animales hacia un análisis de las condiciones tanto históricas como sociales que permiten y reproducen su sometimiento. La forma-valor no es solo una categoría económica, sino un estilo de organización metabólica que abstrae, cosifica y subordina todas las formas de vida a la lógica del intercambio. En este marco, los animales no son víctimas del prejuicio, sino mercancías producidas, gestionadas y eliminadas conforme a los imperativos de rentabilidad, eficiencia y productividad.

Para dar cuenta de esta complejidad, se ha propuesto la categoría *daño* que permite pensar el sufrimiento animal como resultado de relaciones estructurales de poder y no solo como desviaciones morales. El concepto de *daño* remite a las consecuencias sistémicas del modo de producción sobre los cuerpos no humanos. Esta categoría resulta clave para evidenciar que el sufrimiento animal está inscrito en la forma social del capital, que lo necesita, lo produce y lo reproduce como parte de su funcionamiento ordinario.

En suma, una ética crítica contemporánea no puede conformarse con apelar a la sensibilidad individual ni con denunciar la discriminación por especie. Es necesario interrogar las formas históricas de organización social que hacen posible la instrumentalización sistemática de la vida animal. Solo desde una crítica profunda a la forma-valor puede abrirse el horizonte de una transformación radical que no se limite a exigir un trato más “justo” para los animales, sino que cuestione las condiciones mismas que los convierten en mercancías. Cualquier ética animal que aspire a ser emancipatoria deberá, en consecuencia, articularse con una crítica del capital.



## Bibliografía citada

- Ávalos Tenorio, Gerardo. *Ética y política en Karl Marx*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2021.
- “La lógica del Estado”. En *La lógica del Estado en condiciones históricas turbulentas: Brasil y México en la mira*. Coordinado por Gerardo Ávalos Tenorio y Áquilas Mendes, 61-98. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2024.
- Bekoff, Marc y Jessica Pierce. *Agenda para la cuestión animal: Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*. Madrid: Akal, 2018.
- Chaparro Arenas, Sergio. “El proyecto socialista ante la cuestión de las especies y el especismo: tres posiciones en debate civilizatorio”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 10, n.º 1 (2023): 116-150. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/419>
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoópolis: Una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae, 2018.
- Foster, John Bellamy. *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo, 2000.
- Francione, Gary L. y Anna Charlton. *The animal rights: The abolitionist approach*. Utah: Exempla Press, 2015.
- Horta, Oscar. *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdes, 2017.
- Kovel, Joel. *El enemigo de la naturaleza: ¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?* Buenos Aires: Asociación Civil Cultural Tesis 11, 2005.
- Leyton, Fabiola. *Los animales en la bioética: Tensión en las fronteras del antropocentrismo*. Barcelona: Herder, 2019.
- Löwy, Michael. *Ecosocialismo: La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires: Herramienta / El Colectivo, 2011.
- Marx, Karl. *El capital: Tomo I; Crítica de la economía política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Minor, Jatsive. “Animales sacrificados, capitales acumulados”. *Estudios Sociales Contemporáneos*, n.º 29 (2023): 42-67. <https://doi.org/10.48162/rev.48.056>
- Nussbaum, Martha. *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.
- O'Connor, James. *Causas naturales: Ensayos de marxismo ecológico*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2001.
- Pelluchon, Corine. *Manifiesto animalista: Politizar la causa animal*. Barcelona: Reservoir Books, 2018.

- Regan, Tom. *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2003.
- Ryder, Richard D. "Experiments on animals". En *Animals, men and morals*. Editado por Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris, 41-62. Nueva York: Taplinger, 1972. <https://www.animal-rights-library.com/texts-m/ryder01.htm>
- "Speciesism again: The original leaflet". *Critical Society* 2: (2010): 1-2. <https://www.manifestoantispecista.org/web/wp-content/uploads/2013/02/Speciesism-Again-the-original-leaflet-Richard-Ryder.pdf>
- Saito, Kohei. *La naturaleza contra el capital: El ecosocialismo de Karl Marx*. Barcelona: Bellaterra Edicions, 2022.
- Singer, Peter. (ed.), *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995.
- *Ética práctica*. Madrid: Akal, 2009.
- *Hegel: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- *Liberación animal*. Madrid: Trotta, 1999.
- Wallace, Rob. *Grandes granjas, grandes gripes: Agroindustria y enfermedades infecciosas*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2020.
- Wolf, Ursula. *Ética de la relación entre humanos y animales*. Madrid: Plaza y Valés, 2014.



# **Abolir para cuidar: por qué, aun sin atribuir derechos morales, defender el derecho a no ser tratado como propiedad**

## **Abolish to care: why, even without attributing moral rights, we should defend the right not to be treated as property**

Alberto Villarreal Huerta  
Universidad del Claustro de Sor Juana  
ORCID: 0009-0007-1075-485X

### **Resumen**

---

Considero que todas o casi todas las teorías zooéticas mantienen un compromiso con el principio de igual consideración o la práctica del cuidado. Esto puede ser contradictorio, si no se defiende también el derecho legal a no ser tratado como propiedad. Para mostrar lo anterior, describiré en qué sentido Gary L. Francione y Anna Charlton afirman que el estatus de propiedad es incompatible con la aplicación del principio de igual consideración de Peter Singer. Luego, argumentaré que la propiedad de los animales tiende a interrumpir la extensión de empatía y cuidado hacia ellos, y más bien favorece la violencia; dicha sección, quizás la contribución más original de este trabajo, será un diálogo crítico con la teoría del cuidado de Lori Gruen. Concluiré con algunas reflexiones acerca de la reciente reforma a la Constitución mexicana en materia de protección y cuidado de los animales.

### **Abstract**

I consider that all animal ethics theories entail a commitment either to the principle of equal consideration of interests or the practice of care, which may be contradictory without also defending the legal right not to be treated as property. In order to show the above, I'll describe the sense in which Gary L. Francione and Anna Charlton claim that property status is incompatible with the application of Peter Singer's Principle of Equal Consideration. Then, I'll argue that the property of animals tends to interrupt the extension of empathy and care towards them, and that it rather favors violence; this section, perhaps the most original contribution of this work, will consist of a critical dialogue with Lori Gruen's care theory. I'll conclude with some reflections about the recent reform to the Mexican Constitution on matters of protection and animal care.

## Palabras clave

Bienestarismo legal, cuidado, derecho legal, propiedad, violencia.

## Keywords

Legal welfarism, care, legal right, property, violence.

Fecha de recepción: septiembre 2025

Fecha de aceptación: diciembre 2025

---

## Introducción

Gustavo Ortiz Millán señala que los derechos morales son herramientas para exigir el reconocimiento de ciertos derechos legales.<sup>1</sup> Para Gary L. Francione y Anna Charlton, el primer derecho que debe ser reconocido es el de no ser tratado como propiedad de otros,<sup>2</sup> pues no ser una propiedad es la condición mínima para “pertenecer a la comunidad moral”.<sup>3</sup> Esto se debe a que, por definición, toda propiedad es una cosa o un objeto, y las cosas no pueden tener derechos; más bien, los derechos son creados sobre las cosas.

Para iniciar con este análisis, leamos algunas definiciones de *cosa*: “En contraposición a persona o sujeto, objeto de las relaciones jurídicas”. “Objeto material, en oposición a los derechos creados sobre él”.<sup>4</sup> “Entidad material o inmaterial que tenga una existencia autónoma y pueda ser sometida al poder de las personas como medio para satisfacer una utilidad generalmente económica”.<sup>5</sup> También me gustaría incluir algunas definiciones de *propiedad*: “Derecho o facultad de poseer alguien algo y poder disponer de ello dentro de los límites legales”. “Cosa que es objeto del dominio”.<sup>6</sup> “Derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes”.<sup>7</sup> En-

---

<sup>1</sup> Gustavo Ortiz Millán, “¿Tienen derechos los animales?”, en *Entre la libertad y la igualdad: Ensayos críticos sobre la obra de Rodolfo Vázquez*, tomo I, coord. por Jorge Cerdio, Pablo Larrañaga y Pedro Salazar (Ciudad de México: UNAM / IJ / IESEQ / ITAM, 2017), 395.

<sup>2</sup> Gary L. Francione y Anna Charlton, *Derechos animales: El enfoque abolicionista*, trad. por Marcos Ortiz Casas y Cristina Cubells Domingo (Logan, UT: Exempla Press, 2015), 9.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 14.

<sup>4</sup> Diccionario de la lengua española, s. v. “cosa”, acceso el 10 de noviembre de 2024, <https://dle.rae.es/cosa?m=form>

<sup>5</sup> Diccionario panhispánico del español jurídico, s. v. “cosa”, acceso el 10 de noviembre de 2024, <https://dpej.rae.es/lema/cosa>

<sup>6</sup> Diccionario de la lengua española, s. v. “propiedad”, acceso el 10 de noviembre de 2024, <https://dle.rae.es/propiedad?m=form>

<sup>7</sup> Diccionario panhispánico del español jurídico, s. v. “propiedad”, acceso el 20 de noviembre de 2024, <https://dpej.rae.es/lema/propiedad>

tonces, una propiedad es una cosa que está a disposición de una persona o de un sujeto de derechos.

La condición de propiedad atribuida a un animal excluye la posibilidad de asignarle derechos. De la misma manera, la atribución de derechos implica negar su estatus de propiedad. La jurista Norma Gastéllum señala lo siguiente: “Ampliar la concesión de derechos a los animales implica despojarlos del concepto de *propiedad*”.<sup>8</sup> Además, los derechos son contrarios a la cosificación, como señala el jurista Nava Escudero: “La única manera de predicar jurídicamente derechos a los animales es que dejen de tener el estatus jurídico de cosas (*i. e.*, hay que de-cosificarlos [*sic*]) o de objetos (*i. e.*, hay que de-objetivarlos [*sic*])”.<sup>9</sup>

En la reciente reforma constitucional mexicana, publicada a finales de 2024, los otros animales todavía son considerados como propiedades o cosas. La reforma adopta medidas en favor del bienestar animal, pero esto no implica un avance en la atribución de derechos o la abolición del estatus de propiedad. Sin desaprobar la reforma, Nava Escudero señala que esta es “bienestarista fundamentalmente, [ya que] no les reconoce derechos a los animales”.<sup>10</sup> Esto es así porque, en cualquier código jurídico, el uso de toda propiedad está regulado. Recordemos que un propietario, fuera de ciertos límites, puede disponer de su propiedad como desee. De acuerdo con Francione, el paradigma del *bienestarismo legal* [*legal welfarism*] consiste en lo siguiente: “Aunque hay restricciones en el uso de los animales (como las hay en el uso de toda propiedad), estas restricciones, como las leyes anticrudelistas o regulaciones en el uso de animales en la experimentación, no establecen ningún derecho [...]. En lo que respecta a la ley, un animal es propiedad personal o bien mueble de su dueño y no puede poseer derechos”.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Norma Gastéllum, “México: El trato a los animales como ‘bienes’, pero a la vez seres sintientes, muestra una evidente contradicción en su caracterización”, entrevista por Johana Fernanda Sánchez Jaramillo, *Los animales como sujetos de derechos: Una categoría jurídica en disputa* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2023), 227.

<sup>9</sup> César Nava Escudero, “Reflexiones finales. Hacia una teoría jurídica de los derechos de los animales”, en *Los derechos de los animales: Una visión jurídica* (Ciudad de México: UNAM / III, 2023), 153.

<sup>10</sup> GIDA Grupo de Investigación en Derecho Animal, “Ponencia del Dr. César Nava en el Seminario Permanente Derecho Animales y Filosofía 2024”, video de YouTube, 1:24:22, publicado el 21 de febrero de 2025, <https://youtu.be/blHeOpZv0Ak?si=iV99vtQAe2bVF5mU>

<sup>11</sup> Francione, Gary L., *Animals, property, & the law* (Filadelfia: Temple University Press, 1995), 4. La traducción de las citas al español siempre es mía, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

## **La propiedad como obstáculo para la consideración y el cuidado**

Considerar a los animales como propiedades implica reproducir un orden violento en el que importan principalmente por los usos y recursos que sus propietarios humanos puedan extraer. Por ello, para revertir esta circunstancia, es necesario avanzar en la atribución de derechos legales.

No obstante, ¿qué hay de aquellas teorías que no defienden la atribución de derechos morales? ¿No pueden también comprometerse con la defensa de derechos jurídicos? Es posible que las teorías que rechazan la atribución de derechos morales, como el utilitarismo de Peter Singer, puedan comprometerse con la defensa del derecho jurídico a no ser tratado como propiedad. Para este fin, basta con asumir la validez del principio de igual consideración. Este afirma que los intereses —deseos o preferencias— de todos los seres con intereses deben ser considerados, excepto si hay una buena razón para no hacerlo.

Eso implica sopesar los intereses semejantes de manera similar y dejar de lado aquellos intereses relativamente triviales: “Los intereses de cada ser afectado por una acción han de tenerse en cuenta y considerados tan importantes como los de cualquier otro ser”.<sup>12</sup> No obstante, en lo que respecta a las actuales relaciones jurídicas humano-animales, caracterizadas por tratarse de relaciones jerárquicas entre una propiedad y un propietario, entre un objeto y una persona o un sujeto de derechos, los intereses del propietario humano serán casi invariablemente priorizados por encima de los de su propiedad animal. Escribe Francione: “Cuando nos enfrentamos a un conflicto entre humanos y animales y utilizamos el método de ‘equilibrio’ prescrito para determinar qué intereses deben prevalecer, la respuesta está determinada desde el principio”.<sup>13</sup>

Si es verdad que el estatus de propiedad impide la aplicación generalizada del principio de igual consideración, entonces cualquier persona que asuma este principio debería abocarse a la abolición. Asimismo, pienso que este argumento trasciende el utilitarismo de Peter Singer, ya que es posible que todas, o casi todas las teorías formuladas en el campo de la ética animal, partan del principio de igual consideración. En efecto, a través de dicho principio se justifica el concepto de *especismo*, el cual nos permite hablar de un tipo de discriminación contra los animales de otras especies cuando, sin una buena justificación, sus intereses no son debidamente considerados. Así, “el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses

---

<sup>12</sup> Peter Singer, *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista* (Barcelona: Taurus, 2018), 21.

<sup>13</sup> Francione, *Animals, property, & the law*, 4.

esenciales de los miembros de otras especies”.<sup>14</sup> Entonces, si la pervivencia del bienestarismo legal impide la aplicación del principio de igual consideración, también evita la posibilidad de que pueda existir un orden que no sea fundamentalmente especista.

No sugiero que haya que abandonar todo enfoque o teoría distintos al abolicionismo de Francione y Charlton. Tampoco me pronuncio a favor o en contra del concepto de *bienestar animal*. Más bien, propongo que podemos mejorar nuestros instrumentos de análisis mediante la lectura de las ideas abolicionistas. De lo contrario, corremos el riesgo de caer en errores significativos. Pienso que es el caso de la lectura que Lori Gruen hizo del abolicionismo en su propio trabajo sobre el cuidado y la empatía.

Gruen creó el concepto de *empatía entrelazada* [*entangled empathy*] para describir la práctica de atender los sentimientos y las emociones de otros animales en situaciones específicas: “La empatía entrelazada es una manera de reconocerse y conectar con un otro específico en su circunstancia particular, y para reconocer y evaluar el propio lugar en referencia al otro”.<sup>15</sup> Este tipo de atención requiere combinar tanto los afectos como la racionalidad, además de oscilar entre la cercanía y la distancia, para ver los acontecimientos de la vida moral de la manera más completa posible.

La filósofa sitúa su propuesta en la tradición feminista del cuidado en la ética animal, corriente en la que “la atención se dirige, por supuesto, hacia animales individuales, pero también a las diferencias entre los animales, así como a las fuerzas estructurales más amplias que separan y mantienen la distancia entre nosotros y ellos”.<sup>16</sup> Conforme a estos términos, cabe preguntarse acerca de las estructuras sociales y biológicas que pueden interrumpir la extensión de la empatía.

Singer explica que la consideración moral comienza con aquellos seres cercanos o semejantes a nosotros, aunque luego se vuelve necesario contemplar, progresivamente, a más y más seres dentro de nuestro círculo de consideración moral:

El círculo de altruismo se ha expandido de la familia y la tribu a la nación y la raza, y estamos comenzando a reconocer que nuestras obligaciones se extienden a todos los seres humanos. El proceso no debería terminar ahí. En mi libro anterior, *Liberación*

---

<sup>14</sup> Singer, *Liberación animal...*, 25.

<sup>15</sup> Lori Gruen, *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals* (Nueva York: Lantern Books, 2015), 67.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 35.



*animal*, mostré que es tan arbitrario restringir el principio de igual consideración de intereses a nuestra propia especie como lo sería restringirlo a nuestra propia raza.<sup>17</sup>

Asimismo, David Graeber, al discutir el trabajo de Piaget, argumenta que existe una suerte de egocentrismo psicológico primario en todos los seres humanos, lo cual explicaría por qué tienden a preocuparse en primer lugar por quienes son o parecen más cercanos a ellos, aunque luego puedan aprender que “los intereses o la perspectiva propia son solo parte de una totalidad mucho mayor que intrínsecamente no es más importante que otra”.<sup>18</sup> A pesar de que al final no sea posible mantener esta perspectiva amplia todo el tiempo: “De hecho, los humanos son notablemente incapaces de hacer esto sobre una base consistente. Una vez más, la imaginación humana parecería tener un límite muy concreto”.<sup>19</sup> Singer y Graeber coinciden en que la influencia de factores externos sobre los seres humanos afecta o limita quiénes son los individuos a los que prestan atención y, según mi juicio, quiénes son aquellos seres con los que pueden establecer más fácilmente relaciones de cuidado y empatía.

Psicológicamente, parece ser más difícil preocuparse por aquellos seres que parecen distantes. Por esta razón, la transformación de la moralidad no consiste exclusivamente en incitar al cambio de conductas, sino que depende de la construcción de un contexto en el que sea más fácil preocuparse por otros. De ahí que las transformaciones institucionales favorezcan cambios en la moralidad. El progreso moral, dice Armando Villegas, está correlacionado con la creación de nuevos entramados institucionales: “No se debe entender progreso moral como progreso individual, sino como reconocimiento de un orden institucional en el cual el individuo se ve reflejado”.<sup>20</sup>

La cuestión, entonces, es en qué dirección debe ir la renovación institucional. ¿El impulso de reformas de bienestar animal por sí mismas favorecen la construcción de un orden institucional distinto? ¿O acaso la defensa de los derechos jurídicos, principalmente el derecho a no ser tratado como propiedad, será una mejor estrategia para este propósito? ¿Cómo luce un orden jurídico favorable para el cuidado de los animales?

---

<sup>17</sup> Peter Singer, *The expanding circle: Ethics, evolution and moral progress* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011), 120.

<sup>18</sup> Jean Piaget, “Pensamiento egocéntrico y pensamiento sociocéntrico”, en *Estudios sociológicos*, (Barcelona: Ariel, 1983), 276-286, citado en David Graeber, *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*, trad. por Julieta Gaztañaga (Buenos Aires: FCE, 2018), 123.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 124.

<sup>20</sup> Armando Villegas Contreras, *Sobre la animalidad (y otros textos afines de política contemporánea)* (Morelos: UAEM / Bonilla Artigas Editores, 2020), 60.

## La violencia de la propiedad y la eficacia del derecho

Puede ser que la abolición del estatus de propiedad de los animales sea una condición necesaria para extender la empatía y generalizar su cuidado. Recordemos una de las definiciones de *propiedad* que da el *Diccionario panhispánico del español jurídico*: “Derecho de gozar y disponer de una cosa sin más limitaciones que las establecidas en las leyes”. Por definición, la propiedad es aquello que no necesariamente tenemos que cuidar. Al respecto, Graeber y Wengrow afirman lo siguiente: “Lo que hace única la concepción de propiedad del derecho romano —base de casi todos los sistemas legales de la actualidad— es que la responsabilidad de cuidar y compartir se reduce al mínimo, si es que no se elimina del todo. [...] El rasgo definitivo de la auténtica propiedad legal es, pues, que tiene la opción de no cuidar de ello, o incluso de destruirlo a voluntad”.<sup>21</sup>

“La responsabilidad con la propiedad se reduce al mínimo”: esta formulación es coherente con el diagnóstico de Francione acerca de la propiedad de otros animales. Lo que estas coincidencias sugieren es que, tanto hoy como ayer, cuidar y poseer a un ser o tratarlo como propiedad es contradictorio. Si esto es así, entonces hay que elegir entre potenciar el cuidado o la propiedad de los otros animales.

La violencia, según Graeber, se opone al cuidado: “[Esta] puede ser la única manera de que un ser humano haga algo que tenga efectos relativamente predecibles sobre las acciones de una persona que no entiende en absoluto”.<sup>22</sup> Por lo tanto, la violencia ofrece la posibilidad de controlar a otros sin tener que atender sus emociones y pensamientos. Sostengo que la violencia contra los animales es facilitada porque legalmente son considerados propiedades. Y es pertinente decir que la violencia entretejida con la propiedad es de raigambre patriarcal. Al respecto, cito nuevamente a Graeber y Wengrow:

La propia palabra *familia* comparte raíz con la palabra latina *famulus*, “esclavo doméstico”, vía *familia*, que originalmente hacía referencia a todos los que estaban bajo la autoridad doméstica de un único *paterfamilias* o jefe masculino de la casa. *Domus*, el término en latín para “casa”, nos da a su vez no solo *doméstico* y *domesticado*, sino también *dominium*, que era el término no técnico para definir la soberanía del emperador, así como el poder de un ciudadano sobre su propiedad privada.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> David Graeber y David Wengrow, *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad*, trad. por Joan Andreano Weyland (Barcelona: Ariel, 2022), 203 (cursivas propias).

<sup>22</sup> David Graeber, *La utopía de las normas: De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*, trad. por Joan Andreano Weyland (Barcelona: Ariel, 2015), 70-71.

<sup>23</sup> Graeber y Wengrow, *El amanecer de todo...*, 624.

Los *paterfamilias* concebían sus vínculos con las cosas y las personas como relaciones de dominación sobre sus propiedades. Esta violenta dominación, como indican Graeber y Wengrow, era concebida como compatible con el amor y el cuidado.<sup>24</sup> Dicha caracterización puede reconocerse hasta nuestros días en casos de violencia doméstica.

La antropóloga Rita Segato argumenta que en los órdenes jurídicos modernos o contractuales pervive un sustrato patriarcal premoderno que todavía da lugar a un sistema en el que los hombres se conciben como iguales entre sí en la medida en que comparten un estatus más elevado que las mujeres dentro del marco de las relaciones jerárquicas o de dominación. “Si bien con la modernidad plena la mujer pasa a ser parte del sistema contractual, para [Carole] Pateman, el sistema de estatus inherente al género sigue gesticulando y latiendo detrás de la formalidad del contrato”.<sup>25</sup> Esto no significa que la relación entre el patriarcado y el derecho sea unidireccional, sino que la reforma del derecho puede ser un medio para hacer frente a la violencia patriarcal.

Aunque a veces se considera que la reforma de lo jurídico es secundaria frente a la modificación de las estructuras sociales profundas en las que el derecho está inscrito, no hay que ignorar que este también tiene una “eficacia simbólica”, que sirve para anticipar órdenes morales alternativos. Tal como indica Segato citando a García Villegas: “Si percibimos el poder de propaganda y potencial persuasivo de la dimensión simbólica de la ley, comprendemos que ella incide, de manera lenta y por momentos indirecta, en la moral, en las costumbres y en el sustrato prejuicioso del que emanan las violencias”.<sup>26</sup> Y para lograr esta eficacia simbólica, la defensa y la ampliación de los derechos sigue siendo fundamental: “La visibilidad de los derechos construye, persuasivamente, la jurisdicción”.<sup>27</sup>

Si el derecho puede ser un instrumento tanto para el mantenimiento de las relaciones jerárquicas entre los hombres y las mujeres como para la creación de relaciones más igualitarias acompañadas de cambios en la moral, entonces quizá también puede modificar la distribución de la empatía. De acuerdo con Graeber, la desigualdad —y según mi juicio, también aquella desigualdad presente en los códigos jurídicos— configura quiénes son los principales beneficiarios del cuidado y de la empatía, pues en general los subalternos suelen

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, 628.

<sup>25</sup> Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Prometeo Libros / UNQ, 2021), 28.

<sup>26</sup> Mauricio García Villegas, *La eficacia simbólica del derecho*, 1995, citado en Segato, 126.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 142.

pensar mucho más en lo que sienten y piensan las personas que están arriba en la jerarquía. Imaginan en mayor medida su percepción —y esto no suele suceder en dirección contraria—; ahí donde la violencia es sistemática se producen “estructuras asimétricas de identificación imaginativa”.<sup>28</sup>

Si los avances en los derechos de las mujeres han contribuido a crear un orden menos violento —al menos un poco—, uno que facilita la extensión de la empatía, por ejemplo, como sucede en el plano de las relaciones afectivas, quizás, análogamente, los avances en los derechos de los animales y la extensión de la empatía hacia ellos podrían conformar un círculo virtuoso. Al mismo tiempo, si en nuestros códigos jurídicos fallamos al distinguir entre el cuidado y la empatía, por un lado, y la violencia y la propiedad, por otro, se corre el riesgo de reforzar la violencia patriarcal contra los animales.

Sin saberlo, es posible que Gruen haga esto cuando aborda la cuestión del abolicionismo y el bienestar animal, sin imaginar que la práctica del cuidado y la realidad del bienestarismo legal pueden ser contradictorias. De hecho, Gruen se asume explícitamente como partidaria del bienestar animal —que considera una forma de pragmatismo—: “Tanto abolicionistas como pragmatistas pueden al fin y al cabo argumentar contra el consumo de huevo, pero en el tiempo que le toma a la gente cambiar lo que comen, las gallinas sufrirán menos de lo que hubieran sufrido”.<sup>29</sup> Es pertinente preguntar si el cuidado y el bienestarismo son compatibles, pues aunque durante el bienestarismo legal se intenta establecer límites a la violencia, finalmente la admite en alguna medida. Aun si una reforma bienestarista logra reducir el sufrimiento en las granjas, a los animales se les sigue tratando como objetos. Continúa la violencia. Al ser señalados como propiedades o cosas, los pensamientos y las emociones de los animales permanecen ignorados.

No es evidente que la ética del cuidado sea compatible con el bienestarismo legal; es más, quizás la confluencia entre el abolicionismo y la ética del cuidado sea mayor de lo que suele pensarse. Mi propuesta es que la atribución de derechos legales a los animales puede servir para enfrentar la violencia patriarcal que los somete a través de la propiedad. El reconocimiento de estos derechos puede contribuir a la construcción de un mundo en el que sea menos difícil cuidar.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Graeber, *La utopía de las normas...*, 72.

<sup>29</sup> Lori Gruen, *Ethics and animals: An introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 199.

<sup>30</sup> Paráfrasis de las célebres palabras de Paulo Freire: “Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar”. *Pedagogía del oprimido*, trad. por Jorge Mellado (Ciudad de México: Siglo xxi, 2005), 242.

## Cierre y apertura: implicaciones del bienestarismo legal en nuestro presente

Quiero señalar algunos problemas análogos en la reciente reforma constitucional. Me centraré en la palabra *cuidado*, especialmente en lo que parece una confusión entre el cuidado y la violencia. El párrafo sexto adicionado al artículo 4 dice: “Queda prohibido el maltrato a los animales. El Estado mexicano debe garantizar la protección, el trato adecuado, la conservación y el *cuidado* de los animales, en los términos que señalen las leyes respectivas”. Asimismo, en el artículo segundo transitorio, del reformado artículo 73, dice que se buscará “la prohibición del maltrato en la crianza, el aprovechamiento y *sacrificio* de animales de consumo humano”.<sup>31</sup> ¿Qué concepto de cuidado se está utilizando? Temo que sigamos sin ser tan distintos de los antiguos romanos; en esta reforma bienestarista se confunden el cuidado y la violencia como si fueran inherentes a “sacrificio”. ¿Acaso cuidar significa violentar con menos intensidad? Lo dudo. Es posible que este uso de la palabra *cuidado* sea una herencia milenaria del patriarcado.

### Bibliografía citada

- Francione, Gary L. *Animals, property, & the law*. Filadelfia: Temple University Press, 1995.
- Francione, Gary L. y Anna Charlton. *Derechos animales: El enfoque abolicionista*. Traducido por Marcos Ortiz Casas y Cristina Cubells Domingo. Logan, UT: Exempla Press, 2015.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Traducido por Jorge Mellado. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- Gastéllum, Norma. “México: El trato a los animales como ‘bienes’, pero a la vez seres sintientes, muestra una evidente contradicción en su caracterización”. Entrevista por Johana Fernanda Sánchez Jaramillo, *Los animales como sujetos de derechos: Una categoría jurídica en disputa*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2023.
- Graeber, David. *Hacia una teoría antropológica del valor: La moneda falsa de nuestros sueños*. Traducido por Julieta Gaztañaga. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- *La utopía de las normas: De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Traducido por Joan Andreano Weyland. Barcelona: Ariel, 2015.
- Graeber, David y David Wengrow. *El amanecer de todo: Una nueva historia de la humanidad*. Traducido por Joan Andreano Weyland. Barcelona: Ariel, 2022.

---

<sup>31</sup> Cámara de Diputados, *Publica DOF reformas a la Constitución para prohibir el maltrato a los animales*, 2 de diciembre de 2024 (las cursivas son mías).

- Gruen, Lori. *Ethics and animals: An introduction*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals*. Nueva York: Lantern Books, 2015.
- Grupo de Investigación en Derecho Animal. “Ponencia del del Dr. César Nava en el Seminario Permanente Derecho Animales y Filosofía 2024”. Video de YouTube, 1:24:22. Publicado el 21 de febrero de 2025, <https://youtu.be/blHeOpZv0Ak?si=iV99vtQAe2bVF5mU>
- Nava Escudero, César. “Reflexiones finales: Hacia una teoría jurídica de los derechos de los animales”. En *Los derechos de los animales: Una visión jurídica*, 151-155. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2023.
- Ortiz Millán, Gustavo. “¿Tienen derechos los animales?”. En *Entre la libertad y la igualdad: Ensayos críticos sobre la obra de Rodolfo Vázquez*, tomo I. Coordinado por Jorge Cerdio, Pablo Larrañaga Montaraz y Pedro Salazar Ugarte, 385-410. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro / Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2017.
- Segato, Rita. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo Libros, 2021.
- Singer, Peter. *The expanding circle: Ethics, evolution and moral progress*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2011.
- *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus, 2018.
- Villegas Contreras, Armando. *Sobre la animalidad (y otros textos afines de política contemporánea)*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores, 2020.



**Ganadería de libre pastoreo: una revisión crítica de los  
argumentos utilitaristas y holísticos en favor de comer animales**  
**Free-range animal farming: a critical review of utilitarian and holistic  
arguments in favor of eating animals**

Víctor Campos  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional Autónoma de México  
ORCID: 0009-0002-1725-7243

**Resumen**

---

En el presente artículo se analizan algunos aspectos sobre la ética al comer animales en contextos de libre pastoreo. En primer lugar, se revisa un argumento utilitarista, propuesto por Bruckner, según el cual es permisible comer animales criados en contextos de libre pastoreo, siempre y cuando estos sean reemplazados por otros con los mismos niveles de felicidad. En segundo lugar, se explora la perspectiva holística de Scruton, en la que es permisible comer animales de libre pastoreo solo si al hacerlo fomentamos las virtudes de la benevolencia y la compasión. Posteriormente, se muestra por qué se deben rechazar estos argumentos. El texto termina con un esbozo respecto a casos muy puntuales en los que puede ser permisible el consumo de otros animales.

**Abstract**

In this article, I examine certain aspects of the ethics of eating animals in free-range contexts. First, I review a utilitarian argument proposed by Bruckner according to which it is permissible to eat animals reared in free-range contexts as long as they are replaced by others with the same levels of happiness. Second, I examine Scruton's holistic perspective, according to which it is permissible to eat free-range animals only if, in doing so, we cultivate the virtues of benevolence and compassion. Subsequently, I show why these arguments should be rejected. I end with a sketch regarding particular cases in which the consumption of other animals may be permissible.

**Palabras clave**

Libre pastoreo, omnivorismo ético, argumento de la reemplazabilidad, vegetarianismo contextual.



## Keywords

Free-range, ethical omnivorism, replaceability argument, contextual vegetarianism.

Fecha de recepción: agosto 2025

Fecha de aceptación: diciembre 2025

---

## Introducción

Anualmente, para alimentarnos, matamos a casi mil millones de vacas, miles de millones de cerdos, decenas de miles de millones de pollos y billones de peces. La inmensa cantidad de animales criados para nuestra alimentación permite a la industria ganadera aprovechar una economía de escala, que presuntamente disminuye los costos de producción.<sup>1</sup> Sin embargo, esto conlleva diversos problemas. El primero es el deterioro medioambiental, pues se talan inmensas cantidades de bosques para cosechar los alimentos de estos animales. Estos se podrían consumir directamente por los seres humanos, con lo que se producirían calorías y nutrientes de manera más eficiente. Igualmente, la ganadería produce entre el 6 y 32 %<sup>2</sup> de los gases de efecto invernadero, probablemente este es el mayor problema medioambiental al que nos enfrentamos en la actualidad.

Por si fuera poco, también existen riesgos para la salud. Las condiciones de hacinamiento en las que se encuentran estos animales promueven la rápida proliferación de enfermedades. Esto lleva a que los productores llenen con antibióticos profilácticos a los animales, por lo que se crean bacterias resistentes a los antibióticos. Además, no debe faltar mencionar las condiciones terribles de vida de los animales que comemos. Por ejemplo, el espacio en el que las gallinas ponedoras pasan sus vidas no suele ser mayor a una hoja tamaño carta. Esta superficie tan pequeña les genera comportamientos antiso-

---

<sup>1</sup> Gruen cuestiona esta afirmación, pues si se toman en cuenta todos los costos generados por los problemas de la ganadería industrial, o no habría ganancias para las empresas ganaderas o el costo de comer animales se elevaría demasiado. Lo que ocurre es que la industria ganadera recibe subsidios gubernamentales y los problemas los pagan los contribuyentes. Lori Gruen, *Ethics and animals: An introduction* (Cambridge University Press, 2021), 99-100.

<sup>2</sup> Tyler Doggett señala que la gran dispersión entre los porcentajes se debe a qué tan moderadas se interpretan las emisiones generadas por la ganadería: ¿se debe incluir únicamente aquellos gases que salen de los animales o también debemos considerar aquellos generados por la deforestación y otras actividades de producción hasta el consumo? "Moral vegetarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, última modificación el 8 de noviembre de 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/vegetarianism/>

ciales, como picotearse las unas a las otras. Lo mismo ocurre con los cerdos que, en su lugar, se muerden las colas mutuamente. Para evitar esto, la industria ganadera les corta los picos a las gallinas y las colas a los cerdos, casi siempre sin anestesia.<sup>3</sup>

Por todo lo anterior —y más—, se ha hecho un cuestionamiento creciente hacia estos métodos de producción animal, que caracterizan a la ganadería industrial o intensiva.<sup>4</sup> Naturalmente, eso nos lleva a pensar que probablemente es incorrecto comer animales. Sin embargo, ¿solo de esa forma se pueden comer? ¿No existe una manera humana y ética de hacerlo? Hay personas que niegan esto y buscan la solución a la problemática en la ganadería de libre pastoreo. En este trabajo pretendo analizar algunos aspectos de la ética al comer animales en contextos de libre pastoreo, en particular, me centro en los daños, las ofensas o los errores que puede o no haber respecto a los animales, desde las perspectivas utilitarista y holística de Roger Scruton. Para evaluar estas posturas, pretendo partir del *vegetarianismo contextual* de Lori Gruen y la postura del *valor ligado* de Christine Korsgaard.

### El omnivorismo utilitarista

Me gustaría comenzar con una aclaración terminológica. Cuando hablo de libre pastoreo, no me refiero al sentido legal, el cual solo implica que los animales tengan acceso a espacios exteriores, sin importar el tiempo que estén o la extensión del lugar donde crecen. En muchas ocasiones, se engaña a los consumidores jugando con definiciones estrechas de este tipo y con faltas de auditorías o certificaciones.<sup>5</sup> El tipo de libre pastoreo que a mí me interesa es aquel en el que se les permite a los animales llevar una vida lo más natural posible, que los pollos tengan la posibilidad de darse baños de polvo o que

<sup>3</sup> La mayor parte de este párrafo se retoma de Doggett, “Moral vegetarianism”.

<sup>4</sup> Los términos *ganadería intensiva* y *ganadería industrial* se suelen usar de manera intercambiable. Marian M. Mustoe, “Intensive farming”, *EBSCO Research Starters*, última modificación en 2024. <https://www.ebsco.com/research-starters/agriculture-and-agribusiness/intensive-farming>. En general, la ganadería intensiva busca aumentar la producción con la mínima cantidad de recursos (como espacio, alimento, etc.). Otro término específico relacionado con la producción de animales es *operaciones concentradas de alimentación animal* (CAFO, por sus siglas en inglés). A diferencia del concepto *ganadería industrial*, el de *operaciones concentradas de alimentación animal* es un término jurídico que aplica para centros de producción que cumplen con ciertas características, como tener determinado número de animales o ser contribuyentes significativos contra la contaminación ambiental. EPA, *Regulatory definitions of large CAFOs, medium CAFO, and small CAFOs*, 2015, tabla. [https://www.epa.gov/sites/default/files/2015-08/documents/sector\\_table.pdf](https://www.epa.gov/sites/default/files/2015-08/documents/sector_table.pdf)

<sup>5</sup> Kenny Torrella y Marina Bolotnikova, “Undercover audio of a Tyson employee reveals ‘free-range’ chicken is meaningless”, *Vox*, 2 de agosto de 2023, [www.vox.com/future-perfect/23724740/tyson-chicken-free-range-humanewashing-investigation-animal-cruelty](http://www.vox.com/future-perfect/23724740/tyson-chicken-free-range-humanewashing-investigation-animal-cruelty)

los cerdos puedan escarbar con su hocico o anidar (¡sí, los cerdos anidan!).<sup>6</sup> Al mismo tiempo, estos sistemas también deben proveer cierta protección de la intemperie, de los depredadores, así como una atención de medicina veterinaria.<sup>7</sup> Adicionalmente, otros elementos en el bienestar animal que se deben procurar en la ganadería de este tipo es que los animales estén libres de efectos negativos (como hambre, frío, sed, etc.) y procurar los positivos, así como llevar vidas saludables y desarrollos corporales normales.<sup>8</sup> Esta clase de ganadería se contrasta con la industrial que se expuso en la introducción.

Pero ¿cómo se ve la vida de un animal en relación con el libre pastoreo de este estilo? Singer y Mason dan una breve descripción de cómo puede ser la vida de un cerdo en estas condiciones. Una cerda en una granja de libre pastoreo tiene “tanto espacio como libertad de movimiento para construir un nido de materiales naturales del ambiente o proporcionados por el ganadero, lo que es un requerimiento del Instituto de Bienestar Animal [AWI, por sus siglas en inglés], porque es considerado como un elemento clave del bienestar de una cerda”.<sup>9</sup> Los cerdos domésticos igualmente tienen una vida bastante activa. “[Diane, consejera del AWI] nos cuenta sobre estudios de cerdos domésticos que viven en una parte acotada de un bosque, cerca de Edimburgo. Los investigadores descubrieron que, durante las horas del sol, los cerdos pasaban la mayor parte del tiempo pastando (31 %), excavando con su hocico (21 %) o examinando e investigando el área, explorando y manipulando objetos que iban encontrando (23 %). Eso constituye tres cuartas partes de su día”,<sup>10</sup> lo que quiere decir que realizan ciertas actividades que son importantes para ellos, y no pasan su vida sin hacer nada como una planta o una piedra.<sup>11</sup> Lo mejor de todo es que, en estas condiciones, no hay necesidad de cortarles las colas a los cerditos, pues no desarrollan actitudes antisociales como en las granjas industriales, y tampoco tienen que tener atrapadas a las cerdas en jaulas de parto para que no aplasten a sus crías. Sobre un omnívoro consciente —utilizando la terminología de Singer y Mason— Michael Pollan dice: “De la misma manera en que probablemente podemos reconocer el sufrimiento animal

<sup>6</sup> Doggett, “Moral vegetarianism”; Peter Singer y Jim Mason, *The ethics of what we eat: Why our food choices matter* (Pensilvania: Rodale, 2007), 91-92.

<sup>7</sup> Doggett, “Moral vegetarianism”, secc. 2.1.

<sup>8</sup> David Fraser, *Understanding animal welfare: The science in its cultural context* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2008); “Moral Vegetarianism”, secc. 2.1.

<sup>9</sup> Singer y Mason, *The ethics of what we eat...*, 91-92. La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

<sup>10</sup> Singer y Mason, *The ethics of what we eat...*, 94.

<sup>11</sup> Es cierto que estoy sugiriendo que la vida de una planta no tiene importancia porque no ocurre nada en ella o no realiza una actividad interesante. No es que yo lo sostenga; estoy simplemente jugando con los prejuicios que tenemos de la vida animal y el valor que conlleva.

cuando lo vemos, la felicidad animal es inconfundible también, y durante mi semana en una granja [de libre pastoreo] la vi en abundancia”.<sup>12</sup>

Para los omnívoros conscientes, esto es suficiente para que sea justificable alimentarnos de los cuerpos de otros animales. Por tal razón, dan algunos argumentos para convencernos de ello. Uno de ellos es el argumento utilitarista de la reemplazabilidad de los animales. El razonamiento es aproximadamente como sigue. Partiendo de una perspectiva utilitarista, lo más importante es maximizar la felicidad y disminuir el dolor. Los animales de libre pastoreo llevan una buena vida, por lo que se podría describir como feliz, placentera o de bienestar. Si no fuera por la ganadería de libre pastoreo, estos animales no existirían, por lo que el mundo estaría en general peor que con ellos existiendo, pues contribuyen a que haya más felicidad en el planeta. Claro que cuando les quitamos sus vidas para comerlos o porque ya no producen la misma cantidad de huevo o de leche, el mundo empeora pues desaparece el bienestar que los acompañaba.

Igualmente, debemos considerar el dolor y el sufrimiento que implica el traslado hacia un matadero, así como el proceso de matanza que ocurre la mayoría de veces en espacios industriales. Pero quizá el omnívoro utilitarista podría tener algunas respuestas. Respecto al transporte y matanza, Bruckner dice que en realidad la mayor parte del dolor y del sufrimiento generados se debe al volumen que se maneja en contextos industriales y que es menos probable que los ganaderos de libre pastoreo usen estos mataderos y que más bien acudan a un “procesador pequeño, local, personalizado o federalmente inspeccionado”.<sup>13</sup> Por otro lado, respecto a la disminución de felicidad en el mundo que conlleva la matanza de estos animales, se puede responder que está permitido siempre y cuando estos animales sean reemplazados; ergo, el nombre del argumento.

Hay varias cosas que se pueden decir acerca de ese argumento. La primera es una cuestión empírica. Gruen señala que, si bien la mayoría de las granjas de libre pastoreo podría matar y procesar a los animales ahí mismo, por cuestiones de regulación federal, muchos terminan siendo transportados y enviados a grandes mataderos industriales junto con sus congéneres más desafortunados.<sup>14</sup> Pero, haciendo a un lado esta cuestión, existen muchos problemas filosóficos al respecto que son igual de valiosos de mencionar. Lockwood propone un experimento mental para mostrar las implicaciones problemáticas de dicho argumento:

---

<sup>12</sup> Pollan, *The omnivore's dilemma* (2006): 319, citado en Gruen, *Ethics and animals*, 103.

<sup>13</sup> Donald W. Bruckner, “Small-scale animal agriculture”, *The routledge handbook of animal ethics*, ed. por Bob Fischer (Nueva York: Routledge, 2020), 201.

<sup>14</sup> Gruen, *Ethics and animals*, 104.

Muchas familias, especialmente con niños pequeños, encuentran en los perros un bien cuando aún son unos cachorros juguetones (capaces de mantener a los niños entretenidos), pero se convierten en un lastre cuando crecen a una edad mediana, con el apetito de un adulto, pero sin el atractivo juvenil. Además, siempre existe el problema de qué hacer con el animal cuando hay vacaciones. [...] Supongamos que... a la gente se le ocurrió la idea de sacrificar a sus mascotas sin dolor al comienzo de cada periodo de vacaciones (como ya lo hacen algunos dueños de mascotas), para adquirir otras nuevas a su regreso. Supongamos, de hecho, que crece una empresa, “Desechacachorros Ltd.”,<sup>15</sup> que cría los animales, los entrena en casa, los proporciona a cualquier comprador dispuesto, los recupera, los extermina y ofrece reemplazos a petición... Todos los cachorros tienen, podemos suponer, una vida extremadamente feliz, aunque breve, y, de hecho, no habrían existido en absoluto si no fuera por la práctica. Sin embargo, me imagino que las actividades de la empresa y sus clientes provocarían un escándalo generalizado entre los amantes de los animales.<sup>16</sup>

Gruen señala que el utilitarista puede responder a este escenario. El utilitarista diría que en realidad lo que haría Desechacachorros sería problemático porque provocaría malestar en los amantes de los animales (que, relativo a los perros, probablemente sea una mayoría en Occidente) y, por lo tanto, el balance entre felicidad y malestar se inclinaría por el segundo. Esta respuesta parece insatisfactoria. No creemos que nuestra indignación y malestar sería una cuestión meramente idiosincrática de nuestros gustos por los animales, que bien pudo haber sido por un perro que por un tipo específico de piedras. Creo que habría algo erróneo en las actividades de dicha compañía.

En un nivel muy básico, me parece que este escenario podría desencadenar en un monstruo de la utilidad desencarnado —lo cual lo haría más peligroso, pues sería aún más patente su posibilidad—. Nozick en su libro *Anarquía, Estado y utopía* plantea otro experimento mental con el que pretende señalar las limitaciones del utilitarismo para dar cuenta de lo que valoramos los agentes morales. Él dice que “la teoría utilitarista es avergonzada por la posibilidad de monstruos de la utilidad que obtienen mayores ganancias de utilidad por cualquier sacrificio de otros que las que estos pierden. Porque, inaceptablemente, la teoría parece sugerir que todos nos sacrifiquemos en las fauces de este monstruo para aumentar la utilidad total”.<sup>17</sup> Considero que el ejem-

<sup>15</sup> En inglés dice *Disposapup Ltd.*, (de *dispose a pup*), de acuerdo con lo que hace la compañía ficticia y el origen del nombre en inglés, se decidió traducir de esta manera.

<sup>16</sup> En Gruen, *Ethics and animals*, 107-108.

<sup>17</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), 41.

plo de Lockwood puede convertirse en un monstruo de la utilidad, porque en realidad la respuesta utilitarista depende de una evaluación empírica, no de una cuestión *a priori*. Si efectivamente Desechacachorros generara más felicidad con los perritos traídos al mundo y “sacrificados” con celeridad que el malestar generado hacia los amantes de los animales, no solo esta empresa y sus actividades estarían justificadas, sino que serían moralmente requeridas. Tendríamos que hacer este sacrificio colectivo —de cachorros, pero también de la felicidad de los amantes de animales— por aumentar la felicidad total del mundo. Esta es una objeción que espero que sea compartida como importante.

Aún cabe una defensa para el omnívoro utilitarista. Bruckner señala que ha sido complicado para la filosofía justificar que la muerte siquiera para los humanos es, por lo menos en algunos casos, un mal.<sup>18</sup> Una justificación que se ha dado es que los seres humanos tenemos deseos a largo plazo. La muerte prematura nos impide cumplir con estos deseos, por lo que puede constituir un daño para nosotros. Sin embargo, los animales (presuntamente) no los tienen. Este argumento permite recuperar nuestra intuición de que, *ceteris paribus*, la muerte prematura constituye un mal para los humanos adultos neurotípicos,<sup>19</sup> mientras que para los animales de libre pastoreo no. Pero ¿qué hay entonces de nuestra repulsión por Desechacachorros? ¿Estamos equivocados en nuestra reacción hacia el escenario de Lockwood o en nuestra justificación de por qué la muerte prematura de algunos seres constituye un mal? Creo que debemos inclinarnos por la segunda opción.

Considero que hay un defecto con el utilitarismo que hace que nos parezca problemático el escenario de Lockwood y por el que falla el argumento de la reemplazabilidad. Este defecto es que ve a los animales —humanos y no humanos— como meros contenedores de valor.<sup>20</sup> Coincido con el análisis de Korsgaard al afirmar que no es que las experiencias, las esperanzas y los recuerdos sean valiosos por sí mismos, sino que lo son porque son importantes para un individuo.<sup>21</sup> El valor no se encuentra de manera desencarnada, sino que lo valioso es valioso *para alguien*. Por lo tanto, los seres capaces de tener experiencias que valoran son dañados cuando tienen una muerte prematura. Así pues, estos seres no son reemplazables. Y, de hecho, hay este tipo de seres entre algunos animales. Pensemos en el

---

<sup>18</sup> Bruckner, “Small-scale animal agriculture”, 199.

<sup>19</sup> Quizá una formulación más precisa de nuestra intuición generalizada se desharía de la acotación de *adulto neurotípico*. Sin embargo, tendría que buscarse otra justificación para dicha intuición. Se podría responder de manera tentativa que la justificación muestra suficiencia para que la muerte prematura constituya un mal, no una necesidad.

<sup>20</sup> Gruen, *Ethics and animals*, 37.

<sup>21</sup> Christine Korsgaard, *Fellow creatures: Our obligations to the other animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 9-15.

animal de compañía que vive con nosotros,<sup>22</sup> por ejemplo, nuestro perro. Él valora pasar tiempo con nosotros, jugar a que le lanzamos la pelota o a jalarle la cuerda; disfruta de los paseos, de las caricias que le damos y quizá de la comida que le compartimos; pero también se espanta —como un bebé prelingüístico también lo haría— si su vida o su integridad física corren riesgo. Nuestro compañero tiene una expectativa de preservar su vida y se proyecta hacia el futuro,<sup>23</sup> así como también tiene la esperanza de que se repitan las cosas que aprecia.

En este caso, quitarles la vida constituye robarles la posibilidad de experimentar lo que valoran. No es relevante que las actividades y la vida de los animales me parezcan interesantes o no, así como no es de importancia si me parece interesante la vida de un matemático que estudia ecuaciones diferenciales, sino que estas actividades (y otras) son importantes para él. Tenemos un sesgo por promover nuestros propios intereses —sobre todo encima de los de otras especies—, pero no veo cómo podríamos genuinamente justificar el no reconocer el interés de otros animales de continuar teniendo una vida.

Para nosotros es importante quizá comprar una vivienda o cumplir nuestro proyecto profesional, pero para ellos es importante ser acariciados y caminar, o escarbar la tierra y explorar el ambiente. Y estos deseos implican la continuidad de la vida. No importa si son los deseos proyectados de un humano, un perro o un cerdo: debemos tomarlos en cuenta con respecto a si es un daño quitarles la vida prematuramente.

No estoy listo para decir que la vida de todos los animales —humanos y no humanos— valga por igual. Me inclino por una postura similar a la de Singer cuando dice que se necesita una posición intermedia que no haga de los casos marginales humanos y de los animales unas vidas tan desechables.<sup>24</sup> Sin embargo, puede ser que en casos de conflicto entre la vida de un humano desarrollado neurotípico y la de otro animal (incluyendo humanos) que no cumpla con estas características deba prevalecer la del primero. Aunque esta es una cuestión que dejaré sin abordar.

---

<sup>22</sup> De acuerdo con las posturas abolicionistas, no solo se cuestionaría el término de *mascota*, sino también el de *animal de compañía*, pues este implicaría que uno puede ser dueño de este ser y utilizarlo para acompañar y no sentirse solo. Sin embargo, no todo abolicionismo rechaza que los animales no humanos puedan ser parte de nuestra familia o comunidad. Cuando hablo de animales de compañía, yo me refiero a ese último caso, pero utilizo el término por practicidad.

<sup>23</sup> Gruen, *Ethics and animals*, 108-109.

<sup>24</sup> Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Open Road Media, 2015), 53.

## El omnivorismo holista de Scruton

Puede que la perspectiva utilitarista del omnivorismo nos parezca insuficiente. Quizá pensemos que parte de una idea muy reduccionista de nuestra vida moral y que por eso falla para poder justificar que comamos animales de libre pastoreo. Scruton es un pensador al que definitivamente le parece que la perspectiva utilitarista de la moralidad es limitada, y quizá puede dar cuenta de una justificación de esta clase de omnivorismo.

Llamo la concepción de la ética de Scruton como *holista* porque es más amplia que la que muchas veces se tiene. Se pregunta no solo por la cuestión de ¿qué debo hacer?, sino también por la de ¿cómo debo vivir? Él critica que muchas veces en el pensamiento ético se ha querido reducir nuestra moralidad a una de las siguientes tres cosas: el deber (la deontología), el valor (el utilitarismo) y la virtud. En cambio, cree que más bien debemos tenerlas todas en cuenta.<sup>25</sup> Por ejemplo, Scruton dice que ser una persona virtuosa involucra tomar en cuenta las consecuencias de nuestros actos, pero no a partir de una “hoja de balance” entre placer y dolor a la manera utilitaria, más bien de aquellas que promuevan la bondad y eviten la crueldad. Igualmente, la promoción de bondad responde a las nociones de *responsabilidad, deber y rectitud*: ser bondadoso para Scruton es tratar con gentileza a aquellos con los que nos relacionamos mientras cumplimos nuestras responsabilidades.<sup>26</sup> Él pretende que, partiendo desde esa concepción, no solo es permisible comer animales en ciertos contextos, sino que es un deber.

Dentro de este holismo, Scruton considera la piedad como un elemento fundamental de los seres humanos. La piedad involucra experimentarse como un ser dependiente y vulnerable. Aunque tiene sus raíces en un pensamiento religioso, el autor considera que es un sentimiento importante de atesorar. La piedad, a su vez, se contrapone a la *hybris* humana. Conuerdo con Scruton en que es un sentimiento muy valioso de tener hoy en día. Actualmente, estamos provocando la extinción de miles de especies en el planeta. Estamos cambiando la temperatura global a tal punto de convertir algunos lugares en inhabitables —tanto para humanos como para otras especies—; y estamos llevando a algunos científicos a nombrar nuestra estancia en la Tierra como una era geológica. Todo con el fin de aumentar la riqueza y mantener estilos de vida opulentos. Por ello, él cree que se puede ver nuestra piedad o nuestra *hybris* mediante la forma de alimentarnos.

---

<sup>25</sup> Roger Scruton, “A carnivore’s credo”, en *The best american essays 2007*, ed. por David Foster Wallace (Nueva York: Houghton Mifflin Company, 2007), 259.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 262-263.



Una forma en la que se manifiesta la piedad (y quizá de manera más generalizada) es en el hecho de que no nos comamos a nuestros congéneres, muertos o asesinados. Sentimos admiración, asombro y veneración por nuestros seres queridos fallecidos. Eso provoca que tengamos respeto por sus cuerpos al morir. Esta no es una respuesta racional, pero sí es consecuencia de nuestra racionalidad. La piedad involucra también “un sentido del deber que no se cuestiona lo que recibe como mandamiento”.<sup>27</sup> No solo se ve la piedad en lo que no comemos, sino también en lo que comemos.

Scruton contrapone dos formas de nutrición. La primera es la de la ganadería industrial. En esta, la comida se convierte en un mero artículo de consumo. Se da en las cadenas de comida rápida, se come en solitario, muchas veces mientras se realiza alguna actividad de ocio como ver la televisión. Esta forma de consumo solo se realiza por la gratificación inmediata, según el autor. La otra es la de una alimentación vegetariana. De acuerdo con este filósofo, “los vegetales son regalos de la tierra: al comerlos, reestablecemos el contacto con nuestras raíces. [Los vegetarianos] ofrecen una manera de reincorporar la comida en la vida moral, protegiéndola con escrúpulos morales y revitalizando elpreciado sentido de vergüenza”.<sup>28</sup> Así, el vegetariano está en lo correcto en tanto que hay que renegar de nuestra *hybris* y ser piosos. En lo que se equivoca (presuntamente) es en que la reverencia hacia los cuerpos fallecidos se puede extender a otros animales.

Scruton reconoce que, en general, tenemos la misma clase de respeto por los cuerpos de nuestros familiares humanos fallecidos que por los de nuestros animales de compañía. Él considera que esto se debe a que nosotros —los agentes racionales y, por ende, morales— les otorgamos ese lugar especial en la comunidad moral. Para Scruton, comer animales de la manera antes descrita es un error que nos rebaja a nuestra animalidad, no en comerlos *per se*. Él dice que “los seres racionales se regocijan menos por llenarse que ante la presencia de comida, una mesa e invitados arreglados para una ofrenda ceremonial”.<sup>29</sup> La forma de alimentarnos, mencionada anteriormente, solo lleva a la satisfacción de placeres vanos. En cambio, la comida debe ser una fuente de valores, como la comunión y la promoción de paz. Respecto a las restricciones religiosas de la comida que existen, opina que “si a Dios le interesa lo que comemos, solo puede ser porque comer e ingerir son actos no solo del cuerpo, sino también del alma. Sin embargo, los códigos dietéticos no nos prohíben profanar los cadáveres de otros animales. Nos dictan que no nos profanemos

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 261.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 262.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

*nosotros* por comer lo que está prohibido”.<sup>30</sup> Comer estos animales o “hacer estos sacrificios”, en el contexto de la ganadería de libre pastoreo, está justificado porque

Los hábitats de la vida silvestre surgen como resultado casi automático de los límites y los lugares sombreados requeridos por el ganado. Este tipo de agricultura [de libre pastoreo] ha dado forma al paisaje inglés, asegurando que conserve su doble carácter como productor de alimento humano y como un complejo hábitat de vida silvestre con una belleza inextricablemente conectada a su variopinta vida [...]. El animal traído a la mesa habrá disfrutado de la protección de quien lo crío, y su muerte será como los sacrificios rituales descritos en la Biblia y literatura homérica: escoger a una víctima para un cargo importante al que se atribuye una especie de honor.<sup>31</sup>

Ahora, evaluemos su argumentación. Parece una buena idea la propuesta de traer a la mesa elementos que nos parecen valiosos de la vida humana. Estos incluyen la comunión y la paz, la no crueldad y la bondad. La no crueldad conlleva no sacrificar una vida por el mero capricho de una gratificación inmediata, mucho menos de una manera que le provoque dolor y sufrimiento al animal.

Del mismo modo, los ecosistemas creados supuestamente por la ganadería de libre pastoreo nos parecen bellos y valiosos. Aparentemente, es una mejor defensa de ese tipo de producción animal, pero en realidad también tiene diversos problemas. En primer lugar, no hay una necesidad de comer animales; por lo tanto, se podrían practicar las mismas virtudes de benevolencia y compasión con los animales y los humanos a partir de una dieta basada en plantas. Si no hay una necesidad, es igual de caprichoso comerlos, ya sea para la comunión y fomentar la paz como para la estricta gratificación de nuestros placeres. La única diferencia es que, en el primer caso, se promueven además otras cosas valiosas de la humanidad. Por otro lado, hay algunos elementos que Scruton deja entrever que nos hacen pensar que los animales, de nuevo, son dignos de consideración moral de manera independiente a los beneficios que pueden traer a los humanos.

Por ejemplo, la descripción del animal matado como un sacrificio sugiere cierta agencia de su parte. Si sacrificamos, digamos, nuestra mejor fruta, puede ser considerada una ofrenda para la divinidad. Es el resultado de nuestro trabajo y se lo ofrecemos como forma de agradecimiento. Pero de ninguna ma-

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 261-262.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 264.

nera pensamos que hay un honor en la fruta al ser sacrificada. En cambio, si un dios se sacrifica —como en la mitología náhuatl— para que haya sol en el universo, eso sí es digno de honor. Hablar de honor implica que el sacrificio es voluntariamente aceptado por un bien mayor o, por lo menos, implica un daño para ese ser. Lo peor de todo es que estos seres que se “sacrifican” por la comunión, por la paz humana, por el supuesto beneficio a los ecosistemas que generan, no están escogiendo ese destino.

Por otro lado, ¿por qué a Dios le importaría cómo comemos si no involucra un daño para nadie? Podría responder que es un mandato sagrado y, en consecuencia, incuestionable. Pero Scruton sí reconoce, aunque no lo admita, que tenemos deberes directos con los animales. Si no, no habría nada de malo en eliminar una vida por algo tan banal como el del placer inmediato. ¿Está mal comer una zanahoria por mero antojo? Parece que no y, sin embargo, sí imputa a aquel consumidor de comida rápida que haga lo mismo con un animal.

La propuesta de Scruton parece que nos llevaría a otras conclusiones que las que él da. Lo más virtuoso sería ir más allá del deber, ir al terreno de lo supererogatorio y cultivar la virtud de la compasión y de la largueza. Esto implicaría cuidar de los animales que dan estos supuestos beneficios medioambientales, aunque no recibamos nada a cambio. Incluso si no son animales con los que “nos relacionamos”.

En resumen, parece ser que no hay suficientes razones para pensar que podemos comer animales en contextos de libre pastoreo, incluso desde concepciones más estrictas de esta práctica. En palabras de Lori Gruen, “en ausencia de buenas razones, uno debe abstenerse de lastimar a aquellos que pueden ser dañados al ignorar sus intereses y negarles respeto. Dado que [...] los placeres culinarios no se tienden a comparar con los valores de la vida y la libertad, podemos pensar que hay una razón *prima facie* de no criar, usar y matar animales para comer, ya sea que estén en condiciones de agricultura industrial o no”.<sup>32</sup>

¿Esto significa que ningún caso de alimentación de cuerpos animales está permitido? No necesariamente. Puede que esté justificado en contextos de genuina necesidad y supervivencia, por ejemplo. Hay otros casos donde posiblemente también estaría permitida esa alimentación. Puede que esté aceptada en contextos culturales donde sea prácticamente imposible una alimentación basada en plantas; por ejemplo, para los inuit que viven en el Ártico, donde no crece fácilmente la vegetación. Igualmente, es posible que las culturas nómadas no tengan suficiente tiempo para cultivar alimentos basados en plantas o que su recolección sea complicada. Esa posición se llama vegetarianismo

---

<sup>32</sup> Gruen, *Ethics and animals*, 100.

(moral) contextual.<sup>33</sup> Si bien parece una postura muy permisiva, “la atención a ciertas condiciones climáticas o culturales no implica una deferencia a todas las prácticas culturales. No es una invitación al relativismo moral, donde todo vale”.<sup>34</sup> Hay que mantener un cuestionamiento continuo sobre las prácticas dañinas que son defendidas en nombre de la cultura.

### Reflexiones finales

A partir de este trabajo, parece que no podemos reconocer la vida mental de los animales y al mismo tiempo ignorar su interés por seguir viviendo. Respecto a la postura utilitarista, vimos que la ganadería de libre pastoreo, en principio, sí podía aumentar la felicidad total del mundo, y que esto podía tomarse en cuenta en la ética al comer animales. Sin embargo, también consideramos que esta postura era insatisfactoria porque las experiencias positivas que constituyen la felicidad del mundo están ligadas a individuos particulares. Esta idea considera que los individuos no son solo contenedores de valor, sino que el valor se daba para ellos. Por otro lado, Scruton pone sobre la mesa ideas valiosas sobre tomar posturas éticas no reduccionistas y sobre renegar de la hybris humana. Aun así, su posición no puede informar sobre la necesidad de tener cierto trato con los animales sin reconocer que tenemos deberes directos con ellos. Eso lo llevaba también a reconocer que debemos respetar la vida de los otros animales. No obstante, quedaron algunos pendientes por revisar.

Por ejemplo, mencioné —de acuerdo con Gruen en *Ethics and animals*— que sí había cierta vista hacia el futuro por parte de los animales y que eso podría constituir una base común por la que la muerte prematura pueda ser un mal también para ellos. Sin embargo, algunas de las características referidas para defender el interés de los animales por mantener su vida están relacionado con los “sujetos de una vida” y quizá no todos los animales lo tienen. Por lo tanto, queda abierta la cuestión de si la muerte de todos los animales en ganadería de libre pastoreo constituye un mal. Asimismo, faltan por explorar otras cuestiones éticas en relación con el libre pastoreo. Una de ellas es su impacto ambiental. Bruckner dice que la evidencia no es concluyente respecto a

---

<sup>33</sup> Es interesante que esta postura utilice el término *vegetarianismo* y no *veganismo*. Esto puede tener diversas razones. Una de ellas es que la alimentación basada en plantas (la exclusión de todo producto de origen animal en la dieta) también es conocida como *vegetarianismo estricto*. La dieta que también incluye huevo y lácteos se conoce como *ovolactovegetarianismo*. En ese sentido, el vegetarianismo contextual puede hacer alusión a las razones morales detrás del vegetarianismo estricto. También puede ser que el vegetarianismo contextual considere como moralmente requerido (salvo en circunstancias como las antes mencionadas) el ovolactovegetarianismo y contemple como moralmente problemático el consumo de animales en contextos de ganadería industrial. El texto de Gruen, *Ethics and animals*, no es claro al respecto.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 102.

si el impacto medioambiental de esta ganadería es mayor o menor que la industrial.<sup>35</sup> Si bien se trata de una cuestión empírica, es una de gran relevancia. Finalmente, otra cuestión sumamente importante de atender es qué cantidad de granjas que ostentan ser de libre pastoreo cumplen con los lineamientos esbozados al principio del artículo. Como mencionan Doggett, Torrella y Bolotnikova, es posible que no demasiadas.

### **Bibliografía citada**

- Bruckner, Donald W. "Small-scale animal agriculture". En *The routledge handbook of animal ethics*. Editado por Bob Fischer, 198-210. Nueva York: Routledge, 2020.
- Doggett, Tyler. "Moral vegetarianism". *The Stanford encyclopedia of philosophy*, última modificación el 8 de noviembre de 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/vegetarianism/>
- Environmental Protection Agency. *Regulatory definitions of large CAFOS, medium CAFO, and small CAFOS*, 2015. Tabla. [https://www.epa.gov/sites/default/files/2015-08/documents/sector\\_table.pdf](https://www.epa.gov/sites/default/files/2015-08/documents/sector_table.pdf)
- Fraser, David. *Understanding animal welfare: The science in its cultural context*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- Gruen, Lori. *Ethics and animals: An introduction*. Cambridge University Press, 2021.
- Korsgaard, Christine Marion. *Fellow creatures: Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Mustoe, M. Marian. "Intensive farming". *EBSCO Research Starters*, última modificación en 2024. <https://www.ebsco.com/research-starters/agriculture-and-agribusiness/intensive-farming>
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and utopia*. Oxford: Blackwell, 1974.
- Scruton, Roger. "A carnivore's credo". En *The best american essays 2007*. Editado por David Foster Wallace, 259-265. Nueva York: Houghton Mifflin Company, 2007.
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Open Road Media, 2015.
- Singer, Peter y Jim Mason. *The ethics of what we eat: Why our food choices matter*. Pensilvania: Rodale, 2007.
- Torrella, Kenny y Marina Bolotnikova. "Undercover audio of a Tyson employee reveals 'free-range' chicken is meaningless". *Vox*, 17 de mayo de 2023. [www.vox.com/future-perfect/23724740/tyson-chicken-free-range-humanewashing-investigation-animal-cruelty](http://www.vox.com/future-perfect/23724740/tyson-chicken-free-range-humanewashing-investigation-animal-cruelty)

---

<sup>35</sup> Bruckner, "Small-scale animal agriculture, 102.

# **La ley Conan: Nozick, los derechos de los animales y el giro político en la ética animal**

## **The ley Conan: Nozick, animal rights, and the *political turn* in animal ethics**

Hugo Tavera Villegas  
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey  
ORCID: 0000-0002-7104-5658

### **Resumen**

---

En Argentina fue propuesta recientemente una iniciativa de ley sobre el maltrato animal que amplía el catálogo de acciones que son calificadas como tal y endurece los castigos consecuentes. La propuesta, conocida públicamente como ley Conan, ha sido criticada por quienes sostienen que una iniciativa de este tipo es contraria al libertarismo propugnado por el presidente de ese país. En este artículo evalúo críticamente esta supuesta incompatibilidad entre el libertarismo y los derechos de los animales. Particularmente, propongo que las reflexiones de Nozick sobre los animales en *Anarquía, Estado y utopía* constituyen un punto de partida privilegiado para articular un libertarismo abierto al reconocimiento de derechos para los animales. Pero en lugar de centrarme en su conocida propuesta “kantismo para las personas, utilitarismo para los animales”, defiendo la idea de que los animales son capaces de tener vidas significativas y que, por lo tanto, son el tipo de seres de quienes pueden predicarse derechos.

### **Abstract**

In Argentina, a bill on animal cruelty was recently proposed that toughens penalties and expands the list of actions that are classified as cruel. The proposal, publicly known as the ‘ley Conan’, has been criticized by those who maintain that such an initiative is incompatible with the libertarianism advocated by the country’s president. In this article, I critically assess this supposed incompatibility between libertarianism and animal rights. I propose that Nozick’s reflections on animals in *Anarchy, State and Utopia* constitute a privileged starting point for articulating a libertarianism that is hospitable to the recognition of rights for animals. But instead of focusing on his well-known proposal “Kantianism for people, utilitarianism for animals”, here I defend the idea that animals can have meaningful lives and are therefore the kind of beings about whom rights can be predicated.

## Palabras clave

Derechos de los animales, Nozick, utilitarismo, sentido de la vida, giro político.

## Keywords

Animal rights, Nozick, utilitarianism, meaning of life, political turn.

Fecha de recepción: septiembre 2025

Fecha de aceptación: diciembre 2025

---

## Introducción

En junio de 2024 fue presentada para su discusión en la Cámara de Diputados del Congreso de la Nación Argentina una propuesta de ley sobre el maltrato animal, mejor conocida como ley Conan, en honor a uno de los perros del presidente Javier Milei. El proyecto busca modificar la ley vigente sobre maltrato animal (Ley 14.346), que data de 1954. Además de endurecer las penas en contra de ciertas formas de maltrato. El proyecto contempla como actos de maltrato prácticas que la legislación actual no considera de esa forma, por ejemplo, el “emplear animales en el tiro de vehículos que excedan notoriamente sus fuerzas” o el “no proporcionar atención médica y/o veterinaria adecuada cuando estén bajo su responsabilidad”.<sup>1</sup>

La propuesta también establece la distinción entre actos de maltrato y actos de crueldad, que reciben penas más severas que los primeros. En el artículo cuarto del proyecto se enumeran los actos que son considerados crueles, entre los que se encuentran la práctica de “la vivisección con fines que no sean científicamente demostrables y en lugares o por personas que no estén debidamente autorizados para ello [o] realizar actos públicos o privados de riñas de animales, corridas de toros, novilladas y parodias, en que se mate, hiera u hostilice a los animales”.<sup>2</sup>

A pesar de que la propuesta ha recibido el respaldo explícito del Gobierno, esta ha sido duramente criticada por simpatizantes de Javier Milei. Quienes critican la propuesta sostienen que una ley contra el maltrato animal es por completo incompatible con el libertarismo propugnado por el presidente argentino.<sup>3</sup> No solo es cuestionada la idea de que los animales no humanos

---

<sup>1</sup> Art. 2, incisos 2 y 4.

<sup>2</sup> Art. 4, incisos 1 y 8.

<sup>3</sup> Suele considerarse al libertarismo como una variedad (de derecha) del liberalismo, aunque hay autores que cuestionan su pertenencia a la familia del liberalismo (véase Samuel Freeman, “Il-liberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view”, *Philosophy & Public Affairs* 30, n.º 2

puedan ser titulares de derechos.<sup>4</sup> Más concretamente, quienes se oponen a la propuesta consideran que su implementación implicaría intervenciones ilegítimas por parte del Estado sobre conductas que debiesen ser dejadas al libre arbitrio de los individuos (humanos). Pero ¿es correcta esta apreciación? ¿Es el libertarismo una doctrina opuesta por principio al reconocimiento de derechos para los animales? ¿Prohibir o sancionar actos contra la vida, el bienestar o los intereses de los animales es efectivamente incompatible con los compromisos normativos del libertarismo? ¿Tienen los animales el estatus moral de meros objetos o pueden ser considerados como sujetos de derechos (libertarios)?

El propósito de este artículo no es el de ofrecer una interpretación de las virtudes —o los defectos— de la llamada ley Conan.<sup>5</sup> El objetivo es mucho más general y consiste en considerar la compatibilidad teórica entre el libertarismo, o una versión de este, y la perspectiva de los derechos de los animales. Para ello, me apoyaré en las reflexiones que Robert Nozick dedica a los animales en *Anarquía, Estado y utopía* (en adelante, *AEU*).<sup>6</sup> Este texto no es solo una de las exposiciones más sistemáticas del libertarismo dentro de la filosofía política. Es también, a nuestro modo de ver, uno de los lugares donde la cuestión del estatus de los animales es considerada más seriamente por un teórico libertario. En contra de la posición estándar dentro del libertarismo, que rechaza abiertamente la extensión de derechos más allá de la especie humana, en *AEU*, Nozick sostiene que los animales poseen un valor inherente y que pueden tener derecho a cierto trato. Más allá de que Nozick finalmente sostenga que las restricciones estrictas a cómo un individuo puede ser tratado solo aplican al caso de las relaciones entre humanos, consideramos que sus observaciones sobre el estatus de los demás animales son un punto de partida privilegiado para articular, desde el libertarismo, una justificación para los derechos de los animales.

El artículo se encuentra estructurado de la siguiente manera. En la primera sección se expone brevemente la posición estándar del libertarismo sobre los derechos de los animales, tal como es expuesta por autores como Murray Rothbard, Tibor Machan, Jan Narveson, Walter Block y Stephen Montgomery. Una vez descrita esta posición, contraria a la extensión sobre derechos de los animales, en la siguiente sección abordo el tratamiento que este tema recibe en *AEU*. Concluyo esta segunda parte refiriéndome a la noción de *sentido de la*

---

(2001). Para una exposición sumaria del libertarismo, véase Bas van der Vossen y Billy Christmas, "Libertarianism", *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/libertarianism/>

<sup>4</sup> Por simplicidad, a lo largo del artículo utilizaré los términos *animales* y *animales no humanos* de manera indistinta.

<sup>5</sup> Cabe señalar que esta propuesta no ha sido aprobada aún por el congreso argentino.

<sup>6</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, trad. por Rolando Tamayo (Ciudad de México: FCE, 2012).



*vida*, a la que Nozick apela para referirse a los seres respecto de los cuales se pueden predicar derechos. Posteriormente, en la tercera sección, defiende la idea de que los animales no humanos son capaces de tener vidas significativas y que, por lo tanto, tienen derechos. En efecto, si los derechos deben predicarse solo para los seres con esta capacidad que los animales —por lo menos algunos de ellos— poseen en común con los humanos, no hay razón para no extender los derechos libertarios más allá de nuestra especie. Finalmente, en la última sección realizo algunas observaciones del lugar de Nozick en la literatura sobre los derechos de los animales, particularmente en lo que se ha denominado como *giro político* dentro de la ética animal.

### **El libertarismo y los derechos de los animales: la posición estándar**

Comenzamos entonces exponiendo brevemente la que consideramos la posición estándar del libertarismo acerca de los derechos de los animales, perfectamente ilustrada por Murray Rothbard.<sup>7</sup> En el capítulo 21 de *The ethics of liberty*, titulado precisamente “The ‘rights’ of animals”, Rothbard sostiene que los conceptos libertarios de *no agresión* y de *derechos* “solo pueden aplicarse a las acciones de un ser humano, o de un grupo de seres humanos, respecto de otros seres humanos”.<sup>8</sup> A diferencia de los animales, sostiene Rothbard, un ser humano “tiene derechos porque estos son derechos *naturales*. Están fundamentados en la naturaleza del ser humano”.<sup>9</sup> A diferencia de los demás animales, el ser humano “es un animal racional y social. Ningún otro animal posee esta capacidad para razonar, hacer elecciones conscientes, transformar su entorno con el fin de prosperar o de colaborar conscientemente en la sociedad y en la división del trabajo”.<sup>10</sup>

Según esta perspectiva, los derechos de los individuos humanos surgen de su capacidad para emprender acciones tendientes a la consecución de fines que se han fijado libremente a través del uso de su razón. Mientras que los animales “se ven compelidos a proceder de acuerdo con los fines que les dicta su naturaleza, [...] el ser humano, el ‘animal racional’, posee la razón para descubrir tales fines y el libre albedrío para elegir”<sup>11</sup> entre ellos. La función de los derechos es, por lo tanto, la de proteger esa libertad para elegir y perseguir fines.

---

<sup>7</sup> Murray Rothbard, *The ethics of liberty* (Nueva York: New York University Press, 2002).

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 156.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 155.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 7.

Además de esta capacidad para tomar decisiones conscientes, otra cosa que nos distinguiría del resto de los animales, según Rothbard, es la capacidad para exigir que se respeten nuestros derechos, así como la capacidad recíproca para respetar los derechos de los demás humanos. El hecho de que los animales no humanos no puedan reclamar por sí mismos sus derechos constituye parte de “su” naturaleza, así como otra de las razones fundamentales por las que no pueden poseer “nuestros” derechos. De esta forma, si bien para Rothbard los derechos naturales son derechos absolutos, hay un sentido en el que puede decirse que son *relativos*: son limitados a la especie humana. “Una ética de los derechos para la humanidad es precisamente eso: para todos los humanos, sin importar raza, credo, color o sexo, *pero solo para la especie humana*”.<sup>12</sup>

Por lo tanto, el error fundamental que cometerían los defensores de los derechos de los animales es su incapacidad para reconocer la naturaleza distintiva, excepcional, de la especie humana. Sostener que los animales tienen derechos, afirma similarmente Tibor Machan, equivale a antropomorfizarlos injustificadamente, a tratarlos “como si fueran lo que no son, es decir, seres humanos”.<sup>13</sup> Igual que Rothbard, Machan sostiene que “la libertad y los derechos son conceptos políticos aplicables solo a los seres humanos, ya que únicamente los seres humanos son agentes morales”.<sup>14</sup> Solamente los humanos pueden poseer derechos, puesto que solo los agentes morales requieren la garantía de un cierto “espacio moral”, es decir, de una esfera definida de jurisdicción moral dentro de la cual su autoridad para actuar sea respetada y protegida en contra de terceros.

Jan Narveson, otro destacado teórico libertario, también rechaza la posibilidad de que los animales no humanos posean derechos.<sup>15</sup> Para este autor, únicamente quienes tienen capacidad para visualizar su propio futuro pueden tener derechos. Solo cabe hablar de derechos respecto de seres con la capacidad para tener una concepción de sí mismos; que formulen planes a largo plazo, que consideren los hechos generales de su propio entorno; y que lleven adelante racionalmente dichos planes. Para Narveson, exclusivamente alguien con todas estas capacidades puede decirse que *tiene* un futuro, algo por qué vivir. Quienes carecen de esta facultad no tienen “individualidad”, en el sentido de un significado distintivo acerca de la vida propia.

Narveson concluye que resulta implausible argumentar que quienes carecen de estas cualidades posean incluso un derecho a la vida. “Cuando se mata a

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 155 (cursivas propias).

<sup>13</sup> Tibor Machan, “Do animals have rights?”, *Public Affairs Quarterly* 5, n.º 2 (1991): 163.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 164.

<sup>15</sup> Jan Narveson, “Animal rights”, *Canadian Journal of Philosophy* 7, n.º 1 (1977).

seres que tienen un futuro, pierden ese futuro; cuando se les quita la vida a seres que carecen de futuro, no ocurre lo mismo. De modo que en su caso no se les estaría despojando de su interés en continuar viviendo”.<sup>16</sup> Simplemente, aquellos que carecen de individualidad o de conciencia sobre el futuro no tienen ese interés, que es característico del humano típico en la vida continuada. Y puesto que no existe de su parte ninguna apreciación de su vida no resultaría ilegítimo sacrificarlos por el bienestar de otros (que sí poseen ese interés).

Esta posición contraria a extender derechos más allá de nuestra especie es defendida por algunos autores libertarios incluso en casos extremos, como el maltrato y la tortura.<sup>17</sup> En un ensayo sobre la tortura de animales, Walter Block y Stephen Montgomery sostienen que aunque esta clase de actos son evidentemente inmorales, “prohibirlos por medio de leyes que sancionen su comisión no es una opción para el libertarismo”.<sup>18</sup> Por supuesto, nada impide que nos indignemos ante comportamientos tan despreciables, pero el libertarismo, interpretado correctamente, se ocupa únicamente de cómo los seres humanos se tratan entre sí —a través del aparato del Estado—, no de cómo tratan a su propiedad (animal).

Interpretado de manera correcta, sostienen estos autores, el libertarismo no se extiende a todos los comportamientos morales. Solo cubre una parte limitada de estos, aquellos relacionados con el uso legítimo de la fuerza en contra de otros (humanos). Los derechos de los animales —incluyendo el derecho a no ser torturados—, sentencian, cae por lo tanto fuera del ámbito de esta perspectiva filosófica. Uno tendría buenas razones para evitar el trato con un torturador de animales, pero, según Montgomery y Block, los derechos en contra del maltrato o la tortura solo pueden predicarse respecto de seres humanos.

### **Kantismo para las personas... ¿y también para los animales?**

“Restricciones y animales” es el título que Nozick da a la sección de *AEU* en la que discute el estatus de los animales no humanos. “¿Hay límites a lo que podemos hacer a los animales? ¿Tienen los animales el estatus moral de meros objetos?”.<sup>19</sup> Ciertamente, Nozick plantea estas interrogantes como una forma indirecta de abordar la naturaleza de las restricciones a la acción en el caso de las relaciones intrahumanas. “Podemos esclarecer el estatus y las implicaciones de las restricciones morales indirectas considerando seres vivos para los

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 166.

<sup>17</sup> Walter Montgomery y Stephen Block, “Animal torture: A critique of thick libertarianism”, *Review of Social and Economic Issues* 1, n.º 3 (2016).

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 106.

<sup>19</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 47.

cuales estas restricciones indirectas estrictas (o acaso ninguna) usualmente no se consideran apropiadas, a saber: animales no humanos”.<sup>20</sup> No obstante, considero que las reflexiones que ofrece Nozick acerca de los animales son bastante sugerentes y se sostienen por sí mismas, independientemente de su estatus subordinado al problema —para él más importante— de esclarecer la naturaleza de las restricciones morales en el contexto de las relaciones entre personas (humanas).

De entrada, a diferencia de todos los autores mencionados arriba, Nozick reconoce que los animales tienen valor y que, por lo tanto, tienen derecho a cierto tipo de trato: “Los animales son valiosos. A algunos animales superiores, al menos, debe dárseles cierta importancia en las deliberaciones de las personas sobre lo que hay que hacer”.<sup>21</sup> Más todavía, anticipando argumentos que serán defendidos más enérgicamente por Peter Singer, apenas un año después, en su libro *Libetración animal*, Nozick argumenta a favor del vegetarianismo.

Es también en esta sección de *AEU*, además, donde Nozick plantea la posición a la que denomina célebremente: “Kantismo para las personas, utilitarismo para los animales”. Nozick resume esta postura del siguiente modo: 1) maximiza la felicidad total de todos los seres vivos y 2) establece restricciones indirectas estrictas sobre lo que uno puede hacer a los seres humanos.<sup>22</sup> Mientras que los individuos humanos son inviolables y no pueden nunca ser usados o sacrificados en beneficio de otros,<sup>23</sup> los animales, en cambio, pueden ser usados cuando “tales beneficios sean mayores que el mal infligido”.<sup>24</sup> Pero cuando dicho beneficio no es mayor que el daño que se les provoca a sus intereses —por ejemplo, a su interés en evitar el sufrimiento—, simplemente no resulta permisible usarlos.

Nozick defiende esta posición contra las posibles objeciones de un (imaginario) filósofo kantiano y de un (también imaginario) utilitarista. Al primero, sostiene, podría decirse algo como lo siguiente:

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*

<sup>22</sup> A diferencia de las visiones éticas monistas, que identifican un solo principio o norma general de la que luego son derivados todos los demás valores, reglas o virtudes, las teorías híbridas sostienen que diferentes reglas, principios o virtudes aplican en distintas situaciones o respecto de diferentes clases de individuos. Para una discusión de estas visiones en referencia al caso de los animales, véase Jeff Sebo, “Kantianism for humans, utilitarianism for nonhumans? Yes and no”, *Philosophical Studies* 180, n.º 4 (2023); Marcel Wissenburg, “An agenda for animal political theory”, en *Political animals and animal politics*, ed. por Marcel Wissenburg y David Schlosberg (Londres: Palgrave, 2014).

<sup>23</sup> Nozick, como se sabe, relaciona esta inviolabilidad con el principio kantiano de que los individuos deben ser tratados como fines, no como medios.

<sup>24</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 50.

Usted sostiene que el utilitarismo es inadecuado porque permite sacrificar a un individuo por otro y para otro, etcétera, olvidando así las limitaciones estrictas sobre cómo se puede comportar legítimamente con respecto a las personas. Sin embargo, ¿podría haber algo moralmente intermedio entre personas y piedras, algo sin tales limitaciones estrictas a su trato, pero que no fuera tratado simplemente como objeto? Podría esperarse que al sustraer o disminuir algunas características de las personas, encontraríamos este tipo de ser intermedio [...]. Es verosímil que los animales sean los seres intermedios y que el utilitarismo sea la posición intermedia. [...] El utilitarismo supone que la felicidad es todo lo que importa moralmente y que todos los seres son intercambiables. Esta conjunción no puede sostenerse como verdadera para las personas. Pero ¿no es verdadera [...] para cualquier ser al cual se pueda aplicar esta conjunción? ¿Y no se aplica acaso a los animales?<sup>25</sup>

Para Kant, como se sabe, la autonomía es una propiedad necesaria para ser el tipo de entidad cuyos intereses cuentan moralmente. Kant consideraba que, puesto que los animales no poseen las capacidades requeridas para la autonomía, los deberes que tenemos respecto de ellos solo podían ser de tipo indirecto.<sup>26</sup> “En la medida —escribe— en que [los animales] no tienen conciencia de sí mismos, [...] no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad”.<sup>27</sup> La estrategia aquí entonces es la de reconocer un espacio moral intermedio entre las personas y las cosas. Los animales, sugiere Nozick, habitan un espacio moral que no es aquel gobernado por el imperativo categórico que nos prohíbe usar a los agentes morales como medios, pero que tampoco es el de las cosas, el de los objetos —como las piedras— que pueden ser usados como meros medios para los fines de otros.

Ese espacio intermedio exigiría otro tipo de fundamento para evaluar moralmente nuestras acciones. Ese sitio, según esta argumentación, es mejor caracterizado por el utilitarismo, es decir, por una perspectiva sobre la moralidad que funda la considerabilidad no en la autonomía moral, sino en la capacidad, compartida por seres humanos y animales, para experimentar dolor y placer. Al filósofo utilitarista podría decirsele, en cambio, lo siguiente: “Si únicamente las experiencias de placer, dolor, felicidad, etcétera (y la capacidad para tales experiencias) son moralmente pertinentes, entonces los animales tienen que ser tomados en consideración en los cálculos morales, en la medi-

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 51.

<sup>26</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, trad. por Roberto Rodríguez y Concha Roldán (Barcelona: Crítica, 1988).

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 287.

da en que efectivamente tienen esas capacidades y experiencias”.<sup>28</sup>

Para Nozick, a un utilitarista le debería resultar bastante difícil negar a los animales no humanos esta clase de consideración. A final de cuentas, ¿sobre qué fundamentos podría, consistentemente, distinguir las experiencias dolorosas y placenteras de las personas y de los animales, de forma que solo considere moralmente relevantes las primeras? Si todo lo que cuenta moralmente es la capacidad para experimentar dolor o placer, negar consideración a los animales no puede ser otra cosa que una muestra de especismo, una valoración desigual fundada meramente en la no pertenencia a nuestra especie. En *Liberación animal*, publicado apenas un año después, en 1975, Singer definirá al *especismo* como “un prejuicio o una actitud de parcialidad a favor de los intereses de los miembros de la propia especie y en contra de los de los miembros de otras”.<sup>29</sup>

Si bien Nozick no utiliza ese término, su razonamiento apunta de forma clara hacia él. En efecto, si lo que importa para ser considerado moralmente es la sintiencia, no hay ninguna razón, que no sea la parcialidad a favor de los miembros de nuestra propia especie, para discriminar a seres que poseen, igual que nosotros, dicha capacidad.<sup>30</sup> En todo caso, apenas establecido este importante punto, Nozick toma distancia de esta posición. Incluso en el caso de los animales, nos dice: “El utilitarismo no nos cuenta toda la historia”.<sup>31</sup> Lamentablemente, Nozick deja sin resolver la cuestión del tipo de trato que debemos a los animales.

Más allá de que considere un deber el hecho de no comer animales, no llega a afirmar que estos tengan derechos que deban ser protegidos. Puesto que su propósito principal era el de abordar la naturaleza de las restricciones indirectas, no el estatus de los animales, cierra esta sección de *AEU* simplemente apuntando a la complejidad del tema: “Lo denso de las preguntas nos atemoriza”.<sup>32</sup> Pero si el utilitarismo no es adecuado para los animales, si las experiencias de los animales no son lo único pertinente, ¿qué hay del kantismo? ¿Es acaso in-

---

<sup>28</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, SI. Dentro de la ética animal, esas capacidades reciben el nombre de *sintiencia* y es justamente a partir de ellas que Peter Singer llegará a afirmar que el principio de “igual consideración” debiese extenderse a los animales no humanos. Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Harper Perennial, 2009).

<sup>29</sup> Peter Singer, *Animal liberation*, 6.

<sup>30</sup> En otro momento, Nozick sostiene sin embargo que la membrecía de especie sí puede llegar a tener importancia moral. Para una defensa filosófica de esta parcialidad hacia los miembros de nuestra propia especie, publicada posteriormente a los dichos de Nozick, véase Bernard Williams, “The human prejudice”, en *Philosophy as a humanistic discipline*, ed. por Adrian Moore (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2006).

<sup>31</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 53.

<sup>32</sup> *Ibíd.*

concebible un “kantismo para las personas y (también para) los animales”?<sup>33</sup> Nozick ni siquiera llega a plantearse esta pregunta. Parte del supuesto, simplemente asumido, de que las restricciones indirectas solo aplican para las relaciones entre humanos. Lo que cabe, por lo tanto, es preguntarse por las razones que lo conducen a reafirmar esta distinción. ¿Cuál es el origen de la mayor importancia moral de los seres humanos? Más precisamente, ¿por qué solo pueden predicarse restricciones indirectas respecto de las personas, pero no de los animales? La respuesta que, muy tentativamente, ofrece Nozick en *AEU* la encontramos algunas páginas más adelante y “se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida”.<sup>34</sup>

De acuerdo con esta perspectiva, solo los seres que pueden tener vidas con sentido tienen derecho a cierto tipo de trato. O a la inversa, hay ciertas formas de trato que son incompatibles con seres capaces de tener vidas significativas. Pero esto invita a la pregunta obvia de si solamente los seres humanos pueden tener este tipo de vidas. En efecto, ¿son los animales incapaces de tener vidas significativas? La mayoría de quienes han abordado la pregunta acerca del sentido de la vida han asumido que los animales no pueden tener una existencia significativa porque solo los humanos tenemos las capacidades necesarias para ello.<sup>35</sup> El propio Nozick parece asumir esto al omitir cualquier referencia a los animales no humanos de su discusión sobre el sentido de la vida en *AEU*.

Por otro lado, literatura reciente sobre el tema ha comenzado a cuestionar la validez de esta exclusión.<sup>36</sup> Ciertamente, es difícil concebir que la vida de un animal cuya existencia está completamente confinada, sin establecer relaciones con otros animales —o con otros seres humanos—, sin ningún tipo de control, aunque sea el más mínimo, sobre los aspectos más básicos de su vida, tiene sentido o es relevante. Sin embargo, que se nos haga difícil conce-

---

<sup>33</sup> Para una defensa kantiana de los derechos de los animales, véase Christine M. Korsgaard, *Fellow creatures: Our obligations to the other animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Nico Müller, *Kantianism for animals: A radical Kantian animal ethic* (Cham: Palgrave, 2022).

<sup>34</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 60.

<sup>35</sup> Steven Luper, “Life’s meaning”, en *The Cambridge companion to life and death*, ed. por Steven Luper (Nueva York: Cambridge University Press, 2014); Thaddeus Metz, *Meaning in life: An analytic study* (Nueva York: Oxford University Press, 2013); Susan Wolf, *Meaning in life and why it matters* (Nueva Jersey: Princeton University Press, 2012); Wai-Hung Wong, “Meaningfulness and identities”, *Ethical Theory and Moral Practice* 11, n.º 2 (2008).

<sup>36</sup> Molly Gardner, “Suffering and meaning in the lives of wild animals”, *Midwest Studies in Philosophy* 46 (2022); Michael Hauskeller, “Living like a dog: Can the life of non-human animals be meaningful?”, *Between the Species* 23, n.º 1 (2019); Duncan Purves y Nicolas Delon, “Meaning in the lives of humans and other animals”, *Philosophical Studies* 175, n.º 2 (2018); Joshua Thomas, “Can only human lives be meaningful?”, *Philosophical Papers* 47, n.º 2 (2018).

bir la vida de este animal como significativa, así como la de millones más que comparten esta misma suerte, tendría mucho más que ver con las condiciones limitantes en que transcurren sus vidas que con sus capacidades para llevar vidas con sentido.

Pero ¿qué significa esta noción? ¿En qué consiste el sentido de una vida? Cualquiera que haya leído *AEU* sabe que Nozick realiza muchos esfuerzos para distinguir el sentido de la vida de las experiencias particulares de placer o felicidad vividas por las personas. Una vida significativa, para Nozick, no equivale a una vida placentera. Esta distinción recibe su ilustración paradigmática en el ejemplo de la máquina de experiencias. A través de este experimento mental, Nozick busca demostrar que a los individuos nos importan más las experiencias placenteras que podemos llegar a obtener de determinadas acciones o logros. Una vida dentro de una máquina de experiencias seguramente sería una vida feliz, pero muy pocos la considerarían significativa. Según Nozick, esto es porque “queremos hacer ciertas cosas, no solo tener la experiencia de hacerlas”.<sup>37</sup> Más todavía, queremos hacer ciertas cosas porque queremos *ser* de cierta forma, porque dichas cosas encajan con un plan general acerca de nuestra propia vida. Ese es un plan que nos hemos dado a nosotros mismos y a partir del cual podemos evaluar nuestra vida. “El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido”.<sup>38</sup>

Aunque Nozick no lo afirme de forma explícita, los animales no poseen las capacidades cognitivas necesarias para dar forma a sus vidas en conformidad con un plan general y, por lo tanto, desde esta perspectiva, no pueden tener vidas significativas. Y si solo respecto de quienes pueden llevar vidas con sentido deben ser observados ciertos límites, no pueden establecerse restricciones estrictas a la acción respecto de los animales. En pocas palabras, dado que estos últimos no pueden tener vidas significativas, no califican para ser sujetos de derechos.

Sin embargo, existen formas alternativas de concebir el significado de la vida que no dependen de la autonomía o de la capacidad para formar racionalmente un plan general de vida. De hecho, en *Philosophy and the meaning of life*, escrito con posterioridad a *AEU*, el propio Nozick defiende una concepción sobre el sentido de la vida que no es reducible a un plan racional de vida. En este escrito, Nozick argumenta que el sentido de la vida está relacionado con la cuestión de los límites, particularmente con el hecho de la mortalidad, es-

---

<sup>37</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 54.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 60.



to es, con el término temporal de la vida: “El problema del significado lo crean los límites, el ser solo esto, el ser simplemente esto”.<sup>39</sup> Nozick sostiene que el significado de la vida consiste no en reconciliarse con estos límites, sino en trascenderlos, en entablar conexiones con cosas, ideales o seres más allá de nosotros mismos.

Nozick vuelve aquí al ejemplo de la máquina de experiencias y sostiene que “aunque puede darte la experiencia de trascender límites, [en realidad] te encierra dentro del círculo de tus propias experiencias”.<sup>40</sup> La vida de alguien que se encuentra dentro de una máquina de experiencias carece de significado porque es una vida en la que somos “simplemente esto”, seres dentro de una burbuja separada que nos arranca, aunque sea por decisión propia, de la posibilidad de conectar y relacionarnos con otros más allá de nosotros mismos, o de perseguir ideales que trascienden la esfera de nuestros intereses y experiencias más próximas. Ahora, ¿pueden los animales conectar con otros individuos o cosas que los saquen del círculo de sus propias experiencias? ¿O acaso las vidas de los animales son similares en experiencia a la de alguien conectado a una máquina de experiencias?

Si puede demostrarse que los animales son capaces de tener vidas con sentido, ello obviamente tendría importantes consecuencias teóricas. Primero, porque abriría la puerta para una concepción nozickiana sobre los derechos de los animales. Esto exigiría, por supuesto, superar las reticencias del propio autor para abrazar esta conclusión. En segundo lugar, porque si se concibe a los animales como capaces de tener vidas significativas, el daño que nuestra tiranía les produce sería mucho mayor del que usualmente se considera. En efecto, si las vidas de los animales pueden tener sentido entonces algunas de nuestras prácticas, aquellas que les impiden florecer de acuerdo con lo que son o establecer conexiones significativas con otros, los dañan de formas que solemos pasar por alto. Si, para decirlo como Nozick, “el utilitarismo no nos cuenta toda la historia”, si “las experiencias [de los animales] no son lo único pertinente”,<sup>41</sup> entonces el daño que les producimos excede por mucho las sensaciones de dolor y sufrimiento que les hacemos padecer cotidianamente.

### **El significado de la vida y las vidas de los animales**

Está fuera de toda duda que los animales son capaces de tener una buena vida. Hoy en día nadie se opondría seriamente a la idea de que las vidas de los

---

<sup>39</sup> Robert Nozick, “Philosophy and the meaning of life”, en *Philosophical explanations* (Cambridge, MA. Harvard University Press, 1981), 595.

<sup>40</sup> *Ibíd.*

<sup>41</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 53.

animales pueden ser más o menos satisfactorias, más o menos placenteras, más o menos libres de sufrimiento. Pero ¿pueden los animales tener también vidas significativas? Generalmente, ha sido asumido que los animales no poseen las capacidades requeridas para dotar de sentido sus vidas. Más todavía, hay quienes consideran la vida animal como aquello que debe ser trascendido para dar sentido a la existencia humana.

Thaddeus Metz afirma en este entendimiento que encontramos sentido a la vida al trascender nuestra naturaleza animal y conectarnos con bienes que están más allá de lo que compartimos con los animales “inferiores”.<sup>42</sup> De aquí que la vida de las personas que es juzgada como carente de sentido sea comparada frecuentemente con la de los animales, supuestamente repetitiva, que no aspira a nada superior y está orientada instintiva o naturalmente a la búsqueda de placeres inferiores. Solo cuando nuestra vida se dirige hacia relaciones o metas *más allá* de nuestra naturaleza, hacia valores o logros que trascienden lo meramente animal, puede esta tener significado.<sup>43</sup>

Esta posición, sin embargo, que reafirma el excepcionalismo humano, ha comenzado a ser cuestionada actualmente por autores que no solo se han planteado seriamente la pregunta ¿pueden los animales tener vidas significativas?, sino que la han respondido de forma afirmativa. Siendo bastante esquemáticos, la literatura reciente sobre el sentido de la vida puede ser dividida en dos grandes posiciones: la objetivista y la subjetivista.<sup>44</sup> Para la perspectiva objetivista, el significado de la vida es independiente de cómo los individuos evalúan sus propias vidas. La vida de alguien es significativa si es la causa de algún bien, si produce un estado de cosas que es objetivamente valioso. Que una vida tenga sentido depende entonces de sus efectos en el mundo, de las (buenas) consecuencias que produce.

Ben Bramble defiende este tipo de aproximación cuando sostiene que la “vida de uno fue significativa, considerada como un todo, en el caso de que

---

<sup>42</sup> Thaddeus Metz, *Meaning in life: An analytic study* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

<sup>43</sup> Piénsese aquí en la distinción milliana entre placeres “bajos” y placeres “superiores”. Mientras los primeros son comunes a todos los seres sintientes, los placeres superiores dependen de capacidades consideradas distintivamente humanas, puesto que exigen de un elemento cognitivo más complejo. John S. Mill, *On liberty, utilitarianism, and other essays* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

<sup>44</sup> Por razones de espacio, dejo sin considerar la perspectiva supernaturalista. Con relación a esta, la existencia de un reino espiritual es fundamental para el significado de la vida, esto es, la existencia de Dios, de las almas o de una vida después de la muerte. Que las vidas de los animales puedan tener sentido dentro de esta perspectiva depende de la manera en que una teología particular conciba la relación de los animales con el reino inmaterial.

el mundo fuera (o será) mejor de alguna manera por haber existido”.<sup>45</sup> Esto complementa lo arriba señalado acerca de la máquina de experiencias. Nozick señala, como ya vimos, que la principal razón para no conectarse a este dispositivo era que las experiencias placenteras no eran lo único que nos importa, que queremos ser de cierta forma, hacer ciertas cosas, y no solo tener la experiencia de hacerlas. A esto podemos añadir ahora que la vida dentro de una máquina de experiencias no es significativa, carece de sentido, puesto que no contribuye de forma alguna a producir un mejor estado de cosas. Alguien conectado a una máquina de este tipo no es por lo tanto solamente una “burbuja indeterminada”,<sup>46</sup> sino alguien cuyas experiencias no producen ningún tipo de bien objetivo. No hace mejor, más valiosa o feliz la vida de nadie fuera de la máquina.

En *How are we to live?*, Singer argumenta que cumplir con nuestras obligaciones éticas de atender al sufrimiento de los demás es lo que da sentido a nuestras vidas.<sup>47</sup> Para este autor, solo quienes trascienden sus intereses egoístas y se esfuerzan por hacer del mundo un lugar mejor pueden encontrar una verdadera satisfacción o un significado en sus vidas. Ahora, si bien Singer considera el sufrimiento de los animales como relevante moralmente —de modo que la vida de alguien adquiere significado en virtud de su contribución a la reducción del sufrimiento animal—, desde su perspectiva, los animales no pueden tener vidas significativas. Y es que los animales, en sus relaciones con los demás, no poseen la capacidad para adoptar el “punto de vista del universo” desde el cual debiésemos evaluar las acciones que producen un mayor bien.<sup>48</sup>

Sin embargo, no hay nada en la posición objetivista que exija algo como esto. Lo que importa es que la vida o las acciones sean el motivo de un mejor estado de cosas, no que dicho estado sea promovido deliberadamente desde una perspectiva o un punto de vista moral acerca del universo. Piénsese, por ejemplo, en el perro Bobby sobre el que escribe Emmanuel Lévinas en “The name of a dog, or natural rights”.<sup>49</sup> Lévinas describe ahí su breve convivencia con un perro vagabundo durante su estadía en un campo de trabajo en la Alemania nazi. Cada tarde durante algunas semanas, hasta que los centinelas lo echaran del lugar, Bobby recibía al grupo de prisioneros, que regresaban de su jornada de trabajo, “saltando arriba y abajo y ladrando de alegría”.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Ben Bramble, “Consequentialism about meaning in life”, *Utilitas* 27, n.º 4 (2015): 446

<sup>46</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 54.

<sup>47</sup> Peter Singer, *How are we to live: Ethics in an age of self-interest* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2010).

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 228-229.

<sup>49</sup> Emmanuel Lévinas, “The name of a dog, or natural rights”, en *Difficult freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997), 151-153.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 153.

En contraste con las condiciones y el trato deshumanizante durante su estancia en ese campo, la presencia de Bobby, su alegría perruna al salir a su encuentro cuando los presos volvían a sus barracas, le recordaba a Lévinas, así como a sus demás compañeros, que después de todo seguían siendo personas. “Para él [Bobby], no había duda de que éramos seres humanos”.<sup>51</sup> Aún sin las capacidades racionales requeridas para universalizar máximas, “este perro era el último kantiano en la Alemania nazi”.<sup>52</sup> O piénsese en la perra rescatis-ta Frida, que participó en la búsqueda y el rescate de más de cincuenta personas en el contexto de diferentes desastres naturales. Se hizo popular luego del terremoto en la Ciudad de México de septiembre de 2017, durante el cual llegó incluso a simbolizar la unidad y la solidaridad durante el desastre. Pero aún en casos menos excepcionales, muchos animales no humanos brindan compañía y consuelo, cuidan y establecen vínculos significativos con sus congéneres —así como con individuos de otras especies— con lo que contribuyen a producir un mundo mejor.

Ahora, si ser la causa de un mejor estado de cosas es todo lo que se necesita para tener una vida significativa, ¿qué ocurre en el caso de los animales instrumentalizados para nuestro beneficio? En *El hombre en busca de sentido*, Victor Frankl pide imaginarnos a un chimpancé que es inyectado una y otra vez para producir un suero contra la polio.<sup>53</sup> Según la perspectiva objetivista, la vida de este chimpancé posee significado si como resultado de estos procedimientos se salva la vida de muchas personas. Desde esta perspectiva, poco o nada importa si estas inyecciones le producen un dolor difícil de soportar. En la medida en que su vida, o más precisamente, su sufrimiento, contribuya al bienestar de otros (humanos), esta es significativa. Pero esto es evidentemente bastante problemático. La vida de este chimpancé puede ciertamente ser *instrumentalmente* valiosa para otros, pero no puede decirse que sea significativa para él. Proponer como significativa su vida supondría convertir en significativas las vidas de los animales al someterlos a experimentos o prácticas intrusivas si estas tuviesen el potencial de resultar en algún beneficio para los seres humanos.<sup>54</sup> Pero aún en el caso de que se tratara de intervenciones inocuas, la perspectiva objetivista, así interpretada, implica que una vida significativa “podría ser una en la que estemos inconscientes todo el tiempo,

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*

<sup>52</sup> *Ibíd.*

<sup>53</sup> Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1987), 115.

<sup>54</sup> Michael Hauskeller, “Living like a dog”, 1.

siempre y cuando nuestros cuerpos [humanos o no humanos] o posesiones se utilicen para algo valioso”.<sup>55</sup>

Para Duncan Purves y Nicolas Delon, de lo anterior debe concluirse que el bien por el cual se puede ser causalmente responsable, pero que no implica ningún tipo de agencia o acción intencional, no confiere significado a nuestra vida. “Cuando imaginamos vidas significativas, no pensamos en vidas cuyos sujetos sean simplemente utilizados como instrumentos para la promoción del bien”.<sup>56</sup> La vida de alguien es significativa si y solo si “1) contribuye a un estado de cosas valioso, ya sea causal o constitutivamente, y 2) si una de sus acciones intencionales es causa o constitutiva de este estado de cosas”.<sup>57</sup> Puesto que los animales son capaces de agencia, es decir, de actuar intencionadamente, hay que dar tan solo un paso extra para afirmar que son capaces de actuar intencionalmente de formas que contribuyen a crear estados de cosas objetivamente valiosos. Por lo tanto, dado que los animales poseen la capacidad de actuar de forma intencionada, y debido a que sus acciones intencionales pueden contribuir a estados valiosos, sus vidas pueden ser significativas.

Para el subjetivismo, la presencia de significado en una vida, experiencia o actividad está determinada por las actitudes subjetivas que se adoptan hacia o dentro de esa vida, experiencia o actividad. Si queremos aplicar esta perspectiva a los animales, lo que necesitamos saber es qué actitudes subjetivas son las que determinan el significado de una vida. Esta pregunta ha sido respondida de diferentes maneras. Las posiciones más comunes son aquellas que sostienen que la vida tiene más sentido cuando se consigue algo que se desea con vehemencia, cuando se alcanzan objetivos prioritarios o simplemente cuando se hace lo que se cree en verdad importante. Para Harry Frankfurt, el estado mental relevante es el amor, de modo que la vida adquiere sentido en la medida en que uno ama o se preocupa intensamente por algo.<sup>58</sup> Alfred Ayer, por su parte, identifica el sentido de la vida con su propósito, “constituido por los fines que alguien, de manera consciente o inconsciente, persigue”.<sup>59</sup> De acuerdo con Elmer D. Klemke, las fuentes de sentido en la vida se encuentran en aquellas cosas que “nos brindan algunos de nuestros momentos más intensos de valor y alegría”.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Duncan Purves y Nicolas Delon, “Meaning in the lives of humans...”, 323.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 324.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 323.

<sup>58</sup> Harry Frankfurt, *The importance of what we care about* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

<sup>59</sup> Ayer, *The meaning of life* (1999): 226, citado en Katie McShane, “Nature, animals, and meaning in life”, en *The Oxford handbook of meaning in life*, ed. por Iddo Landau (Nueva York: Oxford University Press, 2022), 327.

<sup>60</sup> Klemke, *In the meaning of life* (2000), citado en McShane, “Nature, animals, and meaning in life”, 327.

La pregunta que debemos hacernos es, por lo tanto, si los animales no humanos son capaces de amar o preocuparse intensamente por algo, de tener propósitos o de experimentar alegría. ¿Pueden los animales hacer estas cosas? A cincuenta años de la publicación de *AEU*, tiempo durante el que se han realizado avances extraordinarios en las áreas de la etología y la psicología animal, la respuesta a esta pregunta es un rotundo sí. Investigaciones recientes en estos campos han dejado claro que el comportamiento animal es mucho más complejo de lo que se admitía hasta hace no tanto tiempo. Definitivamente, los humanos no somos los únicos animales capaces de tener propósitos y perseguirlos, de experimentar momentos intensos de alegría, de amar, o preocuparse por algo o alguien más.

Por razones obvias, la atención sobre el comportamiento animal se había centrado en el estudio de emociones negativas como el miedo o el estrés, pero estudios recientes han demostrado que los animales también son capaces de experimentar con intensidad emociones positivas como la alegría, la gratitud o el entusiasmo. Se ha llegado incluso a demostrar que algunos animales experimentan empatía.<sup>61</sup> Jessica Pierce afirma en este sentido que existen “suficientes razones evolutivas para pensar que la capacidad de empatía está presente en algún grado en todos los mamíferos sociales”.<sup>62</sup> Algunas investigaciones recientes sobre el comportamiento de primates, elefantes, incluso ratones, confirman esta información, lo que comprobaría que los animales son capaces de una devoción amorosa hacia otros que, hasta hace muy poco, era considerada como exclusiva de los seres humanos.

Esto último resulta particularmente relevante dado que en “Philosophy and the Meaning of Life”, Nozick conecta el sentido de la vida con el acto de trascender nuestros límites, con establecer conexiones con cosas o individuos más allá de nosotros mismos. Amar a otros, cuidar y preocuparse por alguien más, señala Nozick, es algo que nos empuja más allá de nuestros propios límites. Nos arranca de nuestros intereses y preocupaciones más inmediatos y, al conectar con algo más allá de nosotros mismos, otorga sentido a nuestra vida.

Cualquiera que haya convivido tiempo suficiente con animales domésticos, y ahora contamos con un cúmulo de conocimiento científico que lo respalda, sabe que su compañía puede llegar a ser muy terapéutica. Algunas personas mayores que viven solas pueden salvarse de la depresión cuando comparten su vida con un gato o un perro. Y esto no es debido a que sean

---

<sup>61</sup> Lucy Bates et al., “Do elephants show empathy?”, *Journal of Consciousness Studies* 15, n.º 10-11 (2008); Jessica Pierce “Mice in the sink: On the expression of empathy in animals”, *Environmental Philosophy* 5, n.º 1 (2008).

<sup>62</sup> Jessica Pierce, “Mice in the sink”, 86.

suaves o peludos, sino a que pueden empatizar con sus compañeros humanos, comprender sus necesidades y amarlos.<sup>63</sup> Es por esto por lo que “un animal de peluche mecánico, por muy bien elaborado que esté o por muy realista que parezca, nunca podrá reemplazar a un animal vivo, sensible y amoroso”.<sup>64</sup>

Todo esto comprueba que los animales no humanos tienen vidas emocionales complejas, no tan disímiles a las de los seres humanos. En otras palabras, que “no existe una clara línea divisoria entre el ser humano y el resto del reino animal. Se trata de una línea difusa, y cada vez lo es más”.<sup>65</sup> Por supuesto, puede todavía sostenerse que, si bien muchos animales tienen todas las capacidades señaladas, no las tienen en un grado suficiente como para que sus vidas puedan tener significado. O se puede aseverar que el significado de una vida no depende simplemente de la posesión de tales capacidades, sino de su ejercicio dentro de un plan de vida concebido racionalmente.

William James defiende una perspectiva como esta cuando sostiene que para que la alegría intensa, el amor o la búsqueda de propósitos confieran sentido a la vida deben estar relacionados con un ideal de cómo debemos vivir, que debe ser algo intelectualmente concebido.<sup>66</sup> Para James, en efecto, puesto que se trata de un “hecho intelectual”, un ideal, si lo tenemos, es algo de lo cual no podemos ser inconscientes. Si abrazamos una perspectiva sobre el sentido como esta, ciertamente la línea entre los animales humanos y los no humanos ya no nos parecería tan difusa. Por lo menos hasta donde sabemos, los animales carecen de las capacidades cognitivas complejas necesarias para concebir un ideal y perseguirlo conscientemente.

El peligro con una posición como esta, sin embargo, es que se vuelve tan demandante que corre el peligro de volver también insignificante la vida de muchas personas humanas. Y es que no todos se plantean como un asunto intelectual el cómo deben vivir sus vidas. La gran mayoría, de hecho, no reflexiona sobre estas cuestiones, tal vez porque las consideran una pérdida de tiempo, una tarea exclusiva para profesores de filosofía o porque simplemente no se les ocurre plantearse esa clase de preguntas a este nivel de generalidad. Pero si alguien lleva una vida satisfactoria en la que persigue propósitos que para él son importantes, establece vínculos significativos con otros y hace que su vida contenga momentos de alegría y plenitud, no está para nada claro el mo-

---

<sup>63</sup> David Varela, “Mi gran compañera: La familia multiespecie y las potencias del afectar”, *Tabula Rasa* 49 (2024).

<sup>64</sup> Marc Bekoff, *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy and why they matter* (Novato, CA: New World Library, 2007), xiv.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, xiii.

<sup>66</sup> William James, “What makes a life significant”, en *On some of life's ideals* (Nueva York: Henry Holt and Company, 1977).

tivo por el que debamos decir que carece de sentido por la simple razón de que nunca se planteó la pregunta de cómo vivir.

De todo esto debemos concluir que las actitudes o los estados subjetivos considerados determinan el sentido de una vida que no requiere la aplicación de una racionalidad propuesta para fines de manera consciente. Considero que el escritor sudafricano John Coetzee, a través de su alter ego Elizabeth Costello, expresa bellamente este punto cuando escribe:

Al hecho de pensar, al raciocinio, le opongo la plenitud, la encarnación, la sensación de ser. No la conciencia de uno mismo como una especie de máquina fantasmal pensante que lleva a cabo razonamientos, sino al contrario, la sensación, una sensación fuertemente afectiva, de ser un cuerpo con miembros que se extienden en el espacio, que están vivos para el mundo.<sup>67</sup>

Coetzee denomina esta plenitud como *goce* y el punto que está intentando demostrar es que los humanos compartimos con los animales esta clase de “sensación fuertemente afectiva”. Hago referencia a este pasaje también porque resuena fuertemente con la tesis de Nozick sobre el trascender límites como la fuente del significado. Si bien somos solo un cuerpo, nos dice aquí Coetzee, ese límite no nos tiene que encerrar en nosotros mismos. Somos tan solo esto, tan solo un cuerpo, pero uno que “se extiende en el espacio” y que nos permite conectar con el mundo; afectar y ser afectados por los otros, así como por las cosas, por todo lo que está fuera o más allá de nosotros.

Para decirlo de otro modo, lo que Coetzee denomina aquí *goce* o *plenitud* no es distinto de lo que los autores discutidos más arriba consideran como fuentes del sentido en una vida. La plenitud puede ser amar algo o empatizar con un otro, experimentar intensamente emociones como la alegría o el entusiasmo, conectar con algo o alguien de modo que dejamos de “ser simplemente esto”. Los animales, por lo menos muchos de ellos, pueden hacer estas cosas, lo que significa que sus vidas pueden también ser significativas, y no solamente buenas, felices o placenteras. Y si las vidas de los animales pueden ser no solo buenas, placenteras o libres de sufrimiento, sino también significativas, desde la perspectiva de Nozick, que funda los derechos en esta capacidad, debemos concluir que los animales tienen derechos y que “hay cosas que ninguna persona o algún grupo puede hacerles sin violar esos derechos”.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> John M. Coetzee, “Las vidas de los animales”, en *Elizabeth Costello*, trad. por Javier Calvo (Barcelona: Random House, 2004), 85.

<sup>68</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 7.



## Nozick y el giro político en la ética animal

Dentro de la ética animal se habla actualmente de un *giro político*, término con el que se hace referencia al uso de un vocabulario proveniente de la teoría política en el abordaje de nuestras obligaciones respecto a los animales no humanos.<sup>69</sup> Hasta hace poco, la reflexión sobre el estatus de los animales había sido realizada casi exclusivamente desde el campo de la filosofía moral. Fueron fundamentalmente filósofos morales quienes encabezaron el esfuerzo por incluir a los animales dentro de nuestras consideraciones. Como llegara a expresarlo Tom Regan, la discusión sobre los derechos de los animales había sorprendido “durmiendo la siesta”<sup>70</sup> a los filósofos políticos. Lo anterior significó que la cuestión sobre los animales y sus intereses fuera planteada en términos dentro del círculo moral pero no, sino hasta muy recientemente, en términos de inclusión a la comunidad política.

Incluso cuando dicha inclusión llegaba a ser considerada, como cuando John Rawls se planteó la extensión de sus principios de justicia a los animales, se terminaba rechazando de forma abierta.<sup>71</sup> Para Rawls, como se sabe, los animales no son sujetos de justicia porque carecen de las capacidades o los “poderes” que distinguen a las personas morales, la única “clase de seres a los que se aplican los principios elegidos”<sup>72</sup> en la posición original. En *Teoría de la justicia*, Rawls argumenta que los deberes que podemos tener respecto de los animales no humanos son deberes de compasión o de humanidad, pero no deberes de justicia. Rawls es bastante explícito al respecto desde el comienzo del libro, donde sostiene que, si su concepción resulta adecuada para evaluar la justicia de lo que llama la “estructura básica” de la sociedad, el siguiente paso sería ocuparse de su extensión hacia todo el ámbito de nuestras relaciones morales y, solo entonces, a nuestras relaciones con los animales y el resto de la naturaleza. Lo que significa que nuestras relaciones con los animales y con el mundo no humano en general caen fuera de cualquier concepción política sobre lo que es justo.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Véase, entre otros, Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A political theory of animal rights* (Nueva York: Oxford University Press, 2011) y Tony Milligan, “The political turn in animal rights”, *Politics and Animals* 1, n.º 1 (2015).

<sup>70</sup> Tom Regan, prefacio a *Political theory and animal rights*, ed. por Andrew Linzey y Paul Clarke (Londres: Pluto Press, 1990), ix.

<sup>71</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. por María Dolores González (Ciudad de México: FCE, 2011).

<sup>72</sup> *Ibíd.*, 456.

<sup>73</sup> Rawls llega a decir que determinar nuestras obligaciones con los animales y la naturaleza en general es una “tarea de la metafísica”, no de una teoría sobre la justicia. “Una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él. Una de las tareas de la metafísica es elaborar una visión del mundo adecuada a este propósito. *Ibíd.*, 463. Hay lectores suyos, sin embargo, que rechazan esta conclusión y defienden, en contra del propio Rawls, la extensión de sus principios de justicia, o alguna otra ver-

Esto difiere de la aproximación de Nozick a esta cuestión en *AEU*. Más allá de que emplee un vocabulario cargado moralmente al discutir el estatus de los animales en *AEU*, cabe subrayar que se trata de un libro de filosofía política. La naturaleza del Estado, su justificación y sus funciones legítimas son los temas principales del libro. Además, para Nozick, habría que recordar que la “filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política”.<sup>74</sup> En efecto, “lo que las personas pueden y no pueden hacerse unas a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato”.<sup>75</sup> Siendo esto así, las reflexiones que Nozick dedica a la cuestión de los animales en *AEU* pueden considerarse como una anticipación del denominado *giro político*.

Esto resulta interesante no solo porque, habiendo sido publicado originalmente en 1974, *AEU* se anticiparía a dicho giro por varias décadas.<sup>76</sup> También es así, particularmente, porque dicho giro ha sido formulado casi exclusivamente en los términos de la teoría política liberal.<sup>77</sup> En este sentido, la perspectiva de Nozick representaría una alternativa, desde el libertarismo de derecha, para articular una aproximación política a los derechos de los animales.

Ciertamente, la posición de Nozick en *AEU*, a pesar de su evidente incomodidad con esta conclusión, es la de negar que los animales posean derechos ante terceros. Aunque vacila bastante al respecto y llega incluso a reconocer que los animales tienen valor por sí mismos, Nozick termina confirmando la posición de sentido común dentro del libertarismo de que los animales no pueden ser sujetos de derechos. Los derechos, sostiene, solo deben proteger a seres con la capacidad para tener vidas significativas. Sin embargo, como mostré en la sección anterior, los animales son también capaces de tener vidas con sentido.

Una vez que esto es reconocido, se siguen consecuencias teóricamente muy relevantes. Y es que una vez que se acepta la capacidad de los animales no humanos para tener vidas con sentido, no hay razón alguna para negar la extensión de derechos más allá de las fronteras de nuestra especie. Por ra-

---

sión de estos, a los animales no humanos. Véase, entre otros, Mark Rowlands, “Contractarianism and animal rights”, *Journal of Applied Philosophy* 14, n.º 3 (1997); Donald VandeVeer, “Of beasts, persons, and the original position”, *The Monist* 62, n.º 3 (1979).

<sup>74</sup> Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 19.

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> Nozick no es citado en los textos escritos por autores identificados con esta perspectiva.

<sup>77</sup> Hay, en todo caso, algunas excepciones a esta tendencia: Erica Von Essen y Michael Allen, “The republican zoopolis: Towards a new legitimization framework for relational animal ethics”, *Ethics & the Environment* 21, n.º 1 (2016); Eze Paez, “A republic for all sentient: Social freedom without free will”, *Pacific Philosophical Quarterly* 103, n.º 3 (2022). En “Animal liberation: A political perspective”, Paola Cavalieri ofrece una crítica, desde la izquierda, del carácter liberal del “giro político”. *Philosophy and the politics of animal liberation*, ed. por Paola Cavalieri (Nueva York: Palgrave, 2016).

zonas de espacio, no puedo perseguir aquí las consecuencias que tendría esa extensión para la concepción de Nozick acerca del Estado. ¿Seguiría siendo mínimo un Estado que protege los derechos de los animales? ¿Qué tipo de Estado sería este? Por la extensión de este trabajo, no es posible siquiera intentar responder aquí estas importantes preguntas.<sup>78</sup> Lo que sí puede afirmarse es que, una vez que se acepta la idea de que la capacidad para tener vidas con sentido no es exclusiva de los seres humanos, un Estado que desprotege a los animales y que no resguarda sus derechos básicos a la vida, en contra del maltrato, la agresión y la tortura, no es legítimo.

### **Conclusiones: anarquía, Estado y... ¿zoópolis?**

Al comienzo de este artículo se hizo referencia a las críticas con las que fue recibida una propuesta de reforma de ley por simpatizantes del actual gobierno argentino, la cual pretende fortalecer la protección de los animales contra ciertos tipos de maltrato. Para quienes se oponen a esta reforma, la iniciativa es por completo incompatible con los compromisos normativos del libertarismo, doctrina a la que se adhiere de forma explícita el presidente de ese país. Según este punto de vista, la implementación de esta propuesta implicaría intervenciones ilegítimas por parte del Estado sobre conductas que debiesen ser dejadas al libre arbitrio de los individuos. Si uno examina lo que diferentes teóricos libertarios han escrito sobre esta cuestión, los críticos de la llamada ley Conan parecerían estar en lo correcto. En efecto, autores como Jan Narver-son, Tibor Machan y Murray Rothbard, entre varios otros, coinciden en que los derechos solo aplican a la esfera de las relaciones entre humanos. O como señalara Rothbard, para el libertarismo, los derechos son *relativos* en un solo sentido: lo son para la especie humana.

Puesto que solo los humanos son agentes racionales, tienen conciencia de su propio futuro o son capaces de realizar elecciones morales libres, los derechos no pueden extenderse justificadamente más allá de las fronteras de nuestra especie. Por todo lo anterior se podría concluir que la teoría política libertaria y la de los derechos animales son, como se supone, incompatibles. En este escrito me he centrado en una versión específica del libertarismo, la propuesta por Nozick en *AEU*. En este libro, el autor afirma que los animales son valiosos y que pueden tener derecho a cierto tipo de trato. Todavía más, anticipándose a Singer, llega a establecer como un deber moral el no comer animales. Como vimos, Nozick trata de capturar el contenido de estos com-

---

<sup>78</sup> Kimberly Smith ofrece una discusión sistemática en torno esta pregunta, pero referida a un Estado liberal o más-que-mínimo en *Governing animals: Animal welfare and the liberal state* (Nueva York: Oxford University Press, 2012).

promisos por medio de la posición a la que denomina “kantismo para las personas, utilitarismo [o ‘singerismo’] para los animales”. Nozick propone una perspectiva ética híbrida en la que los intereses de los animales en cuanto seres sintientes deben ser tenidos en consideración, aunque no llega a afirmar que sean sujetos de derechos. Así pues, los derechos, concebidos como restricciones indirectas a la acción de terceros, solo aplican para los seres capaces de tener vidas significativas.

Para Nozick, y en esto su postura es similar a la que defenderá Singer, si bien los animales son capaces de experimentar placer y dolor —y por eso deberían ser considerados moralmente—, carecerían de las complejas capacidades cognitivas que se requieren para modelar la vida en conformidad con un plan general que les otorgue sentido. Escritos recientes acerca del sentido de la vida, sin embargo, sugieren que los humanos no somos los únicos animales capaces de tener vidas significativas. Las fuentes del sentido de vida son mucho más plurales de lo que Nozick reconoce en *AEU*, y no dependen únicamente de la autonomía o de la capacidad para formular racionalmente un plan general de vida. Como el propio Nozick reconoce, el sentido de una vida se encuentra relacionado con la capacidad para trascender nuestros límites y establecer conexiones con cosas o seres más allá de nosotros mismos, con la capacidad para afectar y ser afectados por otros, o de preocuparnos amorosamente por alguien más. O como plantean los objetivistas, la vida de un individuo adquiere sentido cuando su existencia o sus acciones intencionales son la causa de un mejor estado de cosas.

En cuanto se adopta una perspectiva menos restrictiva acerca del sentido de la vida, la idea de que los animales no solo pueden tener vidas más o menos libres de sufrimiento, sino también vidas significativas, deja de ser una fantasía de *animal-lovers*. El siguiente paso sería reconocer que los animales tienen derechos y, parafraseando a Nozick, que hay cosas que no podemos hacerles sin violar esos derechos. Leído desde la perspectiva del giro político, el marco para la utopía que Nozick propone al final de *AEU* puede traducirse en la forma de una comunidad de comunidades multiespecie en la que humanos y animales se relacionan de formas no opresivas ni explotadoras, es decir, una zoópolis. Cuáles serían los contornos de dicha *zoopolis* libertaria, sin embargo, es materia para otro escrito.

### **Bibliografía citada**

Bates, Lucy, Phyllis Lee, Norah Njiraini, Joyce Poole, Katito Sayialel, Soila Sayialel, Cynthia Moss y Richard Byrne. “Do elephants show empathy?”. *Journal of Consciousness Studies* 15, n.º 10-11 (2008): 204-225. [https://www.researchgate.net/publication/37245197\\_Do\\_Elephants\\_Show\\_Empathy](https://www.researchgate.net/publication/37245197_Do_Elephants_Show_Empathy)

- Beckoff, Marc. *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy and why they matter*. Novato, CA: New World Library, 2007.
- Bramble, Ben. "Consequentialism about meaning in life". *Utilitas* 27, n.º 4 (2015): 445-459. <https://doi.org/10.1017/S095382081500014X>
- Cavalieri, Paola. "Animal liberation: A political perspective". En *Philosophy and the politics of animal liberation*. Editado por Paola Cavalieri, 15-43. Nueva York: Palgrave, 2016.
- Coetzee, John M. "Las vidas de los animales". En *Elizabeth Costello*. Traducido por Javier Calvo, 66-98. Barcelona: Random House, 2004.
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- Frankfurt, Harry. *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Frankl, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1987.
- Freeman, Samuel. "Illiberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view". *Philosophy & Public Affairs* 30, n.º 2 (2001): 105-151. <https://www.jstor.org/stable/3557960>
- Gardner, Molly. "Suffering and meaning in the lives of wild animals". *Midwest Studies in Philosophy* 46 (2022): 355-371.
- Hauskeller, Michael. "Living like a dog: Can the life of non-human animals be meaningful?". *Between the Species* 23, n.º 1 (2019): 1-29.
- James, William. "What makes a life significant". En *On some of life's ideals*, 49-94. Nueva York: Henry Holt and Company, 1977.
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Traducido por Roberto Rodríguez y Concha Roldán. Barcelona: Crítica, 1988.
- Korsgaard, Christine Marion. *Fellow creatures: Our obligations to the other animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Lévinas, Emmanuel. "The name of a dog, or natural rights". En *Difficult freedom: Essays on judaism*, 151-153. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.
- Luper, Steven. "Life's meaning". *The Cambridge companion to life and death*. Editado por Steven Luper, 198-212. Nueva York: Cambridge University Press, 2014.
- Machan, Tibor. "Do animals have rights?". *Public Affairs Quarterly* 5, n.º 2 (1991): 163-173. <https://www.jstor.org/stable/40435778>
- McShane, Katie. "Nature, animals, and meaning in life". En *The Oxford handbook of meaning in life*. Editado por Iddo Landau, 324-339. Nueva York: Oxford University Press, 2022.
- Metz, Thaddeus. *Meaning in life: An analytic study*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Mill, John S. *On liberty, utilitarianism, and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Milligan, Tony. "The political turn in animal rights". *Politics and Animals* 1, n.º 1 (2015): 6-15. <https://journals.lub.lu.se/pa/issue/view/1974>
- Montgomery, Stephen y Walter E. Block. "Animal torture: A critique of thick libertarianism". *Review of Social and Economic Issues* 1, n.º 3 (2016): 105-116. <https://link.gale.com/apps/doc/A503261095/AONE?u=anon~7908411b&sid=googleScholar&xid=5389916b>
- Müller, Nico D. *Kantianism for animals: A radical kantian animal ethic*. Cham: Palgrave, 2022.
- Narveson, Jan. "Animal rights". *Canadian Journal of Philosophy* 7, n.º 1 (1977): 161-178. doi:10.1080/00455091.1977.10716186
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. Traducido por Rolando Tamayo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- "Philosophy and the meaning of life". En *Philosophical explanations*, 571-647. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Paez, Eze. "A republic for all sentients: Social freedom without free will". *Pacific Philosophical Quarterly* 103, n.º 3 (2022): 620-644. <https://doi.org/10.1111/papq.12351>
- Pierce, Jessica. "Mice in the sink: On the expression of empathy in animals". *Environmental Philosophy* 5, n.º 1 (2008): 75-96. <https://www.jstor.org/stable/26167970>
- Purves, Duncan y Nicolas Delon. "Meaning in the lives of humans and other animals". *Philosophical Studies* 175, n.º 2 (2018): 317-338. doi: 10.1007/s11098-017-0869-6
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Regan, Tom. Prefacio a *Political theory and animal rights*. Editado por Andrew Linzey y Paul Clarke. Londres: Pluto Press, 1990.
- Rothbard, Murray. *The ethics of liberty*. Nueva York: New York University Press, 2002.
- Rowlands, Mark. "Contractarianism and animal rights". *Journal of Applied Philosophy* 14, n.º 3 (1997): 235-247. <https://doi.org/10.1111/1468-5930.00060>
- Sebo, Jeff. "Kantianism for humans, utilitarianism for nonhumans? Yes and no". *Philosophical Studies* 180, n.º 4 (2023): 1211-1230. <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01835-0>
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Perennial, 2009.
- *How are we to live: Ethics in an age of self-interest*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2010.

- Smith, Kimberly. *Governing animals: Animal welfare and the liberal state*. Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- Thomas, Joshua L. "Can only human lives be meaningful?". *Philosophical Papers* 47, n.º 2 (2018): 265-297. <https://doi.org/10.1080/05568641.2017.1422793>
- Van der Vossen, Bas y Billy Christmas. "Libertarianism". *The Stanford encyclopedia of philosophy*, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2025/entries/libertarianism/>
- VanDeVeer, Donald. "Of beasts, persons, and the original position". *The Monist* 62, n.º 3 (1979): 368-377. <https://www.jstor.org/stable/27902602>
- Varela, David. "Mi gran compañera: La familia multispecie y las potencias del afectar". *Tabula Rasa* 49 (2024): 33-54. <https://doi.org/10.25058/20112742.n49.04>
- Von Essen, Erica y Michael Allen. "The republican zoopolis: Towards a new legitimization framework for relational animal ethics". *Ethics & the Environment* 21, n.º 1 (2016): 61-88. <https://dx.doi.org/10.2979/ethicsenviro.21.1.03>
- Williams, Bernard. "The human prejudice". En *Philosophy as a humanistic discipline*. Editado por Adrian Moore, 135-152. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Wissenburg, Marcel. "An agenda for animal political theory". En *Political animals and animal politics*. Editado por Marcel Wissenburg y David Schlosberg, 30-43. Londres: Palgrave, 2014.
- Wolf, Susan. *Meaning in life and why it matters*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2012.
- Wong, Wai-Hung. "Meaningfulness and identities". *Ethical Theory and Moral Practice* 11, n.º 2 (2008): 123-148. <https://philpapers.org/rec/WONMAI-2>

# **Antrozoolología política: hacia un modelo generador para el estudio de las relaciones humano-animal. Apuntes sociológicos<sup>1</sup>**

## **Political anthrozoology: toward a generative model for the study of human-animal relations. Sociological insights**

Ericka Fosado

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

ORCID: 0000-0002-8269-6704

### **Resumen**

---

A medio siglo de la publicación de *Liberación animal*,<sup>2</sup> el cuestionamiento al especismo sigue siendo un desafío político y epistemológico. Este artículo propone la antrozoolología política como un enfoque analítico que, inspirado en aportes filosóficos que han ampliado la consideración moral hacia otras especies, problematiza las relaciones humano-animal (RHA) desde la sociología. El objetivo es diseñar claves analítico-metodológicas que permitan captar cómo los animales participan en procesos históricos, socioculturales, económicos, políticos, afectivos y cotidianos. Para ello, se revisan las principales vertientes de estudio de las RHA y se presenta un modelo generador para un análisis articulado y procesual basado en ocho componentes: orientación ética, el animal en sí, el animal como construcción social, lo político, lo afectivo, lo ecológico, lo histórico y las potenciales contribuciones a la vida de los animales.

### **Abstract**

Half a century after the publication of *Animal Liberation*, the challenge of confronting speciesism remains a political and epistemological task. This article proposes political anthrozoology as an analytical approach that —drawing on philosophical contributions that have expanded the moral consideration of other species— problematizes human-animal relations (HAR) from a sociological perspective. Its aim is to design analytical and methodological keys that enable the recognition of how animals participate in historical, sociocultural, economic, political, affective, and everyday processes. To this end, the main strands of research on HAR are reviewed, and a generative model for an articulated and

---

<sup>1</sup> Este trabajo es la *nota teórico-metodológica* que sustenta dos proyectos de investigación en curso, uno sobre cuidados multiespecie hacia canes en situación de calle, y otro sobre animales y cambio climático.

<sup>2</sup> Peter Singer, *Animal liberation* (Nueva York: Random House, 1975).



processual analysis is presented, structured around eight components: ethical orientation, the animal itself, the animal as a social construction, the political, the affective, the ecological, the historical, and the potential contributions to animals' lives.

### **Palabras clave**

Antrozootología, estudios humano-animal, estudios críticos animales, relaciones humano-animal, metodologías multiespecie.

### **Keywords**

Anthrozoology, human-animal studies, critical animal studies, human-animal relations, multispecies methodologies.

Fecha de recepción: septiembre 2025

Fecha de aceptación: diciembre 2025

---

*Science does not answer ethical questions,  
but it influences the kind of ethical questions we ask  
and the kind of answers we find satisfying.*

David Fraser

## **Introducción**

Cohabitamos el planeta con los animales. Somos una especie entre al menos dos millones más; esto considerando solamente las que conocemos hasta el momento.<sup>3</sup> A lo largo de la historia, hemos explotado a los animales más allá del alimento y del vestido —necesidades asociadas a la sobrevivencia desde la antigüedad—. Los hemos usado para el trabajo, el transporte, los experimentos, el entretenimiento, la guerra, como terapeutas y compañeros de vida. También

---

<sup>3</sup> Cuestionar la excepcionalidad humana —en términos ontológicos y políticos— es un paso clave para desafiar el especismo. Una de las vías para hacerlo es el lenguaje: por ejemplo, el uso de la expresión *animales humanos y no humanos* busca borrar fronteras y enfatizar nuestras similitudes. Sin embargo, dicha fórmula continúa tomando a lo humano como criterio central. Por ello, en este texto se emplea ocasionalmente la expresión *animales y animales humanos*, como una forma de problematizar dicha excepcionalidad. Aun así, considero que mantener la distinción resulta útil por dos razones: a) porque evidencia un patrón generalizado en el ámbito empírico, en que los humanos ejercen un dominio sistemático sobre otros animales; y b) porque permite visibilizar la multiplicidad de relaciones que establecemos con diversas especies, muchas veces naturalizadas, invisibilizadas o tratadas de forma generalizante. En suma, sostengo que preservar esta distinción contribuye a entender cómo opera el poder en las relaciones humano-animal, lo cual es un paso necesario para poder transformarlas.

están incorporados en nuestro lenguaje e imaginario, pues son depositarios de representaciones diversas que ayudan a dar significado a nuestra existencia.

Cualquier cultura y grupo social ha subsistido a partir de los animales, tanto simbólica como materialmente; dichas relaciones han posibilitado el despliegue de nuestras civilizaciones. Sin embargo, esta red de intercambios ha sido poco problematizada desde las ciencias sociales. De modo que, al pensar *lo social*, se han dejado de lado las múltiples interacciones históricas y cotidianas que mantenemos con el resto de las especies.

El estudio de otros animales ha sido un tema reservado prioritariamente para las ciencias biológicas. Pero desde la filosofía, la psicología y el derecho hay aportaciones relevantes que cuestionan los términos en los que concebimos a los animales y cómo nos vinculamos con ellos. Los planteamientos elaborados por Singer sobre la consideración moral de los animales como sujetos con intereses son anclajes claves para cuestionar al especismo no solo desde la ética y la política, sino también en el campo científico. En este trabajo se tiende un puente con ese legado filosófico, al reconocer el valor de su interpelación ética y al problematizar sociológicamente las implicaciones que de él se desprenden. Mientras que la filosofía ha sido clave para cuestionar la excepcionalidad humana, la sociología puede contribuir para ampliar la comprensión de cómo dichas jerarquías se configuran, reproducen o transforman en contextos socioculturales, políticos, afectivos y ambientales concretos.

En relación con lo anterior, este trabajo se inspira en aportaciones de Singer,<sup>4</sup> Donaldson y Kymlicka,<sup>5</sup> y Nussbaum,<sup>6</sup> para cuestionar el antropocentrismo que aún persiste en las ciencias sociales. Asimismo, enfoca la discusión sobre todo en el campo de la sociología pues, paradójicamente, son las herramientas de esta disciplina las que posibilitan captar empíricamente las lógicas, las prácticas y los procesos que producen un entramado relacional especista.

Dicho conocimiento es necesario para avanzar en los derechos de otras especies. Pero también nos permite apreciar cuando lo social emerge, se estructura o se organiza a través de las relaciones humano-animal (en adelante, RHA). Esta comprensión, a su vez, es la base de cómo concebimos y tratamos no solo a otros animales, sino a la naturaleza en su conjunto. Esto es relevante en el contexto actual, ya que problemas como el cambio climático nos desafían y nos invitan a pensar en alternativas que transformen la lógica de dominio humano que hemos impuesto en el planeta.

---

<sup>4</sup> Singer, *Animal liberation*.

<sup>5</sup> Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A political theory of animal rights* (Nueva York: Oxford University Press, 2011).

<sup>6</sup> Martha Nussbaum, *Justice for animals: Our collective responsibility* (Nueva York: Simon & Schuster, 2023).

En suma, este trabajo parte del reconocimiento de que la vasta red de RHA es bilateral —animales y humanos se impactan recíprocamente—. Además, es preciso indagar estos intercambios para lograr una comprensión de lo social con una lógica más ecosistémica. Para armar las bases de este andamiaje analítico, denominado como *antrozoológia política*, se exponen brevemente los argumentos para desafiar el paradigma de excepcionalidad humana. Posteriormente, se sintetizan las vertientes que toman como objeto el estudio de las RHA y, finalmente, se presentan los aspectos éticos, epistemológicos y teórico-metodológicos que sustentan la propuesta.

La reflexión se ve animada a lo largo del texto en torno a preguntas, como ¿es lo social multiespecie?, ¿la sociedad se compone solo entre semejantes?, ¿cómo se define dicha semejanza?, ¿es posible producir conocimiento social sin que esté centrado en lo humano?, ¿qué puede surgir al incluir a los animales cuando pensamos en problemas clásicos de la sociología —cambio, agencia, justicia, orden social, conflicto, violencia—?, ¿qué conceptos o herramientas metodológicas hay que adaptar, adoptar o innovar con el fin de captar las relaciones humano-animales?

A medio siglo de la publicación de *Liberación animal*, el llamado de Singer a cuestionar el especismo sigue marcando un horizonte ético y político. Considero que una de las rutas para avanzar en esa dirección es responder a las preguntas aquí planteadas, con lo que se contribuye a desplegar una sociología que reconozca a los animales no solo como objetos simbólicos o seres biológicos, sino como agentes situados en procesos sociales concretos. Desde esta premisa, se proponen claves analíticas y metodológicas para pensar lo social desde una lógica más comprometida con los vínculos que sostienen una vida en común con otras especies.

### **La interpelación animal a la reflexividad sociológica: más allá de la ética**

Como se ha mostrado en diversos trabajos, la separación entre naturaleza y cultura es constitutiva no solo del orden social, sino también del pensamiento sociológico. En esta categorización, los animales han quedado asociados y contenidos en el ámbito de la naturaleza. Esto último se considera uno de los factores consecuentes de que estén básicamente ausentes en las teorías enfocadas a comprender lo social. Sin embargo, la presencia de los animales atraviesa todos los ámbitos de la vida humana. Como símbolos, las representaciones de los animales han sido vehículos para la producción de la cultura, la espiritualidad y el arte. Materialmente, sus vidas han estado implicadas en la construcción de todas las sociedades.

**Cuadro 1. Escenarios de la explotación hacia los animales<sup>7</sup>**

| Uso          | Sector    | Especie          | Cantidad                      | Período | Año referido | Región | Fuente principal         |
|--------------|-----------|------------------|-------------------------------|---------|--------------|--------|--------------------------|
| Alimentación | Ganadería | Cerdos           | 1.4 mil millones              | Anual   | 2018         | Global | Faunalytics Español      |
|              |           | Vacas            | 308.79 millones               | Anual   | 2022         | Global | Faunalytics Español      |
|              |           | Conejos          | 1 mil millones                | Anual   | 2019         | Global | Compassion Food Business |
|              |           | Pollos           | 68.7 mil millones             | Anual   | 2018         | Global | Faunalytics Español      |
|              |           | Cabras           | 511 millones                  | Anual   | 2022         | Global | Sentient Media           |
|              |           | Caballos         | 4.75 millones                 | Anual   | 2022         | Global | Sentient Media           |
|              | Pesca     | Camarón          | 5.45 mil millones (toneladas) | Anual   | 2019         | Global | Compassion Food Business |
|              |           | Peces silvestres | 3 000-6 000 millones          | Diario  | 2022         | Global | Sentient Media           |
|              |           | Peces de cría    | 211-339 millones              | Diario  | 2022         | Global | Sentient Media           |

<sup>7</sup> La tabla ofrece una estimación —incompleta y a la baja— de la violencia ejercida contra animales en diversas industrias (no están todos los animales ni todos los sectores). Se basa en datos de organizaciones civiles ante la ausencia de cifras oficiales. Esta falta de información responde a una omisión política que invisibiliza la violencia estructural hacia miles de millones de animales. Más que un conteo preciso, las cifras buscan servir como indicadores de un problema sistémico de gran magnitud. A continuación se presentan las fuentes consultadas en enero de 2025: <https://www.compassionfoodbusiness.es/>, <https://es.faunalytics.org/global-animal-slaughter-statistics-and-charts-2020-update-spanish/>, <https://sentientmedia.org/es/cuantos-animales-se-matan-para-comer-todos-los-dias/>, <https://crueltyfreeinternational.org/about-animal-testing/facts-and-figures-animal-testing>, <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18662096/>, <https://www.addaong.org/es/que-denunciamos/crĩa-y-caza-de-animales-para-lucir-su-piel/>, <https://www.wildsouls.org.es/post/explotacion-animal-ropa>, <https://www.stieren.net/es/la-infancia-y-la-taumaquia/>

|                        |                             |              |                              |                       |           |        |                              |
|------------------------|-----------------------------|--------------|------------------------------|-----------------------|-----------|--------|------------------------------|
| <b>Experimentación</b> | <b>Inversión</b>            | Varias       | 192 millones                 | Anual                 | 2015      | Global | Cruelty Free International   |
|                        |                             | Perros       | 207 724 (pruebas realizadas) | Anual                 | 2015      | Global | Cruelty Free International   |
|                        |                             | Monos        | 158 780 (pruebas realizadas) | Anual                 | 2015      | Global | Cruelty Free International   |
|                        |                             | Mamíferos    | 2.11 millones                | Acumulado (2015-2021) | 2015-2021 | México | Frías-Álvarez y Ortiz-Millán |
|                        |                             | Varias-total | 115.3 millones               | Anual                 | 2005      | Global | PUBMED                       |
| <b>Vestido</b>         | <b>Industria de la moda</b> | Visión       | 29.5 millones                | Anual                 | s. f.     | Global | ADDA; Wild Souls,            |
|                        |                             | Zorro        | 4.3 millones                 | Anual                 | s. f.     | Global | ADDA; Wild Souls             |
|                        |                             | Varios-total | 75 millones                  | Anual                 | s. f.     | Global | Wild Souls                   |
| <b>Entretenimiento</b> | <b>Corridos de toros</b>    | Toros        | 3 200                        | Anual                 | 2020      | México | Tauromaquia mexicana         |

Basta observar el escenario actual en el que se explotan anualmente miles de millones de animales para distintos sectores (cuadro I). Su explotación sostiene distintos mercados: ganadero, farmacológico, de entretenimiento, de mascotas. Y han estado presentes como trabajadores,<sup>8</sup> como soldados en las guerras,<sup>9</sup> como objetos de descarga sexual,<sup>10</sup> entre otras. Desde la psicología, contamos con evidencia que muestra que los vínculos afectivos con animales para compañía son una fuente de conexión auténtica que da sentido de pertenencia, de amor, e incluso de estrés.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Jason Hribal, *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos* (Madrid: Ochodoscuatro, 2016).

<sup>9</sup> Linda Kalof, *Looking at animals in human history* (Londres: Reaktion Books, 2007).

<sup>10</sup> Mónica Monteiro Campos, "Animal sexual abuse: A reality in Portugal and Spain", *Derecho Animal (Forum of Animal Law Studies)* 10, n.º 4 (2019).

<sup>11</sup> William Davis et al., "Attitudes and motivations of owners who enroll pets in pet life-care centers", *Anthrozoös* 31, n.º 2 (2018); Emilie Morand y François de Singly, "Sociologie d'une forte proximité subjective au chat, au chien", *Enfances, Familles, Générations*, n.º 32 (2019); Shelly Volsche et al., "Owner sex and human-canine interactions at the park", *Anthrozoös* 33, n.º 6 (2019).

¿Cómo se ha logrado invisibilizar a las otras especies con las que habitamos el mundo? ¿Cómo se han dejado fuera a los animales al momento de teorizar sobre las interacciones cotidianas, el sentido de comunidad, las relaciones de poder, los procesos que configuran un orden social? Una primera aproximación apunta a que lo social se ha definido tomando como centro la racionalidad humana, cualidad que fue la base en el pensamiento filosófico y social clásico. Así pues, se argumentaba que el ejercicio de la razón hacía a los humanos seres excepcionales y superiores a otros animales.

Desde una filosofía más contemporánea, se ha cuestionado esa lógica, desafiando tanto la excepcionalidad humana como el antropocentrismo ético. Se colocaron en la mesa criterios que reconocen en otras especies la capacidad de sufrir;<sup>12</sup> el valor intrínseco de sus vidas;<sup>13</sup> sus intereses;<sup>14</sup> el reconocimiento de la subjetividad, pertenencia y vulnerabilidad;<sup>15</sup> y la presencia de capacidades específicas para vivir una vida digna.<sup>16,17</sup>

A diferencia del ámbito filosófico, las ciencias sociales no están interpeladas a definir códigos morales o éticos que guíen nuestro comportamiento; pero en un sentido amplio, la sociología sí tiene la tarea de rastrear cualquier elemento que haga inteligible cómo se despliega lo social y cómo se ve dinamizado por relaciones de poder. Ese es su objeto, y su comprensión se amplía cuando se introducen mayores consideraciones analíticas o empíricas.<sup>18</sup>

Bajo esta lógica, es útil reconocer que, desde una perspectiva fáctica, lo social es multiespecie: hay relaciones afectivas, económicas, políticas y simbólicas que tienen como protagonistas a otros animales. Más aún, los avances actuales en el campo de la etología y las neurociencias nos informan que distintas especies poseen una teoría de la mente, realizan acciones con intención, tienen un sentido de sí y otras cualidades que hasta hace unos años se consideraban exclusivamente humanas.<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation* (Nueva York: Dover Publications, 2012).

<sup>13</sup> Tom Regan, *The case for animal rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

<sup>14</sup> Singer, *Animal liberation*.

<sup>15</sup> Donaldson, *Zoopolis*.

<sup>16</sup> Nussbaum, *Justice for animals*.

<sup>17</sup> En México hay una línea de publicaciones sobre filosofía y animales, coordinada por Leticia Flores Farfán y Jorge Linares, *Los filósofos ante los animales: Una historia filosófica sobre los animales*, 4 vols. (Ciudad de México: UNAM / Almadía).

<sup>18</sup> Como ejemplo, tenemos los análisis feministas que desafiaron la teoría sociológica clásica al aportar conceptos y metodologías para visibilizar y analizar problemas que, si bien impactaron en primera instancia a las mujeres, también contribuyeron a mejorar nuestra comprensión de lo social.

<sup>19</sup> Frans de Waal, *El último abrazo: Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*

De hecho, en 2012, un grupo de neurocientíficos firmó la *Declaración de Cambridge sobre la conciencia*, en la que se reconoce que los animales tienen capacidad de conciencia, emociones complejas, lenguaje, etc. Esta declaración abre la puerta para cuestionar en términos éticos nuestra relación con otras especies. Aun a la luz de las nuevas evidencias sobre las capacidades de los animales, en algunos espacios se sigue debatiendo la necesidad de reconsiderarlos moralmente. Pero más allá de este debate, como científicas y científicos sociales tenemos la obligación de seguir la pista a la información que desafíe los términos en los que comprendemos nuestros objetos de estudio.

Y ya que ahora sabemos que las RHA implican la interacción de conciencias de distinta especie, es pertinente preguntarnos cómo esto afecta nuestra comprensión de lo social. Por ejemplo, algunos tópicos pueden adquirir otro matiz si pensamos en los animales como sujetos: agencia, violencia, conflicto, cambio, poder, solidaridad, comunidad, desigualdad y cuidados.

Estas indagaciones no solo son deseables —desde una perspectiva ética— o pertinentes en términos científicos, también son necesarias si nos orientamos por una diligencia epistemológica. Ya que si bien no podríamos afirmar sin lugar a duda que todos los animales son agentes que participan en lo social, tampoco podemos señalar que las cualidades relacionales a las que atribuimos lo social sean solo humanas.<sup>20</sup> En ese sentido queda mucho por comprender, y en estos casos es importante recordar la máxima “la falta de evidencia no es evidencia de la ausencia”. De ahí que sea necesario que la sociología participe más activamente en el estudio de RHA para comprender con mayor cabalidad el mundo multiespecie que habitamos. Para ello se requiere desafiar la posición antropocéntrica de las ciencias sociales. Al respecto, existen avances notables en propuestas multidisciplinarias que han tomado como objeto las RHA. A continuación, se esquematizan las vertientes que están conformando este campo de estudio.

### **Caleidoscopio multiespecie: tensiones y perspectivas en el estudio de las RHA**

El desarrollo de este campo es poligénico, por ello es que en su conformación se han trazado distintas trayectorias a lo largo de los últimos cuarenta años. Este campo se ha desplegado principalmente en el norte global. Si bien cada vez hay mayor participación de América Latina, los estudios suelen adscribir-

---

(Barcelona: Tusquets, 2019); Peter Godfrey-Smith, *Otras mentes: El pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia* (Barcelona: Taurus, 2017).

<sup>20</sup> El trabajo de Bruno Latour se teje sobre esta línea, pero desde una perspectiva posmoderna que no es la que aquí se plantea.

se a las vertientes en curso. Se usa la metáfora de vertientes para conectar con la idea de confluencia, movimiento y límites difusos: no solo coinciden en objeto y en algunos marcos analíticos, sino que incluso algunos autores o autoras se han reconocido en una de ellas o mantienen alguna colaboración. Aun así, se puede distinguir cierta lógica interna que dibuja un espectro en torno a la postura epistemológica (descriptiva-crítica) y al posicionamiento político (bienestarista-abolicionista).

Tal como lo señala Wilkie, hay cuatro detonantes que posibilitan el surgimiento del campo: los beneficios mostrados por las terapias asistidas con animales; el auge del movimiento de liberación animal; los hallazgos científicos en torno a la inteligencia, sintiencia y comunicación de los animales; y las crisis alimentarias de la década de 1980, que cuestionaron la producción ganadera.<sup>21</sup> Cada uno de estos detonantes se conecta con las vertientes descritas a continuación.

Para el análisis se retomaron trabajos clásicos, colaborativos o introductorios con el objetivo de tener un corpus general sobre el campo. Estos se revisaron y codificaron a la luz de los siguientes criterios: foco analítico, objetivo, posición epistemológica, posición ética, marcos teóricos, temas de trabajo, institucionalización y metodologías. A continuación, se enlistan las referencias principales que conformaron el corpus de nuestro análisis.

- Antrozooología aplicada (AZA): Fine et al., *The Routledge international handbook of human-animal interactions and anthrozoology* (Nueva York: Routledge, 2024).
- Estudios humano-animal (EHA): DeMello, *Animals and society: An introduction to human-animal studies* (Nueva York: Columbia University Press, 2012); Taylor *Humans, animals and society: An introduction to human-animal studies* (Nueva York: Lantern Press, 2013); Marvin y McHugh, eds. *Routledge handbook of human-animal studies* (Nueva York: Routledge, 2019); Shapiro, “Human-animal studies: remembering the past, celebrating the present, troubling the future”, *Society & Animals* 28, n.º 7 (2020).
- Estudios animales (EA): Gruen, ed., *Critical terms for animal studies* (Chicago: University Chicago Press, 2018); Waldau, *Animal studies: An introduction* (Nueva York: Oxford University Press, 2013); Kalof, *Looking at animals in human history* (Londres: Reaktion Books 2007); Calarco, *Animal studies: The key concepts* (Nueva York: Routledge, 2021).
- Estudios críticos animales (ECA): Sanbonmatsu, ed. *Critical theory and animal liberation: Nature’s meaning* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2011);

---

<sup>21</sup> Wilkie, “Animalising social life: An introduction”, *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15, n.º 1 (2014): 13-25, como se cita en Nik Taylor y Zoei Sutton, “For an emancipatory animal sociology”, *Journal of Sociology* 54, n.º 4 (2018).



Nocella II y Amber, eds. *Critical animal studies and social justice critical: Theory, dismantling speciesism, and total liberation* (Lanham: Lexington Books, 2022); Taylor y Twine, eds. *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre* (Londres: Routledge, 2014).

### **Antrozoología aplicada (AZA)**

La antrozoología aplicada (AZA) surge formalmente en 1987, con la primera revista enfocada en estos temas: *Anthrozoös*. En este proceso fue clave el trabajo de la organización Pet Partners (antes Delta Society), enfocada en la terapia asistida con animales, su despliegue fue en Estados Unidos de América y en el Reino Unido. Su interés principal ha sido el estudio de interacciones entre humanos y animales desde el enfoque de la salud, en el que destacan los beneficios obtenidos por los humanos. Su trabajo ha llevado a la profesionalización y estandarización de Intervenciones Asistidas por Animales (IAA), dirigidas a población en la infancia, en la vejez, con problemas de salud mental o violentada.

Lo anterior ha suscitado críticas. Se les ha señalado por no considerar en igual medida el bienestar de los animales y el de los humanos, quienes solo se interesan en especies para compañía, y que sus fuentes de financiamiento incluyen empresas involucradas en la explotación animal.<sup>22, 23</sup> Se les desafía a ir más allá de visibilizar y reconocer la importancia de los animales y a que se trabaje también por cuestionar su opresión.<sup>24</sup> En efecto, en el análisis no se encontró que se problematice la dominación hacia los animales.

Sin embargo, la postura no es del todo apolítica; al menos en el texto revisado para el análisis, se incluyen cuestiones sobre los derechos animales y el activismo. Desde una perspectiva ética, la AZA suele situarse en el bienestarismo, e incorpora a la reflexión a otras especies en distintos contextos: granjas, zoológicos, hogares, escuelas. Además, se observó que se abordan aspectos culturales e históricos manteniendo un diálogo cercano con las neurociencias, dirigidos a comprender mejor la mente de los animales y para valorar sus experiencias.

En este sentido, su línea metodológica sigue una tendencia cuantitativa, positivista o clínica, con una participación destacada de ciencias, como veterinaria, psicología, psiquiatría, etología, medicina, trabajo social, terapia ocu-

---

<sup>22</sup> Eduardo Barona Collado, Pedro Tomé Martín y Olga Campos Serena, "Mapping human-animal interaction studies: A bibliometric analysis", *Anthrozoös* 36, n.º 1 (2023); Lori Gruen, ed., *Critical terms for animal studies* (Chicago: University Chicago Press, 2018); Abyu Siddiq y Habib Ahsan, "Anthrozology-An emerging robust multidisciplinary subfield of anthropological science", *Green University Review of Social Sciences* 3, n.º 1 (2016).

<sup>23</sup> Algunos de los patrocinadores de los congresos sobre antrozoología son Mars, Affinity PetCare, Nestlé Purina Petcare.

<sup>24</sup> Taylor, "For an emancipatory animal sociology".

pacional, zoología y nutrición. Uno de los marcos que destaca es el modelo de una sola salud (*one health*), a través del cual se reconoce que la salud humana, animal y ambiental están interconectadas.

Propongo añadir el calificativo de *aplicada* a esta vertiente, para distinguirla de propuestas que suelen utilizar el mismo nombre bajo otra lógica (estudios humano-animales, estudios animales). De modo que la AZA puede definirse como un campo de estudio multidisciplinario sobre las interacciones y los vínculos humano-animales, cuyo propósito es generar conocimiento aplicado que contribuya a la salud integral y al bienestar de las especies.

A lo largo de su desarrollo, esta disciplina ha tenido contribuciones importantes, como el avance en la legitimación del campo a través de la International Society for Anthrozoology (ISAZ), fundada en 1991; de la sostenida emisión de la revista *Anthrozoös*; así como de la organización anual de un congreso internacional.<sup>25</sup> Además, ha ofrecido guías éticas y metodológicas sobre IAA.<sup>26</sup> También ha generado evidencia sobre los efectos positivos de los animales en la vida humana, lo que es una base para fomentar un cambio cultural en el que se les valore positivamente. Algunas personas protagonistas en el desarrollo de esta vertiente son James Serpell, John Bradshaw, Anthony Podberscek, Elizabeth Paul, Hal Herzog, Clinton Sanders, Aubrey Fine, Boris Levinson, Rebeca Johnson, Janet Alger, Steve Alger, Erika Friedmann.

### ***Estudios humano-animal (EHA)***

El arranque de los estudios humano-animal (EHA) se rastrea a mediados de la década de 1980 con los trabajos de Psychologists for the Ethical Treatment of Animals (psyeta), que años después se consolidó como el Animals and Society Institute (ASI), y que surgió con el interés de analizar las RHA equilibrando la atención entre animales y animales humanos.

Es común encontrar en algunos textos que se hace un uso indistinto entre los conceptos *antrozoología* y *EHA*,<sup>27</sup> pero se distinguen en que la conexión

---

<sup>25</sup> Destacan otras organizaciones, como International Association of Human-Animal Interaction Organizations, Human Animal Bond Research Institute, Center for the Human-Animal Bond, Tufts Center for Animals and Public Policy. También hay programas de investigación o estudio en varias universidades: Canisius College, maestría; Carroll College, programa; Institute for Human-Animal Connection, Universidad de Denver; Center for Human-Animal Interaction, Universidad de Missouri; Center for Human-Animal Interaction, Universidad de Virginia.

<sup>26</sup> Para más información véase <https://isaz.net/>

<sup>27</sup> Margo DeMello, *Animals and society: An introduction to human-animal studies* (Nueva York: Columbia University Press, 2012); Siddiq, "Anthrozoology-An emerging robust multidisciplinary..."; Nik Taylor, *Humans, animals and society: An introduction to human-animal studies* (Nueva York: Lantern Press, 2013).

humano-animal no se concibe solo como interacción. Shapiro<sup>28</sup> argumenta que las RHA son un fenómeno coconstitutivo de las realidades humanas y animales; son bidireccionales. Asimismo, incluyen relaciones que se dan en términos de subordinación o violencia, así como en ámbitos diversos: laboratorios, deportes, cultura, industria alimentaria.

De esa manera, los EHA transitan desde una perspectiva clínica hasta una sociopolítica, armando un circuito de estudio más cercano a las ciencias sociales: sociología, antropología, ciencias políticas, estudios de género. También aparece la multidisciplina como un componente importante, pues se subraya lo deseable que es articular equipos con especialistas tanto de la dimensión animal como de la humana. De igual modo, se valora positivamente la colaboración con activistas y otros profesionales fuera del ámbito académico.

Las críticas que ha recibido este tipo de estudios se dirigen al uso del binomio humano-animal que aparece desde el nombre. Se reprocha que esto reproduce una visión dualista con la que se corre el riesgo de priorizar los intereses humanos en los análisis.<sup>29</sup> Esta es una advertencia útil que tienen presente los propios representantes de los EHA. Sin embargo, el binomio no se utiliza para refrendar la excepcionalidad humana, sino para enfocar el objeto de estudio: las relaciones entre ambos grupos.<sup>30</sup>

Por ello, en los EAH una de las preguntas centrales es cómo resolver metodológicamente la inclusión equilibrada de animales y humanos en los estudios.<sup>31</sup> Los diseños de la investigación suelen ser de corte cualitativo con articulación a los marcos teóricos de las ciencias sociales. Considerando la miríada de animales, las potenciales relaciones para estudiar son muchas. Así pues, DeMello<sup>32</sup> organiza este universo de acuerdo con espacios (silvestres, domésticos); usos (deporte, entretenimiento, industria cárnica, experimentación, terapia); procesos de construcción social (religión, arte, categorización, culturas); actitudes y emociones (colaboración, violencia, opresión); derechos de los animales (filosofía, movimientos sociales).

En suma, los EHA son un campo multidisciplinario e intersectorial que tiene como objeto el estudio de la RHA en ámbitos diversos, con el propósito de generar conocimiento que contribuya a mejorar la vida de los animales y los

---

<sup>28</sup> Kenneth Shapiro, "Human-animal studies: Remembering the past, celebrating the present, troubling the future", *Society & Animals* 28, n.º 7 (2020).

<sup>29</sup> Gruen, *Critical terms for animal studies*; Paul Waldau, *Animal studies: An introduction* (Nueva York: Oxford University Press, 2013).

<sup>30</sup> Shapiro, "Human-animal studies...".

<sup>31</sup> Annalisa Colombino y Heidi Bruckner, eds. *Methods in human-animal studies: Engaging with animals through the social sciences* (Nueva York: Routledge, 2023).

<sup>32</sup> DeMello, *Animals and society...*

humanos. Aportan una mirada relacional que no suele utilizar al especismo como categoría de análisis, pero sí analiza las estructuras de poder que lo dinamizan y que se expresan como prácticas de violencia, abuso o explotación hacia los animales.

Una de sus aportaciones es el modelo AniCare, un abordaje terapéutico pionero en el trabajo con personas que han cometido abusos hacia los animales. Este aporta información para comprender cómo funciona el enlace de retroalimentación entre la violencia social y la violencia hacia los animales. También, contribuye al desarrollo del campo con la edición de la revista *Society & Animals*, fundada en 1993, y con el trabajo del instituto ASI desde donde se han realizado tareas de educación, divulgación, investigación e intervención.<sup>33</sup> Algunas personas clave en el desarrollo de los EHA son Kenneth Shapiro, Nik Taylor, Margo DeMello, Susan Mchugh, Garry Marvin, Erika Cudworth, Leslie Irvine, Annalisa Colombino, Heidi Bruckner, Erin Jones, Clifton Flynn y Claire Jean Kim.

### *Estudios animales (EA)*

Los estudios animales (EA) son un campo que se traslapa en muchos sentidos con los EHA, incluso con la antrozoología cuando esta se centra en las realidades de otros animales.<sup>34</sup> Se puede definir como un enfoque interdisciplinario y crítico que toma como objeto a los propios animales, sus experiencias, su historia y los lugares que ocupan, con una perspectiva relacional entre las especies, incluyan o no a los humanos.

Una línea teórica que destaca es la conceptualización de los animales como agentes y sujetos con experiencias propias. En términos éticos, hay un compromiso con desafiar la lógica de explotación especista, por ello una línea fuerte de trabajo se da en torno a cuestiones ético-normativas y ontológicas. Si bien no exigen un compromiso activista o asumir alguna práctica específica a quienes realizan la investigación.

Sobresalen, además, la representación social de los animales, así como los análisis políticos y jurídicos respecto a la ciudadanía animal, los derechos o el abolicionismo. Se desarrolla una línea interseccional y crítica donde se cruzan reflexiones en torno al especismo y a otros marcadores de poder como la raza, el género o la clase. La disciplina profundiza en la perspectiva sociopolítica que acentúa el protagonismo epistemológico de los animales. El diseño

---

<sup>33</sup> Desafortunadamente, debido a falta fondos, el ASI deja de funcionar en 2025. Aun así, muchos de sus proyectos y redes están buscando otras formas de seguir operando. Para más información, visita: <https://www.animalsandsociety.org/about-asi/>

Hay otros espacios de investigación en esta línea: New Zealand Centre for Human-Animal Studies, Universidad de Canterbury; Centre for Human Animal Studies, Edge Hill University.

<sup>34</sup> Waldau, *Animal studies...*

de los estudios también tiende a ser cualitativo, con análisis teóricos, debates éticos y estudios de caso.

Más que recibir críticas, se le señala que la nominación utilizada es muy amplia y puede confundirse con estudios en ciencias biológicas que utilizan modelos animales o, en términos generales, con estudios veterinarios.<sup>35</sup> Ha sido una vertiente que ha logrado institucionalizarse más allá del norte global, por lo que ha contribuido de manera importante a la legitimación del campo. Entre sus aportaciones destaca la revista *Animal Studies Journal*, lanzada en 2012 y promovida desde la Universidad de Wollongong en colaboración con la Australasian Animal Studies Association (AASA).<sup>36</sup> Destaca también la British Animal Studies Network (BASN), con sede en Londres, fundada en 2007.<sup>37</sup> El primero de los programas de posgrado sobre dicho campo de estudio sigue activo en la Universidad de Michigan.<sup>38</sup>

Otra organización importante es Minding Animals, fundada en 2010, que se define como un grupo transdisciplinario enfocado en la divulgación de los estudios animales con el propósito de contribuir a aliviar su explotación.<sup>39</sup> Algunos personajes clave en el desarrollo de los EA son Lori Gruen, Paul Waldau, Matthew Calarco, Erika Fudge, Linda Kalof, Rod Bennison, Jeff Sebo, Lynda Birke, Ana Cristina Ramírez Barreto.

### ***Estudios críticos animales***

El antecedente de los estudios críticos animales (ECA) está en la creación del Centre for Animal Liberation Affairs en 2007, que posteriormente se convirtió en el Institute for Critical Animal Studies.<sup>40</sup> Esta corriente se alimenta de la teoría crítica, del postmarxismo, de los estudios culturales y del ecofeminismo. Uno de sus textos fundacionales plantea que el especismo es una estructura de dominación que debe abordarse desde una perspectiva crítica, radical e interseccional.<sup>41</sup> En él se desafía a quienes investigan estos temas para que asuman una postura abiertamente comprometida con la eliminación de prácticas de explotación animal.

---

<sup>35</sup> Eduardo Barona Collado, Pedro Tomé y Olga Campos, "Mapping human-animal interaction studies..."

<sup>36</sup> Véase la página web de la revista: <https://www.uowojournals.org/asj/> y de la asociación <https://www.animalstudies.org.au/>

<sup>37</sup> <https://www.britishanimalstudiesnetwork.org.uk/>

<sup>38</sup> Programa de formación en estudios animales: <https://animalstudies.msu.edu/>

<sup>39</sup> Minding Animals ha realizado eventos en India y México, al apostar por descentrar la conversación del norte global y ampliar la divulgación a otras regiones. Véase <https://www.minding-animals.com/>

<sup>40</sup> <https://criticalanimalstudies.org/about/>

<sup>41</sup> John Sanbonmatsu, ed., *Critical theory and animal liberation: Nature's meaning* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2011).

En este sentido, los ECA son un proyecto intelectual y político que tiene como fin la abolición del especismo. Un punto distintivo de esta vertiente es la articulación entre teoría y praxis. Para reconocer a alguien como interlocutor legítimo, se espera que practique el veganismo,<sup>42</sup> por lo que se desconoce su validez o se cierran posibilidades de colaboración con quienes no asumen esta postura. En términos generales, las investigaciones en esta vertiente suelen realizarse en contextos de explotación, ya sea en la industria alimentaria, la experimentación, el entretenimiento o el turismo, para así visibilizar la violencia estructural hacia los animales.

En algunos planteamientos se señala que las posturas bienestaristas o el discurso liberal en torno a los derechos pueden normalizar la violencia hacia los animales o reproducir su dominación.<sup>43</sup> Pero también hay posturas estratégicas que buscan conectar con personas que no tienen la misma visión.<sup>44</sup> Así se dialoga con el posthumanismo o los nuevos materialismos, y se muestra una mayor apertura para el uso estratégico de marcos legales.<sup>45</sup>

El ecofeminismo también ha aportado a esa vertiente desde sus inicios. Por ejemplo, está el trabajo de Adams<sup>46</sup> en el que se muestra cómo los cuerpos de los animales y de las mujeres se consumen de formas en las que se naturaliza la cosificación y la violencia. Se recupera la ética del cuidado, y cuestiones como los afectos, la responsabilidad y la empatía se convierten en bases con el fin de pensar lo político y la justicia para animales y humanos.<sup>47</sup>

Entre las críticas recibidas destacan, en primer lugar, que el rechazo a ciertas propuestas bienestaristas o marcos jurídicos liberales puede evitar avanzar a corto y mediano plazo en la mejora de la vida de los animales. En segundo lugar, se desestiman las posturas generalizantes en torno al veganismo que desconocen situaciones o contextos particulares; además de que es-

---

<sup>42</sup> En los lineamientos fundacionales, los ECA se plantean cuestiones al respecto, al entender esta postura como el criterio mínimo de coherencia para probar el compromiso antiespecista. Sobre ese tema se puede explorar más en Nocella II et al., *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation* (Nueva York: Peter Lang Verlag, 2014).

<sup>43</sup> Atsuko Matsuoka y John Sorenson, *Critical animal studies: Toward trans-species social justice* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018).

<sup>44</sup> Taylor, "For an emancipatory animal sociology".

<sup>45</sup> Maneesha Deckha, "Critical animal studies and animal law", *Animal Law Review* 18, n.º 2 (2012); Ruth Koleszar-Green y Atsuko Matsuoka, "Indigenous worldviews and critical animal studies: Decolonization and revealing truncated narratives of dominance", en *Critical animal studies: Toward trans-species social justice*, editado por Atsuko Matsuoka y John Sorenson (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018).

<sup>46</sup> Carol Adams, *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory* (Nueva York: Continuum International, 1990).

<sup>47</sup> Carol Adams y Lori Gruen, eds., *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the Earth* (Nueva York: Bloomsbury Academic, 2014).

tablecer esto como único criterio de legitimidad limita la red de personas con las que se puede construir alianzas.<sup>48</sup> En tercer lugar, se apunta a que hay un desequilibrio entre el posicionamiento político y el desarrollo de metodologías para la investigación empírica.<sup>49</sup>

En el ala más contestataria de este panorama analítico, estas posiciones radicales son necesarias cuando se abordan problemas signados por la dominación y la violencia, pues ayudan a mantener presente el horizonte ético-político necesario para transformarlas. Entre sus contribuciones destaca la generación de un espacio de publicación, el *Journal for Critical Animal Studies*.<sup>50</sup> Algunas personas clave en los ECA son John Sanbonmatsu, David Nibert, Anthony Nocella II, Steven Best, Richard Kahn, Lisa Kemmerer, Carol Adams, Nik Taylor, Greta Gaard, Richard Twine, Ryan Hediger, John Sorenson, Kim Socha, Atsuko Matsuoka, Vasile Stanescu, Kathryn Gillespie y Dinesh Wadiwel. En América Latina se desarrollan a través del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, que también cuenta con una revista.<sup>51</sup> Específicamente, en México, está el Seminario de Estudios Críticos Animales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que ha organizado dos congresos internacionales. Resalta el trabajo de Leticia Flores Farfán, Beatriz Vanda, Ángeles Cancino, Álvaro López, Jafet Quintero y David Varela.

### ***Nota sobre el posthumanismo***

El posthumanismo, surgido del pensamiento posestructuralista y posmoderno, cuestiona los límites del humanismo clásico y descentra al sujeto de conocimiento. Dialoga con todas las vertientes expuestas al aportar herramientas epistemológicas para problematizar las divisiones binarias (naturaleza-cultura, animal-humano, objeto-sujeto), que sostienen lógicas de dominación, así como para desmontar la idea de excepcionalidad humana, base del especismo. No se incorpora aquí como una vertiente porque no necesariamente busca conocer a los animales en sí ni problematizar sus derechos. Incluso en algunos planteamientos, los animales pueden quedar reducidos a representaciones. Su foco está más en desafiar el antropocentrismo, situando al ser humano como un actor más en una red de relaciones con otros actantes, como animales, plantas o tecnología.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> Shapiro, "Human-animal studies..."

<sup>49</sup> Taylor, "For an emancipatory animal sociology".

<sup>50</sup> Véase <https://journalforcriticalanimalstudies.org/>

<sup>51</sup> El instituto tiene página web <https://institutoleca.org/> y la revista está disponible en <https://revistaleca.org/index.php/leca>

<sup>52</sup> Esta no es una postura general, en el posthumanismo hay diversas posiciones. Sobre una revisión feminista a este enfoque, se propone ver el trabajo de Susan Fraiman, "Pussy panic versus liking animals: Tracking gender in animal studies", *Critical Inquiry* 39, n.º 1 (2012).

Después de haber presentado este breve panorama, es importante resaltar que ese conjunto de vertientes no se identifica bajo una sola denominación. Más aún, es posible que sigan desarrollándose de manera paralela, lo que puede dificultar la consolidación de un campo, tal como lo advierte Shapiro.<sup>53</sup> Frente a este riesgo, es importante tener presente que las distinciones entre las vertientes no son tajantes, incluso se observa que varios de sus objetivos no se contraponen y que sus líneas de trabajo llegan a coincidir. De hecho, es común que algunos autores participen en más de una vertiente; y en este sentido las fronteras entre ellas son porosas.

Adicionalmente, si bien hay avances —creación de asignaturas, seminarios y revistas—, aún requiere consolidarse como campo, pues siguen siendo escasas las plazas dedicadas exclusivamente a esta línea. Hay pocas fuentes de financiamiento y faltan programas o laboratorios con este enfoque, sobre todo en la región de América Latina. Así, considero estratégico pensar en las potenciales alianzas y la articulación de perspectivas complementarias que, desde distintos ángulos, enriquezcan la comprensión de las RHA, del especismo como sistema de dominación y de las transiciones que puedan transformarlo. En ese sentido, todas las vertientes aportan a estos propósitos.

A partir del análisis realizado, sostengo que hay puntos de confluencia para construir esta base común, identifico los siguientes: a) epistemológicamente, se desafía al antropocentrismo y a la excepcionalidad humana; b) metodológicamente, se reconoce la necesidad de aproximaciones multidisciplinarias; c) técnicamente, hay interés por desarrollar instrumentos que nos aproximen a conocer la experiencia de otros animales; y d) hay un propósito compartido de generar información que beneficie a los animales. Con la intención de contribuir a este ensamble, se elabora una propuesta que retoma todas estas vertientes y se presenta en los párrafos próximos.

### **Antrozología política: claves sociológicas para el estudio de la RHA**

Se retoma el nombre de *antrozología* por varias razones. Primero, es la denominación con la que se inaugura el campo, ha sido compartida por otras vertientes, pero, principalmente, porque es una composición que conjuga en una sola palabra una característica que distingue este tipo de estudios: la problematización sobre cómo se (des)vincula lo animal y lo humano, los efectos que eso produce en la configuración simbólica y material del mundo, así como en las vidas concretas que en él habitan.

---

<sup>53</sup> Shapiro, “Human-animal studies...”.



Con respecto a las otras vertientes, la antrozoología valora las aportaciones que ofrecen los estudios enmarcados en AZA; coincide con la perspectiva relacional de los EHA; concuerda analíticamente con los EA, y se suma al interés de los ECA por entender cómo el especismo se conecta con otros sistemas de poder.

Así, el calificativo de *política* se coloca para subrayar la principal perspectiva de análisis: conocer cómo se norman y regulan las RHA, a través de estructuras socioculturales, afectivas, económicas, jurídicas y simbólicas que configuran un régimen de poder humano sobre lo animal. En el ámbito empírico, interesa comprender cómo lo anterior se produce en distintos ámbitos y escalas, y a través de cuáles, prácticas y procesos. También implica analizar formas de resistencia protagonizadas por animales y humanos hacia el especismo.

Su principal objeto de estudio son las RHA, pues constituyen la puerta de entrada para estudiar cómo se reproduce —y transforma— un orden social especista. En este sentido, la cualidad *política* también se adopta como reflejo de una postura ética que reflexiona en un marco de derechos y de reconocimiento hacia los animales, pues se encuentra un sustento filosófico en el trabajo de Donaldson y Kymlicka<sup>54</sup> y Nussbaum.<sup>55</sup> Finalmente, lo político alude a la apuesta por obtener productos que contribuyan a cambios en el ámbito institucional, legal o sociocultural.

De esta manera, hay un compromiso con realizar investigación que tenga potencial de incidir positivamente en la vida de los animales, lo que se logra a través de un estudio minucioso, y no a través de declaraciones sin fundamento analítico o empírico.<sup>56</sup> Desde la antrozoología política (AZP), se propone abordar las RHA de la siguiente manera:

- Lógicas. Estudio de los aspectos cognitivos, simbólicos y afectivos a través de los que se construye socialmente a los animales.
- Prácticas. Estudio de las acciones humanas y animales, dinamizadas por afectos, saberes, normas y recursos que producen distintas configuraciones relacionales entre las especies.

---

<sup>54</sup> Donaldson, *Zoopolis...*

<sup>55</sup> Nussbaum, *Justice for animals...*

<sup>56</sup> Respecto a esta idea, se hace una sana distinción entre las agendas activistas y las agendas de investigación; pues si bien la ciencia social se orienta por principios éticos, su propósito no es producir normas, sino hacer inteligible el mundo social: cómo se organiza, cómo se reproduce, cómo cambia. Un proyecto de investigación se implica socialmente cuando está comprometido con generar conocimiento para impulsar cualquier transición, pero la investigación en sí no es el ámbito en que dicho cambio ocurre. Confundir estos procesos puede minar la posibilidad de comprender aquello que se quiere cambiar o incluso fortalecerlo a través de intervenciones ingenuas que carecen de una base adecuada.

- Procesos. Estudio de las normas, dinámicas y condiciones que detonan cambios en las RHA y en el estatus de los animales.

Ahora bien, estudiar las relaciones humano-animal plantea al menos tres desafíos: las desigualdades entre quienes integran la relación; la dificultad de conocer la experiencia de los animales; y la necesidad de combinar marcos teóricos, metodológicos o prácticos de distintos campos. A continuación, se abordan algunos de estos retos desde una mirada sociológica, aunque esta propuesta demanda enriquecerse con aportes de otras disciplinas.

### *Aspectos éticos*

Un aspecto importante para considerar cuando se hace investigación de relaciones profundamente asimétricas y signadas por la violencia es la manera en que puede monitorearse la posición de quien investiga y cómo se juega la brecha de poder con el otro. Eso es aún más significativo cuando el grupo que está en desventaja no tiene posibilidad de hacer valer sus intereses de manera directa ni tampoco de otorgar un consentimiento informado para participar en la investigación.

Las posturas ético-políticas son definitorias en este campo de estudio y han motivado debates acalorados. La AZP participa también de esta conversación, al tomar una postura respecto a los planteamientos filosóficos que alimentan el campo y proponiendo criterios flexibles para quien realiza este tipo de investigaciones.

Así, en coincidencia con los ECA, los EHA y los EA, es fundamental implicarse en estudiar cómo se reproduce y se transforma el especismo, así como en generar conocimientos que incidan en la mejora de la vida de los animales. Adicionalmente, en regiones como América Latina, cuya población humana adolece la desigualdad, la violencia y la exclusión, es estratégico situarse en una ética relacional, lo que en términos prácticos implica diseñar estudios que atiendan problemáticas en las que confluyan necesidades o intereses de grupos de animales y animales humanos que han sido vulnerados.

Por otra parte, la AZP adopta una perspectiva compleja para comprender el cambio. Este no se concibe como un proceso lineal ni como el simple resultado de la suma de voluntades. Más bien se entiende como un fenómeno que emerge de la confluencia entre alteraciones de primer orden, que tienden a reproducir las lógicas y estructuras del sistema vigente, así como alteraciones de segundo orden, capaces de transformar los fundamentos hasta alcanzar una nueva configuración.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind* (Nueva York: Ballantine Books, 1972); Bradford Keeney, *Estética del cambio* (Barcelona: Paidós, 1991).

Esto tiene implicaciones éticas, pues permite apreciar que, más allá de la postura personal —bienestarista, liberacionista, abolicionista— todas las aproximaciones serán necesarias y tienen algo que aportar para cambiar un sistema de poder especista. Ahora bien, respecto a quiénes pueden participar en estas investigaciones, se considera que, si esta línea de estudios pretende hacerse de un lugar en el espacio científico, será necesario abrir el diálogo o la colaboración. El espíritu científico no transcurre por circuitos cerrados de validación, sino que requiere confrontar las propias certezas para enriquecer el entendimiento, los métodos y los hallazgos.<sup>58</sup>

También se debe considerar que, en un sistema de explotación generalizado, es poco viable exigir una consistencia radical, pues se participa de una forma directa o indirecta en prácticas que impactan negativamente a otros animales (humanos y de otras especies). Tampoco es deseable una disociación epistémica que relativice o connote positivamente formas de explotación o violencia hacia los animales.

Entre la consistencia radical y la disociación epistémica, la AZP apuesta por una tercera vía, la coherencia flexible. En términos individuales, implica orientar las propias prácticas cotidianas a modelos de relación basados en el respeto hacia otros seres sintientes, siendo la propia conciencia el ámbito de regulación moral y no el tribunal externo. En el ejercicio de la investigación, la coherencia ética se ejercería en el siguiente marco:

- El problema de investigación se construye en torno a una situación de violencia o explotación que afecta a los animales.
- Las metodologías contribuyen a conocer y valorar las experiencias de los animales, entender sus necesidades, sus intereses, su agencia.
- La investigación ayuda a mejorar nuestra comprensión de las RHA en todas sus expresiones.
- Se busca que los resultados o hallazgos de la investigación contribuyan o ayuden a generar intervenciones sociales, políticas públicas; una legislación y otras actividades que contribuyan a mejorar las vidas de los animales.

### *Aspectos epistemológicos*

Para dar cuenta de las RHA, se precisa de un conocimiento de ambas partes del binomio, esto implica que cualquier análisis ha de estar asentado en una perspectiva multidisciplinaria. Aunque no siempre es posible superar los desafíos institucionales y logísticos para armar este tipo de equipos, servirá desarro-

---

<sup>58</sup> Incluso, en términos políticos, cualquier cambio social (con excepción de los que se da por vía de la imposición y dominación) requiere alianzas y negociaciones entre los diferentes actores. En este sentido, será lógico pensar que para trastocar el especismo se requerirá la participación de quien no comparte este horizonte político.

llar una reflexividad biopsicosocial, informada por trabajos de distintos dominios científicos.

De lo contrario, difícilmente se podrá lograr un análisis relacional y se correrá el riesgo de caer en sobreinterpretaciones antropocentradas o en reduccionismos biologicistas. Al respecto, considerar a otros animales como sujetos con los que nos relacionamos requiere reconocer otros cuerpos y otras subjetividades que no pueden reducirse a una representación ni aprehenderse solo por el lenguaje hablado.

Esta encrucijada implica que el trabajo de investigación en AZP ha de diseñar estrategias para captar a los animales como individuos de una especie con historia evolutiva, necesidades psicobiológicas y características que los dotan de capacidad para tener experiencias de sí y del mundo. Así, más que “ser la voz” o “hablar por” los animales, interesa hacer inteligible su presencia, agencia y participación en las tramas de lo social. En este sentido, hay un compromiso por desarrollar una diligencia epistémica para el diseño, *adaptación, adopción o innovación* de teorías, herramientas y técnicas de investigación que faciliten ese proceso.<sup>59</sup>

### *Aspectos teórico-metodológicos*

Existe un amplio universo analítico sobre especismo y cuestión animal en filosofía, ciencias sociales, humanidades y derecho. En este texto se propone profundizar en lo que puede aportar la sociología para entender a través de qué lógicas, prácticas y procesos se configuran diversas RHA.<sup>60</sup> Este conocimiento es necesario para indagar cómo se reproduce o transforma el especismo. Con este propósito en mente, se esboza aquí una ruta basada en la teoría de las prácticas sociales.<sup>61</sup>

Ese marco resulta especialmente útil porque concibe lo social como un conjunto de relaciones estructuradas —lo que es coherente con el objeto de estudio de la AZP—. Dichas relaciones se configuran a partir de disputas y alianzas en torno a distintos tipos de capital (económico, cultural, social, sim-

---

<sup>59</sup> Colombino, *Methods in human-animal studies...*

<sup>60</sup> Se subraya que este ejercicio no implica pensar que se parte de cero ni desconocer los valiosos avances que hay, como ejemplo, el trabajo de Taylor y Sutton en la sociología, “For an emancipatory animal sociology”. Por el lado de las ontologías multiespecie, hay muchas aportaciones como Latour, *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory* (Oxford: Oxford University Press, 2005) y Haraway, *When species meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008). También destacan las elaboraciones desde el feminismo como el editado por Adams y Gruen, *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the Earth*.

<sup>61</sup> Pierre Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011); Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / ITESO, 2010); Andreas Reckwitz, “Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing”, *European Journal of Social Theory* 5, n.º 2 (2002).

bólico), lo que da lugar a campos diferenciados con reglas, jerarquías y dinámicas propias. A grandes rasgos, en este marco, las prácticas se entienden como un conjunto de competencias inscritas y expresadas en el cuerpo —saberes y habilidades—, sentidos que dan propósito y lógica a la acción —entramado simbólico y afectivo—, y las materialidades que son necesarias para su ejecución —infraestructuras, recursos, espacios—. <sup>62</sup>

Aunque esta teoría es antropocéntrica, su andamiaje conceptual permite analizar cómo los animales participan en lo social a través de los sentidos, los valores y las funciones que se les atribuyen en distintos campos. Pero es necesario expandir este enfoque para captar cómo los animales despliegan agencia, interactúan con su entorno y participan activamente en la producción y reproducción de lo social. Pero ¿cómo acercarse a ello?

En primer lugar, es necesario desarrollar un mayor trabajo empírico que alimente y refine los conceptos, con el fin de *adaptar* la teoría de las prácticas sociales para incorporar el componente animal de la relación. Asimismo, será fundamental *adoptar* herramientas metodológicas o entablar diálogos con otros campos del conocimiento, de modo que se cuente con recursos analíticos para explorar las prácticas, trayectorias y formas de agencia de los animales. <sup>63</sup> De esta manera, se pueden indagar aspectos estructurales, tales como instituciones, normas y categorías a través de las cuales se reproduce la dominación de los animales, y las prácticas sociales —humanas y animales— que sostienen o desafían dicho orden.

También se pueden estudiar los esquemas de percepción, valoración y acción (*habitus* y *prácticas*) que configuran, por ejemplo, las trayectorias de activistas animalistas, de defensores de la tauromaquia, de veganos o de ganaderos. O analizar cómo el tipo de capitales intervienen en la configuración de distintas RHA y de qué manera esto produce distintos campos sociales. Considerando la parte animal de la relación, se podrían problematizar los comportamientos o las interacciones a partir de las cuales los animales participan en la producción de significados, identificar si hay capitales que los animales ponen en juego al indagar las posiciones que ocupan en los campos sociales y lo que juegan

---

<sup>62</sup> Elizabeth Shove, Mika Pantzar y Matt Watson, *The dynamics of social practice: Everyday life and how it changes* (Londres: Sage, 2012).

<sup>63</sup> Afortunadamente, se tienen muchos avances al respecto, como ejemplo se refieren estos trabajos: De Waal, *El último abrazo: Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*; Despret, *What would animals say if we asked the right questions?* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016); Godfrey-Smith, *Otras mentes: El pulpo, el mar y los orígenes profundos de la consciencia*; Marc Bekoff, *The emotional lives of animals* (Novato: New World Library, 2007).

en ellos, o analizar si tienen algunas formas de resistencia o negociación frente a la dominación humana.<sup>64</sup>

Más allá del enfoque teórico, es fundamental tener presente que el objeto de la AZP es relacional y multiespecie, lo cual exige estrategias metodológicas que capten esta complejidad. Aunque ya existen trabajos valiosos en esa línea,<sup>65</sup> aún persiste un desequilibrio: la mayoría de los estudios privilegian el componente humano y prestan menos atención a la experiencia animal.

En este sentido, el desafío sigue abierto. ¿Cómo dar cuenta de la experiencia de los animales de manera verificable? ¿Qué métodos y técnicas de la sociología pueden adaptarse? ¿Qué adopciones o innovaciones pueden desarrollarse? ¿Cómo producir conocimiento de estas relaciones que sea “lógicamente coherente y empíricamente contrastable”?<sup>66</sup> Independientemente de que la etnografía multiespecie es el método que más se ha trabajado, vale la pena explorar otras rutas.

Un método con potencial es la investigación-acción participativa (IAP), que conecta la producción de conocimiento con el compromiso de generar transformaciones. En este enfoque, las personas se involucran activamente en todo el proceso de investigación. Para adaptarlo a la AZP, sería necesario construir una representación situada de la experiencia animal con ayuda de una mediación ética. Esto implica identificar personas clave —como tutores, especialistas, cuidadoras, rescatistas o etólogas— que puedan aportar información sobre los animales. También se requieren guías de colaboración que faciliten la comunicación entre saberes y prácticas. Una cualidad relevante de la IAP es su orientación transformadora, lo cual coincide con el interés de la AZP por producir conocimiento que incida en mejorar las condiciones de vida de los animales.

El estudio de caso es otro método útil, pues permite examinar a profundidad una práctica para comprenderla en su complejidad y en contextos específicos. Al combinar múltiples técnicas y dimensiones, hace posible captar distintos aspectos de las RHA, pues favorece la profundización del análisis.

Cabe resaltar el método de análisis de trayectorias, que conecta directamente con la teoría de las prácticas sociales.<sup>67</sup> Este sirve para estudiar pro-

---

<sup>64</sup> Sobre este último punto, hay un libro interesante de Colling, *Insurrección animal: Historias extraordinarias de rebelión y resistencia de los animales en la era del capitalismo global* (Madrid: Errata Naturae, 2024).

<sup>65</sup> Colombino, *Methods in human-animal studies...*

<sup>66</sup> Jorge González, “Presentan libro que rinde homenaje a científico Rolando García, en la UdeC” (comunicación, Universidad de Colima, 14 de noviembre de 2019).

<sup>67</sup> Este método es el que estoy empleando en la investigación citada al inicio del capítulo, de ahí que los ejemplos se refieran a canes en situación de calle y personas que los cuidan.

cesos que den cuenta de los cambios y las continuidades en un sistema a lo largo del tiempo, al ofrecer un panorama para identificar los factores que estructuran el orden social y posibilitan la agencia. Por ejemplo, es útil para rastrear los factores que favorecen el surgimiento de posiciones y prácticas que desafían al especismo —sin limitarse a las explicaciones individualistas que lo explican a partir de características psicológicas o morales—. Al indagar desde una mirada sociológica, es posible observar cómo las experiencias en distintos campos —familiares, escolares, laborales, políticos— producen la emergencia de otras lógicas.

El método de las trayectorias puede ser adaptado para los animales, lo que contribuiría además a restituirlos como sujetos de una historia y con una red de vínculos. Este tipo de información es necesario para aportar al diseño de políticas públicas sensibles a sus experiencias y necesidades. Por ejemplo, actualmente se trabaja en una investigación para entender cómo se llega a ser un can en situación de calle. Para ello se reconstruyen ámbitos de su trayectoria:

- Espacial: cómo se ha desplazado, qué lugares ocupa y cuáles deja de visitar.
- Afectiva: qué relaciones ha construido y cuáles ha perdido.
- Corporal: qué cambios físicos tiene y qué heridas, enfermedades o cuidados ha recibido.
- Política: si ha sido parte de un programa de esterilización, de rescate, etcétera.

Continuando con los métodos, también destacan el análisis del discurso, el de contenido y la teoría fundamentada; estos posibilitan comprender cómo a partir de ciertas operaciones cognitivas y lingüísticas se producen relaciones de poder y significados que norman las RHA. Sin embargo, hay que tener presente que son métodos que analizan el mundo social a partir de relatos, por lo que resultan limitados para dar cuenta de la experiencia de los animales y hacen indispensable incluir técnicas que difundan su experiencia.

En cuanto a las técnicas, se proponen ideas preliminares para fomentar la participación de los animales en la investigación. Cabe señalar que su desarrollo es una tarea a largo plazo, lograrlas dependerá del potencial de innovación, de la creatividad y de la capacidad de diálogo y colaboración. A continuación, se describen algunas de estas técnicas.

- *Registro de interacción interespecie*: orientar una forma de observación para documentar y analizar el modo en que humanos y animales se relacionan en situaciones concretas. Se enfoca en gestos, movimientos, expresiones corporales, respuestas recíprocas que conforman un tipo de comunicación que produce una experiencia más allá del lenguaje verbal.
- *Mapeos interespecie*: objetivar en un material gráfico la manera en que cohabitamos el espacio; qué tipo de encuentros se dan y dónde; cómo hu-

manos y animales los evitan o los propician; qué tensiones, disputas o alianzas animal-humano surgen. Para ello son de utilidad tecnologías como el GPS, las videocámaras, los drones, etcétera.

- *Recorridos interespecie*: hacer eco de la técnica de acompañamiento utilizada en el estudio de movilidad, y de ese modo adaptar trayectos en los que las decisiones del desplazamiento las decidan los animales, o se hagan de manera reflexiva con los humanos. Nuevamente, el registro con videocámaras permitiría indagar patrones o situaciones significativos.
- *Huellas visuales*: con esta técnica se captan los espacios, momentos o gestos que una persona considera relevantes en el vínculo con un animal. Paralelamente, puede registrar algunas percepciones de los animales al capturar lo que el animal ve, expresa o hace.
- *Otros canales*: cada especie tiene canales perceptivos que organizan su experiencia de manera primordial, por ejemplo, el olfato en el caso de los perros. Será útil introducir en las investigaciones, herramientas que permitan aproximarnos a ese mundo perceptual.

Para analizar estos datos, será importante involucrar a especialistas en animales, con la intención de realizar interpretaciones más robustas que no ignoren información por la falta de códigos para observarla.<sup>68</sup>

Las RHA constituyen un objeto complejo y poco explorado, compuesto por múltiples dimensiones que interactúan entre sí. Por ello, su estudio requiere una perspectiva procesual, un trabajo gradual y articulado en distintas fases. No son aprehensibles con una sola técnica ni con un único grupo de informantes. Tampoco pueden sintetizarse en un solo producto de investigación. Con todo esto en mente, se propone un modelo generador (cuadro 2) que funcione como una hoja de ruta para integrar diversos componentes a lo largo del proceso investigativo, con lo que se realizarán análisis más detallados y multiescalares.

El tipo de modelo propuesto no busca retratar la realidad, sino producir sentidos que la expliquen de manera cada vez más coherente. Como lo señala García,<sup>69</sup> no deben entenderse como esquemas cerrados, sino como instrumentos lógicos que orienten la producción gradual de conocimiento. Más

---

<sup>68</sup> Cabe precisar que las técnicas convencionales de las ciencias sociales siguen siendo necesarias para indagar la experiencia humana. En este sentido, las entrevistas a profundidad, encuestas, diarios de campo, mapeos, grupos focales, etc., son necesarios, pero no suficientes para el estudio de las RHA. Para descargar guías de observación y otras herramientas, véase el sitio [www.antrozoologiapolitica.com](http://www.antrozoologiapolitica.com)

<sup>69</sup> Susana García Salord, "Algunas claves analíticas para superar el intuicionismo ingenuo y la sociología espontánea", en *Escucha de la escucha: Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*, coord. por Manuel Canales (Santiago de Chile: Lom / Universidad de Chile, 2012).



bien, dicho modelo busca facilitar la toma de decisiones metodológicas para que sean sensibles a las condiciones particulares de producción de la investigación. De esta manera, se puede priorizar la exploración de algún componente poco conocido, o centrarse en aspectos que interesan más de acuerdo con el problema estudiado. Se espera que sirva también como un instrumento para facilitar el diálogo con especialistas y profesionales de distintas áreas, así como con activistas, al ofrecerles un panorama que les permita elegir desde dónde participar, dialogar o colaborar.

Finalmente, este modelo ofrece dos posibles entradas. Una está centrada en la especie con la que se entabla la relación (por ejemplo, canina-humana), y la otra se enfoca en el tipo de relación establecida (de cuidados, trabajo, competencia, etc.), que generalmente incluyen a más de una especie animal. En cualquier caso, será importante dar cuenta de los animales en sí.<sup>70</sup>

**Cuadro 2. Modelo para el estudio sociopolítico de relaciones humano-animal**

| Componentes                                                                                                                                                                                                          | Objetivos                                                                                                                                                                                                                                                                                          | Algunas preguntas detonadoras                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>1. Problematicación ética</b></p> <p>Diseño del problema y abordaje de la RHA en un marco sociopolítico que ayude a entender cómo opera el especismo, y cómo se retroalimenta con otros sistemas de poder.</p> | <p>Centrar la investigación en torno a un problema que experimentan los animales o que esté asociada a la relación que mantenemos con ellos.</p> <p>Favorecer análisis de prácticas que trastocan la lógica del dominio especista.</p> <p>Definir una guía ética que oriente la investigación.</p> | <p>¿Qué situaciones amenazan el bienestar, la dignidad o la libertad de los animales? ¿Qué prácticas están implicadas en esas situaciones? ¿Qué prácticas desafían el especismo? ¿Qué prácticas legitiman o reproducen el dominio humano?</p> <p>¿Cómo se modula la relación asimétrica entre quienes investigan y los animales? ¿Cómo se garantiza que la investigación no cause maltrato hacia ellos?</p> |

<sup>70</sup> En el modelo se habla de animales en términos generales, pero en cuanto es relacional se hace referencia a la especie sobre la que se está indagando. El modelo es una propuesta en desarrollo, por lo que se espera que vaya cambiando y haciéndose más detallado con cada hallazgo que se produzca. Si alguien está interesado en usarlo o comentarlo, serán bienvenidos y apreciados sus comentarios al correo: [antrozoo.humanimal@gmail.com](mailto:antrozoo.humanimal@gmail.com)

|                                                                                                                                                                                       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>2. El animal en sí</b></p> <p>Concepción de los animales como sujetos en sí, con una vida interior, una biología, con especificidades individuales y propias de su especie.</p> | <p>Contar con información actualizada sobre los animales, específicamente aquella que ofrezca un marco interpretativo para la RHA, por ejemplo, comportamientos, comunicación, emociones, organización social, procesos mentales.</p> <p>Diseñar técnicas para dar cuenta de la experiencia del animal de manera verificable.</p> | <p>¿Con qué información se cuenta sobre la sociabilidad de los animales? ¿Sobre sus formas de comunicación? ¿Sobre sus procesos mentales y emocionales? ¿Qué nos informa la etología, zoología, veterinaria o biología sobre sus necesidades? ¿Qué otros profesionales cuentan con información relevante?</p> <p>¿Cómo se incorpora la experiencia de los animales en la investigación? ¿Qué técnicas se emplean para incorporarlos como sujetos en la investigación?</p> |
| <p><b>3. El animal como construcción social</b></p> <p>Representación cultural o simbólica de los animales.</p>                                                                       | <p>Conocer los elementos simbólicos a los que han estado asociados los animales, las maneras en las que se clasifican, y cómo eso incide en el tipo de relaciones que se ha establecido con la especie.</p>                                                                                                                       | <p>¿Cómo se ha clasificado a estos animales en distintos contextos culturales o temporales? ¿Qué símbolos y prácticas sociales han estado asociados a estos animales?</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <p><b>4. Componente político</b></p> <p>Formas en las que el poder se expresa y se resiste en las RHA.</p>                                                                            | <p>Identificar las tensiones entre humanos y animales sobre sus necesidades e intereses en el marco de la RHA.</p> <p>Analizar las normas (jurídicas y de facto) que configuran la RHA.</p>                                                                                                                                       | <p>¿Cómo se expresan las disputas, tensiones o alianzas entre las especies? ¿Cómo se benefician los animales y humanos de esta relación? ¿Cómo se expresa el dominio humano? ¿Cómo se expresa la agencia animal?</p>                                                                                                                                                                                                                                                      |
| <p><b>5. Componente afectivo</b></p> <p>Entramado emocional y formas específicas de vinculación.</p>                                                                                  | <p>Analizar las formas en las que se expresan los vínculos afectivos entre humanos y animales, así como el espectro de emociones que los caracterizan.</p>                                                                                                                                                                        | <p>¿Qué emociones expresan animales y humanos en el contexto de esta RHA? ¿Qué tipo de vínculos emergen (utilitario, recíproco, amoroso, cuidado, conflicto, explotación, violencia, indiferencia)?</p>                                                                                                                                                                                                                                                                   |

|                                                                                                                                                                                                                                                                          |                                                                                                                                                                                                                                                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>6. Componente ecológico</b></p> <p>Condiciones materiales y ambientales del vínculo, así como los problemas emergentes.</p>                                                                                                                                        | <p>Conocer cómo la RHA está condicionada por el ambiente y, a la vez, cómo impacta en él.</p> <p>Analizar las problemáticas que emergen por compartir o incidir en territorios que habitan humanos o animales.</p>                                        | <p>¿En qué espacios se despliega esta RHA? ¿Hay territorios o recursos en disputa? ¿Qué dinámicas generan las condiciones ambientales (clima, contaminación, acceso al agua, etc.)? ¿Qué impactos tienen los humanos en el entorno de los animales? ¿Qué elementos de la naturaleza se disputan o se impactan con estas relaciones?</p>                                                                                                                                 |
| <p><b>7. Componente histórico</b></p> <p>Contextos sociotemporales relevantes para el vínculo.</p>                                                                                                                                                                       | <p>Rastrear cambios o divergencias de la RHA de acuerdo con distintos contextos</p> <p>Identificar detonantes de transformaciones en el vínculo</p>                                                                                                       | <p>¿En dónde y en qué momento se identifican cambios en la RHA? ¿Varía la manera en que se habla o clasifica a esta especie? ¿Cómo estos cambios inciden o se detonan por eventos económicos, políticos, sociales?</p>                                                                                                                                                                                                                                                  |
| <p><b>8. Contribuciones para la mejora de la vida animal</b></p> <p>Generación de productos con potencial para aplicarse y, de esa manera, contribuir a mejorar la vida de los animales.</p> <p>Elaboración de andamiajes metodológicos para diseñar intervenciones.</p> | <p>Dialogar con las políticas públicas, leyes e iniciativas de la sociedad civil que atienden los problemas detonantes de la investigación, para generar insumos, colaboraciones o intercambios que redunden en la mejora de la vida de los animales.</p> | <p>¿Qué políticas públicas o programas de gobierno se han diseñado para atender los problemas identificados? ¿Hay políticas públicas que fomenten relaciones de explotación en la RHA estudiada? ¿Qué iniciativas ciudadanas han emergido? ¿De qué manera los hallazgos de la investigación pueden contribuir? ¿Qué productos concretos pueden derivar de la investigación que sean útiles para las personas que están al cuidado o a la defensa de estos animales?</p> |

## Conclusiones

En este trabajo se argumenta que lo social es producto de un entramado relacional multiespecie, con aspectos materiales, biológicos y simbólicos interactuando. Captar esto exige algo más que pensar en los animales como un nuevo objeto de estudio, requiere replantear las herramientas analíticas, las categorías

y los marcos teórico-metodológicos de la sociología. Y, aunque dicho proyecto es una meta a largo plazo, hay antecedentes que han abierto el camino.

La propuesta aquí esbozada es un paso para mejorar en esa misma dirección. A partir de una breve cartografía de las distintas vertientes que se han ocupado de las relaciones humano-animal (RHA), se propuso la antrozoología política (AZP) como una vía analítica que combina un compromiso ético y una rigurosidad empírica para dar cuenta de cómo se produce, reproduce y desafía un orden especista. Por ello se despliega un modelo generador que permite estudiar las RHA en su complejidad simbólica, biológica, afectiva, ecológica, histórica y política.

Finalmente, se resalta que la AZP tiene potencial para enriquecer a la sociología, especialmente en contextos latinoamericanos, donde situaciones como las violencias estructurales y las desigualdades —que invariablemente incluyen a otros animales— nos demandan nuevas miradas. Indagar las RHA no solo puede robustecer nuestras herramientas analíticas, sino también nos permite ejercer la imaginación sociológica para identificar transiciones potenciales hacia un orden sostenible y justo, que parta del reconocimiento de la vulnerabilidad y la agencia compartido por todos los animales que habitamos este planeta.

### **Bibliografía citada**

- Adams, Carol. *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. Nueva York: Continuum International, 1990.
- Adams, Carol y Lori Gruen, eds. *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the Earth*. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Barona Collado, Eduardo, Pedro Tomé Martín y Olga Campos Serena. “Mapping human-animal interaction studies: A bibliometric analysis”. *Anthrozoös* 36, n.º 1 (2023): 137-157. <https://doi.org/10.1080/08927936.2022.2084994>
- Bateson, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. Nueva York: Ballantine Books, 1972.
- Bekoff, Marc. *The emotional lives of animals*. Novato: New World Library, 2007.
- Bentham, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nueva York: Dover Publications, 2012.
- Bourdieu, Pierre. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Calarco, Matthew. *Animal studies: The key concepts*. Nueva York: Routledge, 2021.
- Colling, Sarat. *Insurrección animal: Historias extraordinarias de rebelión y resistencia de los animales en la era del capitalismo global*. Madrid: Errata Naturae, 2024.
- Colombino, Annalisa y Heidi Bruckner, eds. *Methods in human-animal studies: Engaging with animals through the social sciences*. Nueva York: Routledge, 2023.

- Davis, William, Joshua Hicks, Christine Foster, Meredith Holub, Rosina Krecek y Audra Richburg. "Attitudes and motivations of owners who enroll pets in pet life-care centers". *Anthrozoös* 31, n.º 2 (2018): 211-219. <https://doi.org/10.1080/08927936.2018.1434061>
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.
- Deckha, Maneesha. "Critical animal studies and animal law". *Animal Law Review* 18, n.º 2 (2012): 207-236. <https://lawcommons.lclark.edu/alr/vol18/iss2/4>
- DeMello, Margo. *Animals and society: An introduction to human-animal studies*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- Despret, Vinciane. *What would animals say if we asked the right questions?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- De Waal, Frans. *El último abrazo: Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*. Barcelona: Tusquets, 2019.
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- Fine, Aubrey, Megan Mueller, Zenithson Ng, Alan Beck y Jose Peralta, eds. *The Routledge international handbook of human-animal interactions and anthrozoology*. Nueva York: Routledge, 2024.
- Flores Farfán, Leticia y Jorge Linares Salgado, coords. *Los filósofos ante los animales: Una historia filosófica sobre los animales*, 4 vols. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México / Almadía, 2020.
- Fraiman, Susan. "Pussy panic versus liking animals: Tracking gender in animal studies". *Critical Inquiry* 39, n.º 1 (2012): 89-115. <https://doi.org/10.1086/668051>
- Frías-Álvarez, Patricia y Gustavo Ortiz-Millán. "Uso de animales con fines científicos y de docencia por instituciones mexicanas". *Gaceta Médica de México* 160, n.º 2 (2024): 212-220. doi: 10.24875/GMM.M24000863
- García Salord, Susana. "Algunas claves analíticas para superar el intuicionismo ingenuo y la sociología espontánea". En *Escucha de la escucha: Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*. Coordinado por Manuel Canales, 319-346. Santiago de Chile: Lom / Universidad de Chile, 2012.
- Godfrey-Smith, Peter. *Otras mentes: El pulpo, el mar y los orígenes profundos de la consciencia*. Barcelona: Taurus, 2017.
- González, Jorge. "Presentan libro que rinde homenaje a científico Rolando García, en la UdeC" (comunicación, Universidad de Colima, 14 de noviembre de 2019).

- Gruen, Lori, ed. *Critical terms for animal studies*. Chicago: University Chicago Press, 2018.
- Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Hribal, Jason. *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ocho y Cuatro, 2016.
- Kalof, Linda. *Looking at animals in human history*. Londres: Reaktion Books, 2007.
- Keeney, Bradford. *Estética del cambio*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Koleszar-Green, Ruth y Atsuko Matsuoka. "Indigenous worldviews and critical animal studies: Decolonization and revealing truncated narratives of dominance". En *Critical animal studies: Toward trans-species social justice*. Editado por Atsuko Matsuoka y John Sorenson, 333-350. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- Latour, Bruno. *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Marvin, Garry y Susan McHugh, eds. *Routledge handbook of human-animal studies*. Nueva York: Routledge, 2019.
- Matsuoka, Atsuko y John Sorenson. *Critical animal studies: Toward trans-species social justice*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- Monteiro Campos, Mónica. "Animal sexual abuse: A reality in Portugal and Spain". *Derecho Animal (Forum of Animal Law Studies)* 10, n.º 4 (2019): 123-154. <https://doi.org/10.5565/rev/da.455>
- Morand, Emilie y François de Singly. "Sociologie d'une forte proximité subjective au chat, au chien". *Enfances, Familles, Générations* [en línea], n.º 32 (2019). <https://id.erudit.org/iderudit/1064510ar>
- Nocella II, Anthony, John Sorenson, Kim Socha y Atsuko Matsuoka. *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*. Nueva York: Peter Lang Verlag, 2014.
- Nocella II, Anthony y Amber George, eds. *Critical animal studies and social justice critical: Theory, dismantling speciesism, and total liberation*. Lanham: Lexington Books, 2022.
- Nussbaum, Martha. *Justice for animals: Our collective responsibility*. Nueva York: Simon & Schuster, 2023.
- Reckwitz, Andreas. "Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing". *European Journal of Social Theory* 5, n.º 2 (2002): 243-263. <https://doi.org/10.1177/13684310222225432>
- Regan, Tom. *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Sanbonmatsu, John, ed. *Critical theory and animal liberation: Nature's meaning*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2011.

- Shapiro, Kenneth. "Human-animal studies: Remembering the past, celebrating the present, troubling the future". *Society & Animals* 28, n.º 7 (2020): 797-833. <https://doi.org/10.1163/15685306-BJA10029>
- Shove, Elizabeth, Mika Pantzar y Matt Watson. *The dynamics of social practice: Everyday life and how it changes*. Londres: Sage, 2012.
- Siddiq, Abu B. y Habib Ahsan. "Anthrozoology-An emerging robust multidisciplinary subfield of anthropological science". *Green University Review of Social Sciences* 3, n.º 1 (2016): 45-67. <https://doi.org/10.6084/m9.figshare.13159736>
- Singer, Peter. *Animal liberation*. Nueva York: Random House, 1975.
- Taylor, Nik. *Humans, animals and society: An introduction to human-animal studies*. Nueva York: Lantern Press, 2013.
- Taylor, Nik y Richard Twine, eds. *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre*. Londres: Routledge, 2014.
- Taylor, Nik y Zoei Sutton. "For an emancipatory animal sociology". *Journal of Sociology* 54, n.º 4 (2018): 467-487. <https://doi.org/10.1177/1440783318815335>
- Volsche, Shelly, Elizabeth Johnson, Bianca Reyes, Cecelia Rumsey, Kayla Murai y Deisy Landeros. "Owner sex and human-canine interactions at the park". *Anthrozoös* 33, n.º 6 (2020): 775-785. <https://doi.org/10.1080/08927936.2020.1824659>
- Waldau, Paul. *Animal studies: An introduction*. Nueva York: Oxford University Press, 2013.
- Wilkie, Rodha. "Animalising social life: An introduction". *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 15, n.º 1 (2014): 13-25. [https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/miscellanea-anthropologica-et-sociologica/2014-tom-15-numer-1/miscellanea\\_anthropologica\\_et\\_sociologica-r2014-t15-n1-sl3-25.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/miscellanea-anthropologica-et-sociologica/2014-tom-15-numer-1/miscellanea_anthropologica_et_sociologica-r2014-t15-n1-sl3-25.pdf)

### **Las supresiones de la teoría de Peter Singer y la necesidad ética de considerar a los animales como otros irreductibles<sup>1</sup>**

Pablo Pérez Castelló  
College of Law, University of Denver

Traducción: Hugo Tavera Villegas  
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey  
ORCID: 0000-0002-7104-5658

#### **Resumen**

---

Este artículo analiza la teoría ética animal de Peter Singer y sostiene que el proceso de abstracción y homogeneización inherente al cálculo utilitarista constituye una forma de violencia epistémica, puesto que borra las singularidades de los animales. También se sostiene que considerar la sintiencia como el único criterio que califica a los animales dignos de consideración moral, como hace Singer, puede conducir a agresiones hacia ellos, ya que esta postura ignora las formas de violencia que van más allá de la lógica de la sintiencia. Se mostrará que el núcleo de esta crítica reside en la incomprensión por parte de Singer de la soberanía humana, entendida como una forma de dominio, y la relación de esta con la subjetividad (humana). Además, se examina el concepto del yo en el corpus de Singer y se demuestra que se trata de una concepción inerte y estática, lo que lleva a que su teoría excluya los juicios éticos. Este artículo demuestra que la irreductibilidad, la vulnerabilidad y la alteridad de los animales son suficientes para tenerlos como dignos de consideración moral. Finalmente, son analizadas algunas implicaciones prácticas de los argumentos presentados.

#### **Palabras clave**

Ética animal, supresiones éticas, Peter Singer, violencia epistémica, otredad animal, soberanía humana.

---

---

<sup>1</sup> El artículo “The erasures of Peter Singer’s theory, and the ethical need to consider animals as irreducible others” fue publicado originalmente en la revista *Philosophy Today* 66, n.º 3, en 2022. Se traduce aquí con la debida autorización de su autor. (N. T.).



## Marco

La premisa defendida por Peter Singer en *Liberación animal* sobre que la sintiencia es la característica decisiva que señala a un ser como digno de consideración moral, en la medida en que solo aquellos seres considerados sintientes pueden poseer intereses, continúa siendo dominante en la ética animal,<sup>2</sup> la ciencia del bienestar animal,<sup>3</sup> las asociaciones de defensa de los animales,<sup>4</sup> así como para buena parte de las organizaciones de derechos de los animales.<sup>5</sup> Resulta pertinente, por lo tanto, analizar si la teoría que emerge de tal premisa (con el cálculo utilitarista como método principal para tomar decisiones éticas) es válida y si debiera seguir constituyendo una de las piedras angulares, sino la única piedra angular, de la ética animal.

La crucial contribución de Singer de que, independientemente de la pertenencia a alguna especie en particular, los intereses de todo ser sintiente deben contar moralmente fue sin duda radical y profundamente innovadora. Así, si bien el presente artículo critica algunos aspectos de la obra de Singer, no quisiera dejar de señalar que sus escritos desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo de la ética animal, así como de otros campos afines.

Antes de comenzar, es importante notar que a lo largo del texto se hará referencia al vínculo inextricable entre humanismo, subjetividad y poder soberano,<sup>6</sup> puesto que dicha relación se encuentra también presente en la obra de Singer. A este respecto, debe señalarse lo siguiente. En primer lugar, que el término *sujeto* no debe interpretarse aquí como individuo, sino como “un modelo de praxis e inteligibilidad basado a menudo en nociones de poder soberano”.<sup>7</sup> Relacionado con esto último, en el libro de Génesis se narra como Dios

---

<sup>2</sup> Paola Cavalieri, *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights* (Nueva York: Oxford University Press, 2001); Greg Goodale y Jason Black, *Arguments about animal ethics* (Lanham: Lexington, 2010); Alasdair Cochrane, *Sentientist politics: A theory of global inter-species justice* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Jeff Sebo, “The moral problem of other minds”, *The Harvard Review of Philosophy* 25 (2018).

<sup>3</sup> Helen Proctor, Gemma Carder y Amelia Cornish, “Searching for animal sentience: A-systematic review of the scientific literature”, *Animals* 3, n.º 3 (2013); Helen Proctor, “Animal sentience: Where are we and where are we heading?”, *Animals* 2, n.º 4 (2012); Daniela Luna y Tamara Tadich, “Why should human-animal interactions be included in research of working equids’ welfare?”, *Animals* 9, n.º 2 (2019).

<sup>4</sup> The Humane Society of the United States, “Eating humanely”, consultado el 31 de octubre de 2019, <https://www.humanesociety.org/all-our-fights/humane-eating>; “Mercy for animals”, consultado el 31 de octubre de 2019, <https://mercyforanimals.org>

<sup>5</sup> People for the Ethical Treatment of Animals, “About PETA”, consultado el 31 de octubre de 2019, <https://www.peta.org/about-peta>

<sup>6</sup> Michel Foucault, “The subject and power”, *Critical Enquiry* 8, n.º 4 (1982); Dinesh Wadiwel, *The war against animals* (Leiden: Brill, 2015).

<sup>7</sup> Judith Butler, *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*, trad. por Fermín Rodríguez (Buenos Aires: Paidós, 2006), 73.

otorgó a los seres humanos la soberanía para gobernar sobre los “peces del mar y sobre los pájaros del cielo, sobre todo ser vivo que se mueva sobre la tierra”.<sup>8</sup> En otras palabras, la soberanía es concebida originariamente “como una forma de dominación humana sobre los animales”.<sup>9</sup> Nuestras relaciones con los animales no humanos, por lo tanto, se dan en el marco de esta soberanía de especie. Dinesh Wadiwel argumenta convincentemente que esto es bastante problemático

Ya que la ética construida *después* de la soberanía solo puede operar para regular o mitigar los efectos violentos de esta, dejando intacta la estructura básica de dominación. Este resultado es, en otras palabras, el *bienestar*. Podemos entonces entender el bienestar como una acción “ética” limitada o regida por la prerrogativa soberana de utilización continua. Ofrecemos bienestar a aquellos sobre quienes tenemos dominio, y deseamos seguir dominando para nuestro beneficio, pero tenemos la libertad para brindarles formas de consideración limitada que no cuestionan nuestro derecho soberano (capturado perfectamente en esa frase diabólica “sufrimiento innecesario”).<sup>10</sup>

El privilegio concedido al ideal desde una perspectiva normativa del sujeto-humano produce una jerarquía en la que este es situado en la cúspide, y categorías como *el animal* o *el discapacitado* son pensadas como inferiores en valor.<sup>11</sup> La razón es que tanto *el animal* como *el discapacitado* son considerados no equivalentes al ideal del ser humano, aquel sin discapacidades, quien suele ser definido como el modelo paradigmático merecedor de consideración moral. Precisamente esta distinción es la que posibilita la violencia epistémica, material y simbólica ejercida contra los animales y las personas con discapacidades.<sup>12</sup> Mucho de lo que acabo de explicar está implícito en los escritos de Singer cuando habla, por ejemplo, de elevar “a los animales al estatus moral

---

<sup>8</sup> Citado en Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008), 31.

<sup>9</sup> Wadiwel, *The war against animals*, 21.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 22.

<sup>11</sup> Hago hincapié en “el” para destacar la fuerza jerarquizadora, totalizadora y jerarquizadora de los conceptos. Cuando decimos “el animal”, “el humano”, etc., los animales se convierten en un ideal homogéneo, Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Cuando se concibe a las personas con discapacidad como inferiores o carentes, lo que subyace a ese tipo de pensamiento es un concepto de la discapacidad que permea y estructura la forma en que se percibe a las personas con discapacidad, es decir, como seres privados de las facultades racionales que el ideal del ser humano “debe” poseer: racionalidad, independencia y autonomía en el sentido racionalista-humanocéntrico.

<sup>12</sup> Wadiwel, *The war against animals*, 51. Sobre el capacitismo de Singer, véase Sunaura Taylor, *Beasts of burden: Animal and disability liberation* (Nueva York: The New Press, 2017), 43, 123-148; Ani B. Satz, “Animals as vulnerable subjects: Beyond interest-convergence, hierarchy, and property”, *Animal Law* 16, n.º 1 (2009): 76.

de los humanos”.<sup>13</sup> Estas palabras aluden al sujeto humano (adulto) normativo como el ideal ético, ubicado en la cima; de ahí la necesidad de “elevar” a los demás animales. Otro ejemplo de lo anterior lo encontramos en las reflexiones de Singer sobre lo que debe tenerse en cuenta al quitar una vida, a saber, “la capacidad de autoconciencia, de planear el futuro y de tener relaciones significativas con otros”,<sup>14</sup> así como “la capacidad de anticipación, la memoria más detallada, un mayor conocimiento de lo que ocurre”.<sup>15</sup> Estas características encapsulan a lo que se considera como el sujeto humano normativo —el modelo paradigmático que determina aquello que es merecedor de ser considerado moralmente— y son ilustrativas del antropocentrismo de Singer.

Como lo expresa Maneesha Deckha, académica especializada en estudios animales y derecho animal poscolonial, enfoques como el de Singer están contruidos con base en “parámetros humanos de valor ético, como el de si [los animales] poseen o no la capacidad para razonar, sufrir, emocionarse, usar el lenguaje, fabricar herramientas o exhibir algún otro rasgo que se presume define lo que significa ser humano”.<sup>16</sup> Más todavía, la teoría de Singer presupone que nosotros los humanos, en tanto soberanos, podemos determinar qué es valioso, sopesarlo y decidir en consecuencia quién vive y quién muere. Singer podría responder a lo anterior señalando que no es la soberanía del humano sobre los demás animales lo que lo lleva a tales posiciones, sino la racionalidad misma. Independientemente de quien piense si esto es humano o no humano, lo racional es considerar estas características como las que deben trazar la línea de lo que merece consideración moral o no. Lo que una respuesta como esta pasa por alto, sin embargo, es el hecho de que el sujeto humano normativo ha sido (y es) racional: un sujeto de saber que busca dominar al resto por medio precisamente del conocimiento.

Por otro lado, lo opuesto, es decir, aquello que es desconocido o que no puede llegar a conocerse, es a lo que más teme el ser humano *racional*.<sup>17</sup> En este artículo se sostiene que deberíamos otorgar valor precisamente a aquello que el ser humano ilustrado teme: lo incomprensible, lo desconocido y lo irreductible en los otros animales. Sin embargo, esto solo es posible si renunciamos a la posición de soberanos, ya que, como señalan Theodor Adorno y Max

---

<sup>13</sup> Peter Singer, “Speciesism and moral status”, *Metaphilosophy* 40, n.º 3-4 (2009): 575.

<sup>14</sup> Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Harper Collins, 2009), 19.

<sup>15</sup> Peter Singer, *Ética práctica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 75.

<sup>16</sup> Maneesha Deckha, “Vulnerability, equality, and animals”, *Canadian Journal of Women and the Law* 27, n.º 1 (2015): 49.

<sup>17</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 11.

Horkheimer, lo desconocido escapa al control y dominio de quien ejerce el poder soberano.<sup>18</sup> Por lo tanto, si aspiramos a respetar a los animales en toda su plenitud, debemos asumirnos no como soberanos, sino como simples cohabitantes del planeta.

Esto no significa que no debemos valorar positivamente las características que Singer menciona, todo lo contrario. Pero pasar de valorar dichas características a actuar desde una posición de soberanía fundada en ellas —y decidir en consecuencia quién debe morir—, sin considerar aquello que se desvía del sujeto humano normativo, constituye un error con consecuencias violentas para los animales. En contra de lo que sostienen algunos autores,<sup>19</sup> el tiempo presente continúa siendo humanista en la medida en que lo que se considera la norma toma su forma en el ideal del sujeto-humano a partir de quien conforma nuestro actual paradigma ético.<sup>20</sup> Hablar de la inclusión de los animales en la comunidad moral ejemplifica la persistencia de dicho paradigma,<sup>21</sup> en la medida que tal inclusión presupone un marco normativo preexistente, definido por el soberano humano, quien, como sabemos, ha sido modelado a imagen del sujeto humano normativo. Aunque la soberanía no constituye el eje central de este artículo, a lo largo del texto se señalarán diversas situaciones en las que dicha soberanía —y la violencia que conlleva— es reafirmada.

En línea con lo dicho hasta aquí, este artículo no pretende proporcionar una ética animal ni respuestas definitivas a cómo deberíamos pensar éticamente. Como argumenta Dinesh Wadiwel, parafraseando a Deborah Slicer, la tradición de la justicia liberal busca respuestas finales porque adopta “una visión ‘esencialista’ del valor moral tanto de los seres humanos como de los animales, puesto que propone ‘una sola capacidad: la posesión de intereses’ (o el ‘sufrimiento’ de Singer) como el criterio ‘para que se les deba consideración moral’, excluyendo como no importante éticamente cualquier otra cosa que no sea dicho criterio específico, ya sea la ontogenia específica del sujeto, su ubicación o rol ecológico, su género, etcétera”.<sup>22</sup>

El propósito de este artículo es más bien el de contribuir a la comprensión de lo que debe ser considerado éticamente y por qué. Emprendo este análisis

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> Cf. Paola Cavalieri, “The animal debate: A reexamination”, en *In defense of animals: The second wave*, ed. por Peter Singer (Oxford: Blackwell, 2006), 66.

<sup>20</sup> Para una discusión más extensa sobre este tema, véase Matthew Calarco, *Thinking through animals: Identity, difference, indistinction* (Stanford: Stanford University Press, 2015).

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, Paola Cavalieri, “The death of the animal: A dialogue on perfectionism”, en *The death of the animal: A dialogue*, ed. por Paola Cavalieri (Nueva York: Columbia University Press, 2009).

<sup>22</sup> Wadiwel, *The war against animals*, 35.

en el interior de una amalgama plural de tradiciones de pensamiento, que han enfatizado que los animales son seres singulares que deben ser respetados en cuanto otros diferentes. Es en consonancia con ese tipo de discursos que defino la orientación de este artículo como contraria a la “tiranía de lo mismo”.<sup>23</sup> Así, la intervención que se ofrece a continuación muestra que debemos mostrarnos éticamente atentos a dicha diferencia y singularidad, y considerarla en sí misma digna de consideración moral.

En la práctica, esto implica que, dado que no siempre podemos reconocer cuándo estamos siendo violentos con los animales, debemos actuar con extrema precaución y evitar cualquier acto que pueda causar violencia hacia algún animal no humano. Esto, cabe aclararlo, no se refiere a un problema epistemológico, es decir, al hecho de que no podemos *conocer* la violencia que podríamos estar infligiendo, por ejemplo, a seres sintientes como algunos insectos —tal como explora, por ejemplo, Jeff Sebo—,<sup>24</sup> sino más bien al reconocimiento ontológico de que todas las criaturas son seres diferentes, inaprehensibles. O como señala Derrida en este sentido, los animales se niegan a ser conceptualizados.<sup>25</sup>

Al final del artículo, se examina más detenidamente cómo el cálculo utilitarista de Singer produce omisiones éticas a través de una exploración de las ideas de Donna Haraway sobre el valor inherente de los vínculos (“enredos”) animales. Cabe subrayar que no es la intención de este escrito menoscabar la importancia ética de la sintiencia. Más bien, la ética pluralista que se defiende aquí pretende otorgar relevancia a dimensiones éticas que son omitidas en la teoría de Singer.

## **Sintiencia, el principio de la igual consideración de intereses y el utilitarismo de las preferencias**

La tradición utilitarista tuvo su origen en el pensamiento del filósofo inglés Jeremy Bentham, quien reformuló el criterio para determinar quiénes deberían ser objeto de consideración moral. En lugar de centrarse en la capacidad para razonar o comunicarse, Bentham propuso que la facultad relevante era la capacidad de sufrimiento, sintetizada en su célebre interrogante: “No debemos preguntarnos ¿pueden razonar? ni tampoco ¿pueden hablar?, sino

---

<sup>23</sup> Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*; Donna Haraway, *When species meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008); Matthew Calarco, *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida* (Nueva York: Columbia University Press, 2008); Kelly Oliver, “Animal ethics: Toward an ethics of responsiveness”, *Research in Phenomenology* 40, n.º 2 (2010); Deckha, “Vulnerability, equality, and animals”; Taylor, *Beasts of burden: Animal and disability liberation*.

<sup>24</sup> Sebo, “The moral problem of other minds”.

<sup>25</sup> Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 9.

¿pueden sufrir?”.<sup>26</sup> Esto lleva a Singer a afirmar que la sintiencia, es decir, la capacidad “de sufrir o gozar”, constituye un “prerrequisito para tener intereses”.<sup>27</sup> En otras palabras, solo aquellos seres que nosotros, los humanos, sabemos que son sintientes deberían ser considerados moralmente.

Como lo expresa Singer en las ediciones más recientes de *Liberación animal* y *Ética práctica*: “El único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sintiencia”.<sup>28</sup> Singer se ocupa de justificar su enfoque basado exclusivamente en la sintiencia, dado que escribió en un contexto en el que se pensaba que solo los seres humanos eran moralmente considerables en virtud de su racionalidad o capacidad lingüística, a diferencia de aquellos a quienes se atribuía la carencia de tales facultades. En un escenario de este tipo, en el que el excepcionalismo humano constituía la norma (como, en gran medida, sigue ocurriendo), el énfasis de Singer en la sintiencia resultaba una respuesta más que razonable. Sin embargo, como se mostrará más adelante, dicha estrategia tuvo consecuencias desafortunadas.

La insistencia de Singer en que la sintiencia es el criterio determinante para ser considerado moralmente lo lleva a abogar por una valoración igualitaria de los intereses independientemente de la especie. Como lo expresa el propio Singer sucintamente:

La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que si solo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción. Si aceptamos el principio de igual consideración de intereses, no podemos afirmar que realizar la acción determinada es mejor, a pesar de los hechos descritos, debido a que nos preocupa más B que A. Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea.<sup>29</sup>

La teoría de Singer se enmarca en la tradición consecuencialista, más concretamente en el utilitarismo. Una característica importante del utilitarismo, a diferencia, por ejemplo, de las teorías deontológicas, es que no prioriza principios ni normas morales, sino objetivos basados en la maximización de la fe-

---

<sup>26</sup> Singer, *Animal liberation*, 7.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 5, 9.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 9; Peter Singer, *Practical ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 15 (cursivas propias).

<sup>29</sup> Singer, *Ética práctica*, 25.

licidad —o, a la inversa, en la minimización del sufrimiento—. Las acciones se evalúan en función del grado de realización de estos objetivos. Como sostiene Singer, “el utilitarismo clásico considera que una acción está bien si produce un aumento del nivel de felicidad de todos los afectados igual o mayor que cualquier acción alternativa, y mal si no lo hace”.<sup>30</sup> En una versión más reciente de *Ética práctica*, Singer añade lo siguiente: “Más felicidad significa aquí felicidad neta, es decir, tras deducir cualquier sufrimiento o miseria que también pueda haber sido causada por la acción”.<sup>31</sup> La perspectiva utilitarista con la que se identifica Singer es el utilitarismo de la preferencia, en otras palabras, la versión del utilitarismo que nos lleva a hacer, en general, aquello que satisface “las preferencias de los afectados”.<sup>32</sup> En última instancia, sin embargo, Singer insiste en que sus conclusiones y argumentos se “desprenden exclusivamente del principio de minimizar el sufrimiento”.<sup>33</sup>

Singer concibe a los animales como individuos con capacidad de autoconciencia, de tener relaciones significativas, de prever y comunicarse.<sup>34</sup> Si bien al referirse a estas capacidades Singer piensa en los animales humanos, reconoce que algunos animales no humanos pueden también poseerlas. Aunque insiste en que la sintiencia fundamenta por sí sola la considerabilidad moral, Singer sostiene que, cuando se trata del acto de quitar la vida, deberíamos considerar otro tipo de características. Al respecto, argumenta que la posesión de ciertas capacidades hace “más valiosa la vida [de algunas criaturas] que la vida de un ser sin estas capacidades [...]”. Los chimpancés adultos, los perros, los cerdos y los miembros de muchas otras especies superan con mucho a [un] recién nacido con lesión cerebral en su capacidad para relacionarse con los demás, actuar de un modo independiente, tener conciencia de sí mismos y en cualquier otra habilidad que pudiera pensarse razonablemente que confiere valor a la vida”.<sup>35</sup>

Esto implica que, por ejemplo, la vida de un delfín es más valiosa que la de un atún. Dicho todo esto, y como el propio Singer subraya de manera reiterada, 1) sus argumentos se fundamentan en la consideración exclusiva del “sufrimiento”; y 2) la sintiencia se establece como el único prerrequisito para poseer intereses, mientras que el sufrimiento y el placer se reconocen como los únicos factores relevantes en el cálculo utilitarista. En otras palabras,

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, 3-4.

<sup>31</sup> Singer, *Practical ethics*, 3.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 13.

<sup>33</sup> Singer, *Animal liberation*, 21.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, 20.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 19.

todo aquello que se aparte de la lógica de la sintiencia se considera éticamente irrelevante.

### ¿“Quiénes” y “qué” son los animales?

Las comillas en el título de esta sección buscan connotar que la gramática del “quién” y el “qué” es inapropiada ya que, como nos advierte Derrida, inherente a la forma de las preguntas (“¿quién es?”, “¿quién es eso?”, “¿qué es?”), en su sentido y sintaxis, hay y se hace presente una metafísica. La gramática de estas preguntas nos dirige hacia un “existente-presente, pudiendo este ser cualquier cosa, [...] un *qué*, o un existente presente como *sujeto*, un *quién*”.<sup>36</sup> En otras palabras, estas preguntas tienen un carácter metafísico y humanista, pues enfatizan la subjetividad (“¿quién es?”), la presencia y la esencia (“¿qué es?”, del griego “*ti esti*?”). En este artículo, la metafísica es concebida como una fuerza homogeneizadora que erradica las diferencias y abstrae lo real e irreducible en los seres vivos. Entre otras razones, esta comprensión de la metafísica es importante para la crítica que se ofrece en este artículo porque la distinción entre humano y animal proviene de la historia de la metafísica.<sup>37</sup>

Esta dicotomía es inherentemente violenta porque homogeneiza a humanos y animales en los polos límpidos opuestos de *lo humano* y *lo animal*. Digo “polos límpidos” porque la fuerza de la metafísica radica en la abstracción y conceptualización, y consecuentemente en la desrealización de los animales y humanos reales. Este proceso metafísico ha tenido históricamente (y tiene todavía en nuestro presente) consecuencias negativas importantes ya que transforma lo irreducible, lo insustituible y lo diferente en los animales en un “animal teórico [...] y pone en un escenario objetivante al animal de la teoría, el animal tal y como es visto y no el animal que ve, el animal en cuanto cosa observada, el objeto de un hombre que dice ‘yo’, ‘yo soy’ o ‘nosotros’, ‘nosotros somos’”.<sup>38</sup>

De acuerdo con una perspectiva ontológica, este artículo considera a los animales como otros cuya alteridad posee un valor intrínseco en términos éticos. Conviene destacar que tanto el concepto de *otro* como la idea de alteridad adoptan significados distintos en las obras de Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas,<sup>39</sup> en contraste con las interpretaciones desarrolladas en disciplinas como los estudios de

---

<sup>36</sup> Jacques Derrida, “Différance”, en *Margins of philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), 15.

<sup>37</sup> Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 101.

<sup>39</sup> Véase Jacques Derrida, “Violencia y metafísica (ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)”, en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989); Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1977).



género o la sociología.<sup>40</sup> Al referirme a la alteridad de un ser vivo real, lo que me interesa destacar es su carácter irreducible y enigmático. En este sentido, la alteridad de un otro remite a aquello que vuelve insustituible a cada animal, no necesariamente por las diferencias observables que lo distinguen de otros individuos, sino por ese aspecto inconmensurable que lo vuelve “ininteligible, ilegible, indecible”,<sup>41</sup> y que no puede ser comprendido ni reducido a una serie de rasgos definidos. Por todo esto, aquí usaré los términos *otro* e *irreducible* de forma indistinta.

Desde el punto de vista terminológico, coincido con autores como Matthew Calarco, Paola Cavalieri y Carrie Freeman en que deberíamos abandonar la distinción entre humano-animal.<sup>42</sup> Freeman, en particular, ofrece además argumentos sólidos para apoyar el uso de la fórmula, a la que considera gramaticalmente incorrecta, *humanos y animales*. Como señala de manera elocuente, la expresión *humanos y animales* se emplea incluso en campañas a favor de los derechos animales, lo cual refleja tanto supuestos ontológicos sobre la separación entre lo humano y lo no humano como la carga peyorativa que con frecuencia se asocia al término *animal*, percibido como una afrenta a la supuesta superioridad de la audiencia humana.<sup>43</sup>

Si bien simpatizo con la propuesta de Freeman, discrepo de que el término *humanos y animales* sea gramaticalmente incorrecto.<sup>44</sup> Puesto que los humanos estamos inmersos en una historia metafísica que impregna nuestro lenguaje, es fundamental contar con una terminología que nos permita deconstruir la violencia causada por dicha metafísica, algo en lo que Freeman y yo coincidimos. Aquí hablaré, pues, de *animales y humanos* con el objetivo de preservar las pluralidades, singularidades y heterogeneidades inherentes a la forma del plural (*humanos y animales*), aunque sin dejar de reconocer la necesidad de abandonar la distinción humano-animal.

---

<sup>40</sup> Rod Bennison, “An inclusive re-engagement with our nonhuman animal kin: Considering human interrelationships with nonhuman animals”, *Animals* 1, n.º 1 (2011); Simone de Beauvoir, *The second sex* (Nueva York: Vintage Books, 1989).

<sup>41</sup> Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 27.

<sup>42</sup> Calarco, *Zoographies* y *Thinking through animals*; Cavalieri, “The death of the animal”; Carrie Freeman, “Embracing humananimality: Deconstructing the human/animal distinction” en *Arguments about animal ethics*, ed. por Greg Goodale y Jason Edward Black (Lanham: Lexington, 2010), 13.

<sup>43</sup> Freeman, “Embracing humananimality”, 13.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

## Valorando la pérdida de lo que no se puede comprender

Si bien el enfoque de Judith Butler es predominantemente antropocéntrico, su pensamiento nos permite reflexionar sobre el valor de aquello que nos resulta inaccesible frente a la pérdida de vidas no humanas.<sup>45</sup> Como nos recuerda Butler, cuando

Perdemos a alguien no siempre sabemos qué es lo que perdimos en esa persona. Así, al perder algo, nos enfrentamos a lo enigmático: algo se oculta en la pérdida, algo se pierde en lo más recóndito de la pérdida. Si el duelo supone saber que algo se perdió (y en cierta manera, la melancolía significa originalmente no saberlo), entonces el duelo continuaría a causa de su dimensión enigmática, a causa de la experiencia de no saber, incitada por una pérdida que no terminamos de comprender.<sup>46</sup>

Si bien se refiere aquí a la pérdida de una persona humana, sus palabras pueden interpretarse de forma similar, sino igual, al referirse a animales no humanos. Butler también enfatiza que cuando uno sobrelleva un duelo —y solo puede haber duelo por aquello que es susceptible de ser llorado— el “yo [se postula] en posición de desconocimiento”.<sup>47</sup> Al reflexionar sobre lo que implica vivir éticamente y sobre el significado mismo de tener experiencias éticas —y dado que en este punto está en juego algo fundamental, deseo enfatizar cuidadosamente esta terminología— es necesario permitir que cada yo permanezca, por así decirlo, en suspenso, en el modo de lo desconocido, de lo indecيدido, en resumen, vivo. Esto resulta relevante cuando lo confrontamos con la teoría de Singer, puesto que el yo del utilitarismo, igual que los intereses y su cálculo, es un yo fijo, estable, sin vida [*lifeless*]. Un yo decidido de antemano, incluso se podría decir que es un yo sin voluntad, o en todo caso un yo con la voluntad de someterse al cálculo utilitarista.

Butler subraya la existencia de una *vulnerabilidad corporal común* y la necesidad de reconocer dicha vulnerabilidad como condición para que ocurra “un encuentro ético”. Sin embargo, también advierte que la vulnerabilidad del otro puede resultarnos irreconocible.<sup>48</sup> Esto último adquiere especial relevancia al considerar a los animales no humanos, particularmente aquellos que nos resultan más ajenos, como los insectos o los arácnidos. Si aspiramos a respetar y cuidar la alteridad de otras criaturas, y a reubicarnos en el lugar que nos

---

<sup>45</sup> Para una discusión detallada del antropocentrismo de Butler, véase Chloë Taylor, “The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics”, *Philosophy Today* 52, n.º 1 (2008).

<sup>46</sup> Butler, *Vida precaria*, 48.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, 57.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 70.

corresponde —es decir, como meros cohabitantes del planeta y no como sus soberanos—, debemos reconocer la realidad de sus vulnerabilidades. Esto implica, además, abrirnos a formas de violencia que podrían ser insondables o incomprensibles desde la experiencia humana. Como señala Jenkins, vivir éticamente implica también prepararnos “para ser abordados por una vida que vive por debajo de [nuestra] capacidad de aprehenderla”.<sup>49</sup>

### **Las omisiones inherentes al cálculo utilitarista de Singer**

Quizás sea necesario señalar que el principio de Singer de igual consideración de intereses está íntimamente ligado a la teoría utilitarista y “exige que —en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo*— su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser”.<sup>50</sup> De la misma manera que en física se necesita la misma unidad de medida para calcular —no se pueden sumar, por ejemplo, gramos y litros—, el cálculo utilitarista de Singer requiere la misma unidad de medida para poder realizar la agregación. La diferencia con la física radica en que la unidad del cálculo utilitario es el dolor/sufrimiento y el placer. Según Singer, por lo tanto, es necesario convertir las experiencias de diferentes seres a la misma unidad de medida requerida (dolor/placer), agregar y seguir el resultado del cálculo, ya que la decisión no reside en qué hacer considerando el resultado. Más bien, la decisión precede al resultado y consiste en acatar el resultado de la agregación, sea cual sea este.

El hecho de que el utilitarismo exija que la experiencia de cualquier criatura sea reducible a la misma unidad de medida (dolor/placer) es, sostengo, inherentemente violento, en la medida en que borra la singularidad e insustituibilidad de cada criatura.<sup>51</sup> El cálculo utilitarista propuesto por Singer reduce tanto a los animales como a los humanos a las experiencias de dolor y placer, lo que borra todo aquello que no puede ser comprendido únicamente en esos términos. Esta reducción implica una forma de violencia en la medida en que suprime la alteridad de los animales, es decir, aquello que en ellos es distinto, singular, irreducible y plural en tanto que seres reales.

---

<sup>49</sup> Stephanie Jenkins, “Returning the ethical and political to animal studies”, *Hypatia* 27, n.º 3 (2012): 508.

<sup>50</sup> Singer, *Animal liberation*, 8.

<sup>51</sup> Para una deconstrucción detallada del término *singularidad insustituible* en la obra de Derrida, véase Danielle Sands, “Beyond the singular? Ecology, subjectivity, politic”, en *The animal catalyst: Towards a human theory*, ed. por Patricia MacCormack (Londres: Bloomsbury, 2014). Además, al lector podría interesarle saber que Anna Williams ha proporcionado evidencia empírica de cómo la sintiencia puede utilizarse para fines violentos, véase “Disciplining animals: Sentience, production, and critique”, *International Journal of Sociology and Social Policy* 24, n.º 9 (2004).

La lógica del cálculo utilitarista, junto con el principio de igual consideración de intereses —con la sintiencia en su centro—, opera a través de una abstracción que desrealiza a las criaturas reales. Esta operación facilita la violencia contra aquellos seres que han sido así desvitalizados. No se trata únicamente de que la abstracción de los animales sea en sí misma una forma de violencia, sino de que esta abstracción posibilita la violencia al reducir las vidas animales a mera materia inerte, carente de toda “fuerza interior o posibilidad en el presente”,<sup>52</sup> al mantener a los animales “fuera del marco de lo que consideramos ‘vidas reales’, vidas dignas de consideración moral, vidas dignas de duelo”.<sup>53</sup> Así pues, Singer continúa siendo fiel “a la corriente dominante de la filosofía occidental moderna, que idealiza por sobre todas las cosas las conclusiones objetivas de la razón desapasionada”.<sup>54</sup> En términos similares a lo recién señalado, Derrida escribe que “la confusión de todos los seres vivos no humanos bajo la categoría común y general del animal no es solamente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen: no un crimen contra la animalidad, precisamente, sino un primer crimen contra *los* animales, contra *unos* animales”.<sup>55</sup>

Obsérvese cómo el lenguaje de Derrida pasa de criticar al animal —una categoría que homogeneiza a los animales— a hablar de “un primer crimen contra los animales”, con el énfasis en el plural. Un plural que, como la palabra *real*, apunta al reconocimiento de los animales en tanto seres plurales y singulares, que, una vez más, son borrados por la agregación y el cálculo utilitarista. Tan pronto se realiza dicho cálculo, la misma unidad de medida actúa como una fuerza homogeneizadora que borra lo diferente, insustituible y enigmático en cada ser vivo. Las experiencias de los animales reales son transformadas en unidades abstractas contables e intercambiables.<sup>56</sup> Esto es, como mínimo, paradójico, ya que utilitaristas y defensores de los derechos de los animales han hecho esfuerzos por desatacar la singularidad de los animales y sus historias. El propio Singer llega a afirmar que “la caza de ballenas debería cesar, ya que provoca sufrimiento innecesario a animales sociales e inteligentes capaces de disfrutar de sus propias vidas”,<sup>57</sup> subrayando, igual

<sup>52</sup> David Durst, “Heidegger on the problem of metaphysics and violence”, *Heidegger Studies* 14 (1998): 97.

<sup>53</sup> Taylor, “The precarious lives of animals”, 64.

<sup>54</sup> William Greenway, “Peter Singer, Emmanuel Levinas, Christian Agape, and the spiritual heart of animal liberation”, *Journal of Animal Ethics* 5, n.º 2 (2015): 171.

<sup>55</sup> Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 65.

<sup>56</sup> Lori Gruen, *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals* (Nueva York: Lantern Books, 2015), 25; Taylor, *Beasts of burden...*, 69.

<sup>57</sup> Peter Singer, *Ethics in the real world: 82 brief essays on things that matter* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 49.

que Derrida, las singularidades de los animales a través de la forma plural. Sin embargo, como sostiene correctamente Cary Wolfe, “el marco filosófico de los derechos de los animales continúa siendo en esencia humanista en sus representantes más importantes (el utilitarismo de Peter Singer, el neokantismo en Tom Regan), con lo que se borra así la diferencia misma del otro animal a la que se pretendía respetar”.<sup>58</sup>

Además, en el proceso mecanicista y carente de vida de calcular las cantidades de dolor/sufrimiento y placer se descuida la responsabilidad ética.<sup>59</sup> A menos que la ética pretenda eliminar todo lo que hace específico, insustituible y diferente a los animales reales, tenemos que concluir que el consecuencialismo de Singer (con la sintiencia como núcleo único) no debiera constituirse en *el* paradigma para emitir juicios éticos. Ahora, la ética pluralista sugerida aquí no implica eliminar los razonamientos consecuencialistas. Después de todo, las consecuencias *sí* importan. Pero las decisiones éticas deberían dejar cierto margen para “pasar la prueba de lo indecible, [de otra manera] no sería una decisión libre; no sería sino la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa”.<sup>60</sup>

### **Haraway contra Singer: una reflexión ética sobre la supresión de los enredos y el compost de los bichos**

Hasta aquí se ha enfatizado la importancia de valorar a los animales por su diferencia respecto de los humanos, lo que no ha sido algo casual. Y es que la perspectiva de Singer, y de gran parte de la ética animal, puede enmarcarse en lo que se denomina una “ética de lo mismo”. Esto es, una ética que partiendo de nuestra soberanía sobre los demás animales valora únicamente lo que estos comparten en común con nosotros, es decir, lo que hace a los otros animales *como* nosotros. Por eso aquí se ha subrayado lo que hace diferentes e irreducibles a los animales, ya que estas dimensiones éticas son invisibilizadas en gran parte de la ética animal y son de hecho obliteradas en la teoría de Singer.

Antes de concluir, quisiera referirme a varias intuiciones normativas presentes en la obra de Donna Haraway en relación con aquello que comparten todos los animales y que, de acuerdo con mi argumento, también quedan anuladas en el cálculo utilitarista de Singer. En primer lugar, Haraway nos

---

<sup>58</sup> Cary Wolfe, *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 8.

<sup>59</sup> Cary Wolfe, “Humanist and posthumanist antispeciesism”, en *The death of the animal: A dialogue*, ed. por Paola Cavalieri (Nueva York: Columbia University Press, 2009), 52-53.

<sup>60</sup> Jacques Derrida, *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad* (Madrid: Tecnos, 2018), 55.

muestra que los humanos no somos individuos aislados en burbujas impenetrables, sino lo que ella llama *bichos* [*critters*] entrelazados con y dentro de una multiplicidad de seres de distintas especies. Estos entrelazamientos se refieren a la existencia vinculada entre diferentes organismos, así como a las relaciones simbióticas entre y con otros seres terrestres. Así, Haraway nos invita a pensarnos no solo como seres humanos individuales, sino como parte de una existencia ineludiblemente *compostada*. En este sentido, en una interesante entrevista con Sarah Franklin, Haraway analiza lo “humano” en tanto *humus*, es decir, dirigido “hacia el suelo, hacia el funcionamiento multispecie, biótico y abiótico de la Tierra, los seres terrestres, aquellos que están en y de la Tierra, y para la Tierra”.<sup>61</sup> Lo que Haraway intenta transmitir con estos términos es nuestra creación y transformación unos con otros, tal “como en el compost. Realmente somos *con* [*we are truly with*]”.<sup>62</sup>

Estos términos aluden al hecho de que nosotros los “bichos”, incluyendo humanos y no humanos, vivimos *con*, existimos *con*, y somos transformados *con* otros seres a diferentes niveles: desde los microorganismos con los que coexistimos en nuestras vidas corporales hasta los macroorganismos con los que compartimos nuestro *socius* (palomas, moscas, abejas, etc.). Ahora, Singer podría responder diciendo que el valor ético inmanente a los procesos de transformación que experimentamos *con* otros y al ser *con* otros se tiene en cuenta en el cálculo utilitarista, en la medida en que este considera el dolor y las experiencias de disfrute de cada individuo. De este modo, Singer podría continuar, si hay goce en el entrelazamiento con otras criaturas, esto se consideraría dentro del cálculo. Sin embargo, lo que una respuesta como esta pasa por alto es que el valor de esta existencia en común, *compostada* y entrelazada, no puede explicarse en términos puramente individuales: es el propio vínculo entre las criaturas el que conlleva valor ético. En otras palabras, es en el entrelazamiento donde reside y desde donde fluye el valor, algo que la agregación de dolores y goce individuales descarta. Esto también implica que el cálculo singeriano elimina la posibilidad de reconocer un “ataque contra ‘vínculos’”.<sup>63</sup>

Dado que nuestra existencia está inevitablemente entrelazada es importante que, al reflexionar éticamente, trabajemos “por los enredos mortales de los seres humanos y otros organismos de maneras que uno juzga, sin garantías, como buenas, es decir, que merecen un futuro”.<sup>64</sup> Como lo expresa bella-

---

<sup>61</sup> Sarah Franklin y Donna Haraway, “Staying with the manifesto: An interview with Donna Haraway”, *Theory, Culture & Society* 34, n.º 4 (2017): 50.

<sup>62</sup> *Ibíd.*

<sup>63</sup> Judith Butler, *La fuerza de la no violencia* (Ciudad de México: Paidós, 2022), 23.

<sup>64</sup> Haraway, *When species meet*, 106.

mente Haraway: “El cuerpo siempre está en proceso de creación; siempre es un enredo vital de escalas heterogéneas, tiempos y tipos de seres enredados en presas carnales, siempre un devenir, siempre constituido en relación. El envío del cadáver a la tierra como cenizas es, creo, un reconocimiento de que, en la muerte, no es simplemente la persona o el alma lo que se va. Esa cosa anudada que llamamos *el cuerpo* se ha ido; se ha deshecho”.<sup>65</sup>

Estas reflexiones de Haraway son un buen complemento a las ideas de Butler sobre lo incognoscible y sirven para mostrar cuán inevitablemente enigmáticos somos los “bichos”. Por otro lado, estas ideas también enriquecen nuestra comprensión sobre las vulnerabilidades al mostrar cuán complejas, incomprensibles e interrelacionadas pueden ser estas. En resumen, la teoría ética de Singer no solo suprime la irreductibilidad y singularidad de las criaturas, sino también sus nudos y enredos. Si pensamos que vivir éticamente consiste en trabajar por buenos enredos, por la creación de vínculos y entrelazamientos con otros, la perspectiva de Singer es, como mínimo, problemática, puesto que elimina la posibilidad de trabajar por tales enredos en la medida en que lo que es éticamente relevante se reduce a la sintiencia individual.

### **Implicaciones prácticas y observaciones finales**

Gran parte de la violencia identificada en este artículo ha sido etiquetada como desconocida, irreconocible, dirigida contra lo enigmático y contra la otredad irreductible del otro. Cabe preguntarse, por lo tanto, ¿en qué consiste exactamente tal “violencia” desconocida? ¿Cómo podemos explicarla? ¿Cómo actuar en relación con tal “desconocimiento”? Si nos tomamos en serio estas reflexiones, ¿no corremos el riesgo de quedarnos inmóviles, incapaces de actuar? Cuando Singer escribe sobre agregar las experiencias de sufrimiento y de placer, supone que resulta claro saber lo que eso significa y actuar en consecuencia. Al respecto, Singer se pregunta, de manera célebre, si es éticamente peor abofetear a un bebé que a un caballo. Para responder esta pregunta, sostiene, necesitaríamos estimar cuánto dolor causa golpear a un caballo con X fuerza, y a un bebé con una fuerza Y, de modo que ambos sientan “el mismo dolor”.<sup>66</sup> Una vez que sabemos que ambos experimentan la misma canti-

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, 167.

<sup>66</sup> “Si le doy una palmada fuerte en el lomo a un caballo, este puede sobresaltarse, pero probablemente sentirá poco dolor. Su piel es lo bastante dura como para protegerlo de una simple palmada. Sin embargo, si le doy una palmada de las mismas características a un bebé, llorará y probablemente sentirá dolor, ya que su piel es más sensible. Por lo tanto, es peor darle una palmada a un bebé que a un caballo, si ambas se dan con la misma fuerza. Pero debe haber un tipo de golpe —no conozco exactamente cuál sería, quizás un fuerte golpe con un palo— que le duela al caballo tanto como al bebé le duele una simple palmada. A esto me refiero con ‘el mismo dolor’ y, si consideramos que está mal que un niño pequeño sufra ese dolor sin una buena

dad de dolor, digamos Z, se puede afirmar que “está mal infligir el mismo dolor a un caballo sin una buena razón”.<sup>67</sup>

La perspectiva defendida en este artículo podría parecer que no nos deja ninguna base similar para actuar en comparación. Sin embargo, esto está lejos de ser así. *Considerar a las criaturas reales como irreductibles es una fuerza que actúa como un imperativo ético universal para no descartar a ninguna criatura como digna de consideración moral.* Al emitir juicios éticos, este imperativo ético no nos exime de considerar el contexto, la situación o toda la complejidad de la realidad.<sup>68</sup> Sin embargo, la fuerza ética que emana de considerar a los animales en cuanto otros, cuyo valor reside en su singularidad e irreductibilidad, actúa prescriptivamente como una advertencia para no violar las vulnerabilidades de los demás.

Los encuentros y las relaciones reales entre humanos y animales deberían permitirnos reconocer a los animales como otros, así como a valorar el carácter enigmático de la alteridad de todas las criaturas. Esto, sugiero, debería llevarnos a respetar a los animales, ya sea que tengamos o no encuentros reales con ellos. La cuestión es que los encuentros con animales no humanos, cuando estos efectivamente ocurren, deberían permitirnos estar atentos al valor de los vínculos, la diferencia y la irreductibilidad. Una vez que nos convertimos en sujetos atentos a estas fuentes de valor, deberíamos poder evaluar los vínculos que se forman entre, por ejemplo, una vaca y un ternero, independientemente de si nos cruzamos con la vaca y los terneros reales o no.

Las implicaciones prácticas que se derivan de los argumentos en este artículo son similares a algunas de las propuestas de Gary Francione, aunque las razones para llegar a estas difieran.<sup>69</sup> Francione, como se sabe, argumenta que los animales no deben tener el estatus de propiedad.<sup>70</sup> Lo que aquí se ha propuesto nos conduce a la misma conclusión, ya que considerar a los animales como criaturas irreductiblemente singulares y radicalmente otros implica una prohibición contra usarlos, dañarlos o matarlos. La razón de lo anterior es que cuando los animales se encuentran sometidos a nuestra voluntad (humana), a través de la institución de la propiedad, no pueden florecer en sus propios términos, que es de lo que se trata el respeto a la diferencia y la alteridad.

---

razón, debemos, a menos que seamos especistas, considerar que igualmente está mal infligir el mismo dolor a un caballo sin una buena razón”. Singer, *Ética práctica*, 74.

<sup>67</sup> *Ibíd.*

<sup>68</sup> Cora Diamond, “The difficulty of reality and the difficulty of philosophy”, en *Philosophy and animal life*, ed. por Stanley Cavell et al. (Nueva York: Columbia University Press, 2008).

<sup>69</sup> Gary Francione, *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* (Filadelfia: Temple University Press, 2007).

<sup>70</sup> Gary Francione, *Animals, property, and the law* (Filadelfia: Temple University Press, 1995).



Esto también significa, en línea con Francione, que deberíamos abolir todas las formas de ganadería; dejar de matar animales, salvo en casos de legítima defensa; garantizar que los animales vivan en áreas extensas; y dejar de tratarlos como “herramientas de laboratorio”, entre muchas otras cosas. En efecto, si nos tomamos en serio las ideas aquí expuestas, no deberíamos incurrir en acciones que puedan vulnerar a los animales. Asimismo, deberíamos esforzarnos activamente por transformar los entornos que se han vuelto hostiles para los animales. Por ejemplo, en zonas donde los ciervos se “adentran en las carreteras”, deberíamos “construir vallas u otro tipo de barreras y dispositivos, incluyendo aparatos de sonido, que se hayan demostrado eficaces para mantener a los ciervos fuera de las carreteras”.<sup>71</sup>

Para concluir, quisiera aclarar una diferencia práctica entre el enfoque de Singer y el que es defendido aquí. La concepción de Singer sobre el sufrimiento incluye la capacidad de anticipación, contar con una memoria más detallada, así como un mayor conocimiento de lo que sucede. Es por todo esto que Singer considera que los “adultos (humanos) normales” siendo superiores en todos estos aspectos a, por ejemplo, los ratones, sufren más que estos cuando padecen cáncer.<sup>72</sup> La perspectiva adoptada aquí no rechaza necesariamente la postura de Singer. Ciertamente, es posible que suframos más que los ratones cuando tenemos cáncer debido a las razones que el autor ofrece. Lo que se cuestiona es el establecimiento del ser humano normativo y racional como el punto de partida para pensar éticamente. Así, contra Singer, sostengo que debemos adoptar una postura más cautelosa, que deje espacio para la posibilidad de que una criatura experimente lo inimaginable para nosotros, incluyendo experiencias negativas que podrían ir más allá de lo que los humanos entendemos por sufrimiento y vulnerabilidad. Esto, en la práctica, nos llevaría a no emprender proyectos que involucren producir criaturas como los llamados *oncorratones* (OncoMouse), es decir, ratones modificados genéticamente para desarrollar cáncer.<sup>73</sup>

Todo lo anterior, cabe señalar, no nos dirige automáticamente a una realidad ética purificada y desprovista de toda forma de violencia. La nuestra es una realidad compleja y bien pueden darse situaciones en las que tengamos

---

<sup>71</sup> Francione, *Introduction to animal rights...*, 155.

<sup>72</sup> “Los poderes mentales superiores de los humanos adultos normales suponen una diferencia en muchos terrenos: la capacidad de anticipación, la memoria más detallada, mayor conocimiento de lo que ocurre, etc. Estas diferencias explican por qué es probable que un ser humano que se muere de cáncer sufra más que un ratón. La angustia mental es lo que hace que la posición humana sea más difícil de soportar”. Singer, *Ética práctica*, 75.

<sup>73</sup> WIPO Magazine, “Bioethics and patent law: The case of the oncomouse”, consultado el 27 de octubre de 2006.

que elegir entre alternativas no deseables y donde “hacer lo éticamente mejor puede implicar al mismo tiempo hacer lo malo moralmente”.<sup>74</sup> La ecofeminista Deborah Slicer expresa este punto de forma clara cuando escribe que “hay ciertos elementos de tragedia moral en el tener que tomar decisiones a pesar de la abrumadora complejidad de estas situaciones, a pesar de tener pocos —o ningún— principios o precedentes que guíen nuestra decisión, a pesar de tener poca o ninguna seguridad de haber elegido correctamente. E independientemente de cómo elijamos, es muy posible que tengamos que vivir con, como algunos han dicho recientemente, irresolutos y persistentes “residuos morales”.<sup>75</sup>

Desafortunadamente, la teoría de Singer no dice nada acerca de estas situaciones. Es como si el resultado del cálculo utilitarista se impusiera por sí mismo, dejándonos completamente satisfechos y sin ningún tipo de “residuo moral” que soportar o con el que vivir. Sin embargo, una vida ética no se reduce a hacer lo que es mejor desde el punto de vista moral. Una vida ética auténtica implica tener que vivir con las consecuencias de nuestras acciones, aceptar que uno pudiera verse atormentado por ciertas decisiones que, en realidad, eran indecibles.

Mi crítica a la obra de Singer, y al utilitarismo en general, no debe interpretarse en términos de un rechazo general a dicha perspectiva. Al reflexionar éticamente, debemos hacerlo desde una multiplicidad de ejes que incorporen diferentes tradiciones y perspectivas. En este sentido, este artículo no pretende menospreciar las valiosas contribuciones de Singer, sino mostrar lo que su teoría deja de lado o suprime totalmente.

El utilitarismo clásico en el que se basa la teoría de Singer se considera libre de supuestos metafísicos ya que se fundamenta sobre bases empíricas, a saber, las sensaciones de dolor o placer que puede experimentar cualquier criatura.<sup>76</sup> Pero tal cálculo, presumiblemente libre de supuestos metafísicos, supone que podemos conocer la experiencia de otro animal real y dar cuenta de ella. Todavía más, supone que podemos conocer una cantidad innumerable de experiencias de animales plurales y singulares, agregarlas y, de ese modo, tomar una decisión ética. ¿Será esto una ficción? ¿No será todo esto una nueva treta de la metafísica, una que impregna inevitablemente nuestro pensamiento y que nos lleva a abstraer y homogeneizar, mediante un cálculo desapasionado, lo real; a convertir lo enigmático e irreductible en algo tangible,

---

<sup>74</sup> Greenway, “Peter Singer, Emmanuel Levinas, Christian Agape, and the spiritual heart...”, 177.

<sup>75</sup> Deborah Slicer, “Your daughter or your dog? A feminist assessment of the animal research issue”, *Hypatia* 6, n.º 1 (1991): 121.

<sup>76</sup> Paola Cavalieri, *The animal question*, 63.

cognoscible y comprensible? Si queremos respetar a los animales es necesario un cambio radical en relación con cómo los humanos nos concebimos a nosotros mismos. Debemos abandonar nuestra posición como soberanos de la Tierra y, al mismo tiempo, la necesidad de sopesar el valor de las vidas de los animales. Después de todo, ¿quiénes somos nosotros, los humanos, para atribuirles tal o cual valor?

### Bibliografía citada

- Bennison, Rod. "An inclusive re-engagement with our nonhuman animal kin: Considering human interrelationships with nonhuman animals". *Animals* 1, n.º 1 (2011): 40-55. doi: 10.3390/ani1010040
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Ciudad de México: Paidós, 2022.
- *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Calarco, Matthew. *Thinking through animals: Identity, difference, indistinction*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Cavalieri, Paola. "The animal debate: A reexamination". En *In defense of animals: The second wave*. Editado por Peter Singer, 54-68. Oxford: Blackwell, 2006.
- *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- "The death of the animal: A dialogue on perfectionism". En *The death of the animal: A dialogue*. Editado por Paola Cavalieri, 1-41. Nueva York: Columbia University Press, 2009.
- Cochrane, Alasdair. *Sentientist politics: A theory of global inter-species justice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- De Beauvoir, Simone. *The second sex*. Nueva York: Vintage Books, 1989.
- Deckha, Maneesha. "Vulnerability, equality, and animals". *Canadian Journal of Women and the Law* 27, n.º 1 (2015): 47-70. <https://doi.org/10.3138/cjwl.27.1.47>
- Derrida, Jacques. "Différance". *Margins of philosophy*, 1-27. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2018.
- "Violencia y metafísica (ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)". En *La escritura y la diferencia*, 107-210. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Diamond, Cora. "The difficulty of reality and the difficulty of philosophy". En *Philosophy and animal life*. Editado por Stanley Cavell, Cora Diamond, John

- McDowell, Ian Hacking y Cary Wolfe, 43-89. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Durst, David. "Heidegger on the problem of metaphysics and violence". *Heidegger Studies* 14 (1998): 93-110. <https://www.jstor.org/stable/45010904>
- Foucault, Michel. "The subject and power". *Critical Inquiry* 8, n.º 4 (1982): 777-795. <http://www.jstor.org/stable/1343197?origin=JSTOR-pdf>
- Francione, Gary. *Animals, property, and the law*. Filadelfia: Temple University Press, 1995.
- *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Filadelfia: Temple University Press, 2007.
- Franklin, Sarah y Donna Haraway. "Staying with the manifesto: An interview with Donna Haraway". *Theory, Culture & Society* 34, n.º 4 (2017): 49-63. <https://doi.org/10.1177/0263276417693290>
- Freeman, Carrie. "Embracing humanimality: Deconstructing the human/animal distinction". En *Arguments about animal ethics*. Editado por Greg Goodale y Jason Edward Black. Lanham: Lexington, 2010.
- Goodale, Greg y Jason Black. *Arguments about animal ethics*. Lanham: Lexington, 2010.
- Greenway, William. "Peter Singer, Emmanuel Levinas, Christian Agape, and the spiritual heart of animal liberation". *Journal of Animal Ethics* 5, n.º 2 (2015): 167-180. doi: 10.5406/janimaethics.5.2.0167
- Gruen, Lori. *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals*. Nueva York: Lantern Books, 2015.
- Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialectic of enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Jenkins, Stephanie. "Returning the ethical and political to animal studies". *Hypatia* 27, n.º 3 (2012): 504-510. doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01291\_4.x
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Luna, Daniela y Tamara Tadich. "Why should human-animal interactions be included in research of working equids' welfare?". *Animals* 9, n.º 2 (2019): 42. doi: 10.3390/ani9020042
- Mercy for Animals. "Mercy for animals". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://mercyforanimals.org>
- Oliver, Kelly. "Animal ethics: Toward an ethics of responsiveness". *Research in Phenomenology* 40, n.º 2 (2010): 267-280. doi: 10.1163/156916410x509959
- People for the Ethical Treatment of Animals. "About PETA". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.peta.org/about-peta>

- Proctor, Helen. "Animal sentience: Where are we and where are we heading?". *Animals* 2, n.º 4 (2012): 628-639. <https://doi.org/10.3390/ani2040628>
- Proctor, Helen, Gemma Carder y Amelia Cornish. "Searching for animal sentience: A- systematic review of the scientific literature". *Animals* 3, n.º 3 (2013): 882-906. <https://doi.org/10.3390/ani3030882>
- Sands, Danielle. "Beyond the singular? Ecology, subjectivity, politic". En *The animal catalyst: Towards a human theory*. Editado por Patricia MacCormack, 49-65. Londres: Bloomsbury, 2014.
- Satz, Ani B. "Animals as vulnerable subjects: Beyond interest-convergence, hierarchy, and property," *Animal Law* 16, n.º 1 (2009): 65-122. <https://law-commons.lclark.edu/alr/voll6/iss1/4>
- Sebo, Jeff. "The moral problem of other minds". *The Harvard Review of Philosophy* 25 (2018): 51-70. doi: 10.5840/harvardreview20185913
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Collins, 2009.
- *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Collins, 2015.
  - *Ethics in the real world: 82 brief essays on things that matter*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
  - *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
  - *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
  - "Speciesism and moral status". *Metaphilosophy* 40, n.º 3-4 (2009): 567-581. <https://www.jstor.org/stable/24439802>
- Slicer, Deborah. "Your daughter or your dog? A feminist assessment of the animal research issue". *Hypatia* 6, n.º 1 (1991): 108-124. doi: 10.1111/j.1527-2001.1991.tb00212.x
- Taylor, Chloë. "The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics". *Philosophy Today* 52, n.º 1 (2008): 60-72. [https://christianebailey.com/wp-content/uploads/2012/12/The-Precarious-Lives-of-Animals\\_-Chloe-Taylor-20081.pdf](https://christianebailey.com/wp-content/uploads/2012/12/The-Precarious-Lives-of-Animals_-Chloe-Taylor-20081.pdf)
- Taylor, Sunaura. *Beasts of burden: Animal and disability liberation*. Nueva York: The New Press, 2017.
- The Humane Society of the United States. "Eating humanely". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.humanesociety.org/all-our-fights/humane-eating>
- Wadiwel, Dinesh. *The war against animals*. Leiden: Brill, 2015.
- Williams, Anna. "Disciplining animals: Sentience, production, and critique". *International Journal of Sociology and Social Policy* 24, n.º 9 (2004): 45-57. <https://doi.org/10.1108/01443330410790768>
- WIPO Magazine. "Bioethics and patent law: The case of the oncomouse".

Consultado el 27 de octubre de 2006. <https://www.wipo.int/en/web/wipo-magazine/articles/bioethics-and-patent-law-the-case-of-the-oncomouse-35278>

Wolfe, Cary. *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

- “Humanist and posthumanist antispeciesism”. En *The death of the animal: A dialogue*. Editado por Paola Cavalieri, 45-58. Nueva York: Columbia, University Press, 2009.



# Santuarios de animales de granja: ¿el corazón del movimiento?

## Una perspectiva sociopolítica<sup>1</sup>

Sue Donaldson  
Queen's University  
Will Kymlicka  
Queen's University

Traducción: Hugo Tavera Villegas  
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey  
ORCID: 0000-0002-7104-5658

### Resumen

---

Uno de los desafíos fundamentales para la teoría de los derechos animales consiste en imaginar los contornos de relaciones sociales justas con los “animales de granja”, una vez que dejemos de confinarlos y matarlos para obtener alimento. ¿Qué tipo de relaciones sociales podrían establecer las vacas, los cerdos, los pollos y otros animales con nosotros, así como con otros miembros de su propia especie o con los de otras especies? ¿Qué tipo de vida sexual y familiar? ¿Qué clase de actividades cooperativas podrían desear tener? Actualmente, los santuarios de animales son uno de los pocos espacios donde son planteadas esta clase de preguntas y también son exploradas posibles respuestas. Sin embargo, para que los santuarios sean espacios idóneos y se pueda explorar un futuro mejor, resulta necesario modificar algunas de sus prácticas. Los santuarios de animales se desarrollaron originalmente como lugares de refugio seguro para animales rescatados de mataderos y granjas industriales. Los animales rescatados viven sus vidas con seguridad y comodidad, a la vez que ejercen como “embajadores” —ante el público visitante— de todos los animales que permanecen atrapados en el complejo-industrial-animal. A esto lo llamamos modelo de *refugio y defensa*. Ciertamente, constituye una visión noble que ha conseguido inspirar a muchas personas. No obstante, ofrecer un refugio seguro no es lo mismo que ensayar el establecimiento de una nueva sociedad interespecie. Una visión alternativa de los santuarios animales consideraría a sus residentes menos como refugiados o embajadores que como ciudadanos y pioneros de nuevas “comunidades intencionales”,

---

<sup>1</sup> El artículo “Farmed animal sanctuaries: The heart of the movement?” fue publicado originalmente en *Politics and Animals*, n.º 1 (2015). Se reproduce aquí con la debida autorización de los autores y de los editores de la revista. Agradezco a Sue Donaldson y Will Kymlicka por autorizar la traducción al español de su texto. (N. T).



con la libertad para crear un nuevo mundo social. Este artículo explora los límites del modelo de refugio y defensa, tanto en términos de los mensajes que comunica a los visitantes humanos como de las libertades que brinda a sus residentes animales, y describe un modelo alternativo basado en las prácticas emergentes dentro de las comunidades intencionales.

### **Palabras clave**

Santuarios, ciudadanía, animales de granja, animales domésticos, comunidades intencionales.

---

## **Introducción<sup>2</sup>**

El movimiento de santuarios de animales se ha ido expandiendo de forma rápida en las últimas décadas, y actualmente constituye ya una dimensión central de la respuesta activista a la violencia humana contra los animales no humanos.<sup>3</sup> Este movimiento abarca una gran variedad de tipos de santuarios que incluye, entre otros, a los centros de rehabilitación de animales salvajes, los refugios para animales exóticos y de compañía, los programas de apoyo a animales salvajes y de trabajo, así como a los santuarios de animales “criados en granjas” y que son rescatados de la industria agrícola.<sup>4</sup> En este artículo nos centramos en esta última categoría, los santuarios de animales de granja

---

<sup>2</sup> Agradecemos las sugerencias y perspectivas aportadas durante la elaboración de este documento a Christiane Bailey, Susie Coston, Frédéric Côté-Boudreau, Kyle Johanssen, patrice jones, Miriam Jones, Samantha Pachirat, Timothy Pachirat, Ken Shapiro, Elizabeth Thomas, Katherine Wayne, Zipporah Weisberg, y al comité editorial de la revista *Politics and Animals*. Queremos agradecer especialmente a los residentes y al personal de los santuarios que visitamos por su disposición a dialogar sobre estos temas con nosotros, incluso cuando muchas veces discreparon de nuestra perspectiva. Huelga decir que las ideas aquí presentadas son nuestras y nos responsabilizamos por cualquier error.

<sup>3</sup> Entre 9 y 10 mil millones de animales terrestres mueren anualmente a causa de la industria agrícola estadounidense y canadiense. Se estima que la población mundial de animales salvajes se ha reducido a la mitad en los últimos sesenta años.

<sup>4</sup> Los *centros de rehabilitación y liberación de animales salvajes* atienden a animales heridos y huérfanos antes de devolverlos a la naturaleza cuando esto resulta posible. También participan en programas de conservación para brindar apoyo y protección continuos a las poblaciones de animales salvajes. Los *refugios de animales exóticos* rescatan animales de zoológicos y circos, hogares privados, la industria del entretenimiento y laboratorios de investigación biomédica. Muchos de estos animales nacieron en cautiverio y sufren de problemas físicos o trastornos mentales debido al confinamiento, lo que impide su liberación a la naturaleza sin algún tipo de apoyo. Los *rescatistas de animales de compañía* rescatan perros y gatos maltratados o abandonados y buscan hogares adoptivos privados para ellos. Los *programas de apoyo a animales salvajes y de trabajo* brindan servicios de salud a animales como perros de aldea, gatos callejeros, burros y bueyes utilizados para el transporte y otras labores.

(en adelante, SAG), aunque algunos elementos de nuestro análisis podrían ser aplicados a una investigación de los santuarios de animales en general.

En Estados Unidos de América, Farm Sanctuary, ubicada en Watkins Glen, Nueva York, fue donde inició el movimiento de santuarios de animales de granja en 1986. Hoy en día, existen por lo menos 50 SAG públicos de este tipo en dicho país, y varios más en Canadá.<sup>5</sup> Nos referimos a ellos como santuarios “públicos” no porque reciban fondos públicos, sino porque, junto con su trabajo de rescate, mantienen un perfil comunitario a través de programas de visitantes o voluntarios, divulgación, redes sociales, recaudación de fondos, o defensa de los derechos animales (en adelante, DA). Como resultado de este carácter público, juegan un papel importante en la formación de la opinión general acerca de los SAG, el papel dentro del movimiento animalista, así como en las posibilidades de relacionarnos de otras maneras, más justas, con los animales.<sup>6</sup>

En este texto nos centraremos en la política de los SAG y su papel dentro del movimiento por los DA. ¿Qué mensaje transmiten estas comunidades-santuario acerca de los objetivos del movimiento por los DA, particularmente en lo que respecta a la justicia hacia los animales domésticos? ¿Qué papel podrían desempeñar en la expansión de nuestra comprensión de la justicia en las relaciones entre humanos y animales? ¿Cuál es su potencial en la construcción de comunidades interespecie más compasivas, cooperativas y sostenibles en el futuro? Nuestro análisis es bastante preliminar y se basa en visitas a los SAG en nuestra región,<sup>7</sup> la información de los sitios web de los santuarios y una literatura emergente, aunque escasa sobre el tema (incluidos libros hechos por fundadores de santuarios, así como un número reducido de artículos académicos). Nuestra perspectiva está también muy influenciada por investigaciones sobre santuarios humanos y comunidades intencionales.

---

<sup>5</sup> En <http://www.sanctuaries.org> puede consultarse una lista informal de SAG estadounidenses, actualizada por Animal Place (santuario de California). Si bien existen santuarios en todo el mundo, este escrito estará basado únicamente en la experiencia estadounidense.

<sup>6</sup> También existen innumerables pequeños santuarios familiares, muchos de ellos participan en redes informales para la adopción de animales y compartir experiencias. Estos santuarios se centran casi exclusivamente en el rescate y refugio, no en el movimiento de defensa animalista (aunque algunos de estos podrían estar explorando con concepciones innovadoras de comunidades humano-animal). Ahora, puesto que son menos visibles públicamente, y desempeñan por lo tanto un papel menos significativo en la formación de la opinión sobre los SAG así como en el movimiento por los DA, este tipo queda fuera de nuestra discusión.

<sup>7</sup> Los santuarios que visitamos en Ontario fueron Primrose, Tejas y Big Sky. En el estado de Nueva York visitamos Farm Sanctuary y Woodstock. En Vermont fue VINE. También colaboramos con un santuario familiar privado establecido en Kingston, Ontario, Canadá, durante 2014.

El artículo se encuentra estructurado de la siguiente manera. Partimos identificando un modelo estándar de SAG —caracterizado por un conjunto de objetivos, diseños y prácticas ampliamente compartidos— que, en nuestra opinión, refleja la imagen pública del movimiento tal como existe hoy en día. Lo denominamos aquí el modelo de *refugio y defensa*. En la segunda sección, analizamos este modelo desde una perspectiva crítica, planteando interrogantes sobre su eficacia en la defensa de los DA. También problematizamos el mensaje que transmite este modelo acerca de las capacidades, los intereses y los derechos de los animales, así como sobre el tipo de vida a la que podrían aspirar sus residentes no humanos. Finalmente, en las secciones tercera y cuarta esbozamos los contornos de un modelo alternativo, fundado en la noción de *comunidad intencional*, que aborda las limitaciones del modelo estándar, pese a que no se libra de sus propios desafíos. En alguna medida, los aspectos de este modelo alternativo subyacen, aunque sea implícitamente, en algunas de las prácticas emergentes de algunos de los santuarios que visitamos. En este sentido, nuestro objetivo principal consiste en delinear de forma más sistemática este modelo alternativo, esperando que nuestro análisis proporcione un esquema útil para la comunidad de los SAG y el movimiento por los DA en general. En particular, aspiramos a que sean consideradas las dimensiones sociopolíticas de los santuarios, así como los mecanismos por medio de los cuales estos proyectos pueden convertirse en aliados más eficaces en la lucha por la justicia social para los animales domésticos. Asimismo, esperamos que este marco conceptual pueda servir de estímulo para futuras investigaciones en este campo emergente.<sup>8</sup>

Finalmente, queremos subrayar que los tipos de santuarios que identificamos —el modelo estándar de refugio y defensa, así como el modelo alternativo de comunidad intencional— son construcciones analíticas. No son descripciones de santuarios reales, sino un marco para analizar las prácticas dentro de estos espacios. Los santuarios que hemos podido visitar durante nuestra in-

---

<sup>8</sup> Desde la publicación de la versión original de este artículo, en 2015, han aparecido importantes contribuciones a la literatura sobre los santuarios de animales. Al lector interesado, le sugiero consultar Elan Abrell, *Saving animals: Multispecies ecologies of rescue and care* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021) e “Introduction: Interrogating captive freedom: The possibilities and limits of animal sanctuaries”, *Animal Studies Journal* 6, n.º 2 (2017); Charlotte Blattner, Sue Donaldson y Ryan Wilcox, “Animal agency in community: A political multispecies ethnography of VINE sanctuary”, *Politics and Animals* 6 (2020); Pablo P. Castelló, “The fabric of zoodemocracy: A systemic approach to deliberative zoodemocracy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (2025); Eva Meijer, “Sanctuary politics and the borders of the demos: A comparison of human and nonhuman animal sanctuaries”, *Krisis Journal for Contemporary Philosophy* 41, n.º 2 (2021); Heather Rosenfeld, “Sanctuaries as multispecies safe spaces”, en *Feminist animal studies: Theories, practices, politics*, ed. por Erika Cudworth, Ruth E. McKie, Di Turgoose (Londres: Routledge, 2022), entre otros (N. T.).

vestigación se ubican por lo tanto dentro de un *continuum*, pues muestran características de ambos modelos en distintos grados.

### **El modelo de refugio y defensa**

Los SAG generalmente rescatan animales provenientes de las industrias de la carne, los productos lácteos y los huevos, aunque también pueden albergar a perros, gatos, caballos, burros, conejos y animales de otras especies, desdibujando las líneas divisorias entre animales de granja, animales usados para labores agrícolas y animales de compañía. Mientras que las organizaciones de rescate de perros y gatos suelen buscar hogares adoptivos de forma individual, el movimiento de rescate de animales de granja ha establecido santuarios institucionalizados, con lo que ha brindado hogares permanentes para miles de animales.<sup>9</sup> Muchos SAG se ubican en comunidades agrícolas tradicionales, en parte porque es allí donde existe la infraestructura necesaria en términos de alojamiento, espacio y acceso a pastizales, proximidad a fuentes de alimentos, experiencia veterinaria, etc. También porque es allí donde las leyes de zonificación vigentes crean una oportunidad legal para su establecimiento y, tal vez, porque es allí donde comúnmente “vemos” a los animales de granja o imaginamos que pertenecen.<sup>10</sup>

Esta separación espacial e institucional de los SAG explica en parte cómo han llegado a desempeñar un papel distintivo en el movimiento por los DA. Los santuarios reúnen a un grupo concentrado de personas con un propósito común y proporcionan no solo un refugio físico para los animales rescatados, sino que se erigen como una comunidad de defensa y libre de crueldad, así como un centro para la divulgación y la educación de los visitantes.

De hecho, el movimiento de santuarios animales ha comenzado a organizarse y autorregularse, proceso que ha sido liderado por la Federación Mundial de Santuarios de Animales (GFAS, por sus siglas en inglés).<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> En todo caso, algunas agrupaciones de rescate de perros y gatos operan con un modelo parecido al de los santuarios, estableciendo lugares permanentes para grandes grupos de animales que podrían no ser adoptados jamás, como el Santuario para Perros Mayores de Ohio. Por otro lado, muchos SAG también pueden llegar a colocar a animales en hogares individuales.

<sup>10</sup> La novedad de los SAG en el ámbito rural/agrícola se refleja en el hecho de que los organismos reguladores desconocen cómo categorizarlos. ¿Son granjas?, ¿sociedades protectoras de animales?, ¿organizaciones de beneficencia?, ¿grupos políticos de defensa? Por ejemplo, el santuario de Woodstock (Nueva York) está designado como “residencia con uso agrícola”, aunque esta categorización ha sido impugnada. Como señaló un asesor municipal: “Desafortunadamente, no contamos con un código... para un santuario”. William J. Kemble, “Woodstock animal sanctuary neighbor has concerns”, *Daily Freeman*, 20 de septiembre de 2012.

<sup>11</sup> Las GFAS incluyen los SAG, pero la mayoría de sus miembros son santuarios de animales salvajes. Para más información, véase <http://www.sanctuaryfederation.org>

Algunos SAG, incluyendo al pionero Farm Sanctuary, se han unido a la GFAS, que otorga una acreditación con base en directrices rigurosas de bienestar animal. Aunque muchos SAG más pequeños carecen de los recursos necesarios para cumplir con estos requerimientos, aun así, participan en redes informales de cooperación e intercambio de conocimientos. El movimiento de los SAG es predominantemente un movimiento de base. Carece de una estructura de coordinación, así como de un marco ético preestablecido y compartido en común. Dicho esto, las declaraciones sobre la misión de los SAG suelen asumir compromisos éticos similares respecto a los animales que rescatan y reflejan supuestos compartidos sobre los intereses de los animales.<sup>12</sup>

Para los fines de nuestro análisis, podemos resumir algunos de los compromisos principales de la siguiente manera:

- i. *Deber de cuidado.* Brindar un entorno seguro y reparador para animales que han sido maltratados por humanos o la industria agrícola. Priorizar las necesidades y la seguridad de los animales residentes.
- ii. *Apoyo al florecimiento típico de la especie.* Proporcionar un entorno que permita a los animales residentes participar en una variedad de comportamientos y actividades consideradas naturales para los miembros de su especie.
- iii. *Reconocimiento de la individualidad.* Apreciar la subjetividad única de cada uno de los animales, con sus propias necesidades, deseos y relaciones.
- iv. *No explotación.* Desafiar las concepciones tradicionales sobre los animales domésticos, generalmente considerados como meros medios para satisfacer las necesidades humanas. Evitar el uso, la venta o cualquier otra actividad comercial que involucre animales.
- v. *No perpetuación.* Impedir la reproducción de los animales con el propósito de socavar el futuro de la ganadería. Dedicar recursos al rescate de animales ya existentes.

---

<sup>12</sup> Para una visión general de las perspectivas religiosas y filosóficas que sustentan la labor de los santuarios, véase Craig Brestrup, "Animal sanctuaries and animal activism", *Satya*, noviembre 2004; Timothy Fargo, "Religious and moral hybridity of vegetarian activism at farm animal sanctuaries", en *The changing world religion map: Sacred places, identities, practices and politics*, ed. por Stanley Brunn (Dordrecht: Springer, 2015). La mayoría de los santuarios publican sus declaraciones de misión en sus sitios web. Véase Pigs Peace Sanctuary (<https://www.pigspeace.org/main/index.html>), Woodstock Farm Animal Sanctuary (<https://woodstocksanctuary.org/>), Piebird Farm Sanctuary (<https://www.piebird.org/>), Peaceful Prairie Sanctuary (<https://www.peacefulprairie.org/>), United Poultry Concerns (<https://www.upc-online.org/>), Safe Haven Farm Sanctuary (<https://safehavenfarmsanctuary.org/>), Animal Place (<https://animalplace.org/about/>).

- vi. *Concientización y defensa.* Educar al público sobre la sintiencia animal y las crueldades de la ganadería. Fomentar una interacción respetuosa con los residentes de los santuarios en cuanto “embajadores” de los miles de millones de animales que continúan sufriendo dentro del sistema de agricultura industrial.

Más adelante volveremos a los detalles de estos principios frecuentemente defendidos. Por ahora, únicamente deseamos destacar cómo este marco general, junto con las realidades prácticas señaladas previamente, ha contribuido al surgimiento de lo que denominamos un modelo de *refugio y defensa* para los SAG, cuyas versiones se están replicando en toda Norteamérica. Pero ¿cómo se ve este modelo? Físicamente, suele asemejarse a una idealizada granja familiar tradicional (la ubicación, los edificios y la infraestructura, la selección y agrupación de los animales).

Muchos santuarios suelen pertenecer a una persona o familia fundadora, quienes, inicialmente, podían llegar a encargarse de todas las tareas de cuidado. A medida que crecen, suelen recurrir a trabajadores, voluntarios o remunerados, y a constituirse como entidades benéficas o sin fines de lucro para facilitar la recaudación de fondos. En esta etapa pueden llegar a establecer una junta directiva y otras estructuras formales de toma de decisiones. En organizaciones muy grandes, como Farm Sanctuary, el personal remunerado se especializa en diferentes tipos de funciones, como el cuidado de animales, la programación educativa, el mantenimiento de la infraestructura física, la recaudación de fondos y la defensa política, etcétera.

La mayoría de los santuarios públicos implementan, y lo consideran como fundamental para su labor, programas de educación y divulgación, así como de voluntariado y pasantías. Puesto que solo pueden rescatar a un porcentaje ínfimo de los miles de millones de animales criados y sacrificados anualmente en el complejo-animal-industrial, uno de los objetivos es aprovechar sus actividades para sensibilizar al público y promover los objetivos de defensa de los DA y de los movimientos por el bienestar de los animales de granja. En este sentido, a los animales rescatados se les suele concebir como “embajadores”, representantes de todos aquellos miembros de su especie que no escaparán de la industria agrícola. Las historias de estos animales se narran en los sitios web de los santuarios, en giras de conferencias, así como en libros de divulgación.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Jenny Brown, *The lucky ones: My passionate fight for farm animals* (Nueva York: Penguin Group, 2012); Gene Baur, *Farm sanctuary: Changing hearts and minds about animals and food* (Nueva York: Touchstone, 2008); William Crain, *The emotional lives of animals and children: Insights from a farm sanctuary* (San Francisco, CA: Turning Stone Press, 2014); Ellie Laks, *My gentle barn: Creating a sanctuary where animals heal and children learn to hope* (Nueva York: Harmony Books, 2014);

Pero la experiencia educativa fundamental consiste en llevar a los visitantes al santuario para que conozcan a los animales por sí mismos. Estas visitas suelen ser aprovechadas para educar al público sobre las realidades de la agricultura moderna a través de videos o de descripciones escritas, ejemplos de equipamientos agrícolas (jaulas en batería, jaulas de gestación) e historias de animales individuales y su paso por la industria antes de ser rescatados. Las realidades de la industria agrícola contrastan con la forma en que los animales viven dentro del santuario, donde se encuentran protegidos y cuidados, pueden llevar adelante un amplio repertorio de comportamientos naturales y formar vínculos sociales estables. Los visitantes, por su parte, tienen la oportunidad de conocer e interactuar con los animales individualmente, así como de escuchar sus historias de supervivencia, recuperación y, para algunos de ellos, de una alegría recién descubierta. Para muchos visitantes, es probable que esta sea la primera vez que conocen e interactúan con cerdos, pavos y otros animales de granja.

Los santuarios generan disonancia cognitiva y emocional como una estrategia para impulsar el cambio individual. A la vez que proporcionan información sobre cómo la agricultura moderna reduce a seres sintientes a meros números que se añaden a una cuota de producción, animan a los visitantes a observar e interactuar con animales reales, que desmienten el trato que reciben de la industria en cuanto productos fungibles inanimados. Una vez creada esta experiencia educativa, los visitantes son exhortados para seguir educándose, a adoptar una dieta basada en plantas y a apoyar la legislación para reformar al sector agrícola. También se les anima a apoyar directamente la labor del santuario mediante donaciones o la compra de recuerdos. Los visitantes son invitados a convertirse en parte de la “familia” del santuario en un sentido amplio: siguiendo los acontecimientos a través de las redes sociales y del sitio web de la organización, haciendo nuevas visitas al santuario, participando en programas (como clases de cocina) o festividades especiales (celebraciones de días festivos alternativos), eventos de promoción, recaudación de fondos y oportunidades de voluntariado. De esta manera, los santuarios contribuyen a la formación y al crecimiento de comunidades para la defensa de los animales.

Esta descripción general obvia numerosas diferencias entre los santuarios referentes a las concepciones morales y filosóficas acerca de los intereses de

---

Stephanie Marohn, *What the animals taught me: Stories of love and healing from a farm animal sanctuary* (Charlottesville: Hampton Roads, 2012); Kathy Stevens, *Where the blind horse sings* (Nueva York: Skyhorse, 2009) y *Animal camp: Reflections on a decade of love, hope, and veganism at Catskill Animal Sanctuary* (Nueva York: Skyhorse, 2013).

los animales: recursos financieros (seguridad, calidad del espacio e infraestructura, profesionalización del personal y acceso a atención experta para animales); características de las visitas guiadas, enfoque de las actividades educativas y de divulgación; y roles para voluntarios y pasantes. No obstante, más allá de todas estas variaciones, creemos que este modelo estándar captura características importantes de muchos SAG existentes. En la siguiente sección, exploraremos algunas limitaciones de este modelo estándar. Cabe destacar que consideramos que los SAG han desempeñado, y continuarán haciéndolo, un papel esencial en el movimiento por los DA. De hecho, nos tomamos muy en serio la idea de que son el “corazón del movimiento”.<sup>14</sup> Sin embargo, para desarrollar todo su potencial, puede ser útil replantear ciertos aspectos del modelo estándar. En los siguientes párrafos, exploraremos estos límites a partir de dos grandes ejes: a) el impacto sobre los humanos, y en particular la eficacia del modelo estándar de educación y defensa, y b) el impacto sobre los animales residentes, poniendo una atención especial sobre la concepción subyacente acerca de los DA y la justicia interespecie. Abordaremos estos ejes de manera separada.

### *Limitaciones del modelo estándar*

#### **El impacto en los visitantes humanos**

Como se describió anteriormente, el modelo de refugio y defensa crea las condiciones para que tenga lugar una “experiencia” de santuario que debiera conducir a la transformación personal. El público visita (o lee sobre) el santuario, conoce y observa animales individuales, aprende sobre las realidades de la agricultura moderna, se informa sobre una dieta basada en plantas e, idealmente, se compromete con el veganismo y la defensa de los animales. En sus páginas web y folletos, muchos SAG ofrecen evidencia anecdótica de esta experiencia transformadora. Hasta la fecha, sin embargo, esto no es algo que se haya investigado sistemáticamente y podría ser más un principio de fe que un hecho comprobado. Desconocemos las opiniones y los hábitos alimentarios preexistentes de las personas que visitan los santuarios; desconocemos si su comportamiento cambia tras la visita (y, de ser así, si este cambio se mantiene en el tiempo). Finalmente, tampoco sabemos si regresan a sus comunidades convertidos en agentes de cambio. Hasta que se disponga de dicho tipo de investigaciones, las afirmaciones sobre el impacto de los santuarios y la experiencia de los visitantes siguen siendo especulativas.

---

<sup>14</sup> Los editores del sitio web/podcast vegano Our Hen House (<http://www.ourhenhouse.org/>) han descrito los santuarios como “el corazón del movimiento”, frase que retomamos para el título de este trabajo.



Aún más, existen fundamentos sólidos para el escepticismo respecto de la eficacia de este modelo de transformación individual. La evidencia disponible muestra que un porcentaje significativo de personas que adoptaron dietas veganas o vegetarianas reincorporan posteriormente la carne animal a su alimentación, lo que sugiere que las visitas a los SAG (y otras estrategias de concientización individual) podrían tener, en el mejor de los casos, un efecto meramente temporal. Una encuesta reciente del Humane Research Council señala que, en Estados Unidos, solo una de cada cinco personas que opta por el veganismo o el vegetarianismo mantiene esta elección a largo plazo, mientras que la mayoría la abandona dentro de los tres primeros meses.<sup>15</sup> Entre las razones que se citan con frecuencia se incluyen: el distanciamiento social y la incomodidad, las dificultades prácticas para lograr una dieta equilibrada a base de plantas, el deseo incontrolable de consumir alimentos de origen animal y los problemas de salud.<sup>16</sup>

Lo anterior sugiere que un modelo de defensa centrado en cambiar las creencias y el comportamiento individual de las personas, una por una, podría estar dirigiéndolas hacia la frustración y el fracaso. Al mismo tiempo, esto convierte al movimiento de defensa animal en un trabajo de Sísifo.<sup>17</sup> Para la mayoría de las personas, el conocimiento y las buenas intenciones no son suficientes. Se necesitan entornos —de un sentido de pertenencia a una comunidad con ideas afines— e instituciones que faciliten el poder desarrollar y mantener un estilo de vida respetuoso con los animales, frente al poder abrumador del *statu quo*.

Algunos SAG enfrentan este problema intentando crear en las personas un sentido de pertenencia a una comunidad solidaria animando a los visitantes a regresar al santuario para renovar su compromiso, patrocinando celebraciones alternativas, compartiendo estrategias y consejos. Sin embargo, puesto que los santuarios suelen estar ubicados en zonas rurales, a cierta distancia de donde vive la mayoría de sus visitantes, no es evidente que estas iniciativas brinden el apoyo que las personas requieren en su vida diaria. En todo caso, se necesitan más investigaciones para determinar si los santuarios son eficaces en brindar a las personas “el apoyo comunitario necesario para man-

---

<sup>15</sup> Che Green, “How many former vegetarians and vegans are there?”, acceso el 21 de septiembre de 2015. Véase también la página Vegetarian Recidivism en el sitio web de Animal Charity Evaluators (<https://animalcharityevaluators.org/research/reports/dietary-impacts/vegetarian-recidivism/>).

<sup>16</sup> Hal Herzog, “Why do most vegetarians go back to eating meat?”, *Psychology Today*, 20 de junio de 2011.

<sup>17</sup> Como lo expresa Norm Phelps, dados los niveles de reincidencia, la estrategia de divulgación vegana ha sido “como pedalear en el agua”. *Changing the game: Why the battle for animal liberation is so hard and how we can win it* (Herndon VA: Lantern, 2015).

tener su compromiso con una nueva forma de vida que resulta ciertamente desafiante”.<sup>18</sup>

Este enfoque limitado, centrado en la conversión vegana individual, no es en todo caso exclusivo de los SAG, sino algo que caracteriza a todo el movimiento por los DA, por lo menos en el contexto estadounidense, que centra gran parte de su atención en el veganismo individual y no la suficiente en la creación de un movimiento organizado de justicia social para los animales. Lo anterior resalta la necesidad de ampliar el enfoque hacia un espectro más amplio de cuestiones (como la destrucción del hábitat, la contaminación, la vivisección, y el control y la gestión de animales), así como a un espectro también más amplio de estrategias, dirigidas a prácticas e instituciones en todos los niveles de la sociedad (desde las leyes de zonificación local hasta el estatus legal y constitucional de los animales; desde las políticas empresariales y gubernamentales locales hasta los subsidios nacionales para la agricultura y las industrias del carbono; desde la organización comunitaria de base hasta la política partidaria tradicional). Tenemos que hacer algo más que solo intentar cambiar las creencias y los comportamientos individuales respecto del consumo de animales. Lo que debe hacerse es tratar de crear comunidades justas interespecie que sostengan esos comportamientos y creencias, y los vinculen con concepciones y estrategias más generales de cambio social e institucional. La estrategia de difusión del veganismo suele operar como una flecha unidireccional: se centra en generar cambios en la conciencia individual con la expectativa de que, una vez alcanzado un número suficiente de individuos concientizados, las instituciones se transformarán casi automáticamente.

En la realidad, sin embargo, las instituciones siempre están actuando sobre los individuos, socavando, cooptando e incluso frustrando sus deseos y esfuerzos. Son precisamente estas estructuras políticas e institucionales las que deben ser el foco de la organización y defensa de los DA. De lo contrario, la defensa del veganismo desde los SAG y otras organizaciones puede resultar ineficaz, tal como ha sido señalado por varios autores vinculados con el movimiento por los DA.<sup>19</sup> Retomaremos esta cuestión más adelante, cuando consi-

---

<sup>18</sup> Saryta Rodriguez, “Three emotional approaches”, *Direct Action Everywhere*, 12 de noviembre de 2012.

<sup>19</sup> Paola Cavalieri “Animal liberation: A political perspective”, en *Philosophy and the politics of animal liberation*, ed. por Paola Cavalieri (Nueva York: Palgrave, 2016); patrice jones, “Afterword: Flower Power”, en *Confronting animal exploitation: Grassroots essays on liberation and veganism*, ed. por Kim Socha y Sarahjane Blum (Jefferson, NC: McFarland, 2013); Phelps, *Changing the game...; Kim Stallwood, Growl: Life lessons, hard truths, and bold strategies from an animal advocate* (Nueva York: Lantern Books, 2014); Kris Forkasiewicz, “Fragments of an animalist politics: Veganism and liberation”, en *Critical animal studies: Thinking the unthinkable*, ed. por John Sorenson (Toronto: Canadian Scholars Press, 2014).

deremos el posible rol de los SAG como parte de un proyecto más estructural y transformador. Por ahora, nos limitamos a expresar nuestra preocupación respecto a la eficacia del modelo estándar, que si bien puede producir efectos muy positivos (aumentar la conciencia y el compromiso individual con el veganismo), estos suelen ser solo temporales y no transformadores debido a las limitaciones de un modelo de cambio social basado en la conversión individual.

En todo caso, nos preocupa mucho más el que la experiencia en el santuario pueda, de forma involuntaria, producir efectos menos deseables al reforzar implícitamente concepciones limitadas sobre el estatus, la naturaleza y los roles de los animales. Como mencionamos anteriormente, muchos SAG cuentan con programas para visitantes cuyo objetivo es el de educar al público sobre la realidad de los animales de granja, poseedores de una subjetividad y una vida tanto emocional como cognitiva compleja. Dentro de estos santuarios los visitantes observan a animales, muchas veces por vez primera, que viven en circunstancias favorecedoras para la expresión de una variedad de preferencias individuales, así como de comportamientos típicos de su especie, lo que ofrece un marcado contraste con lo que son los horrores de la ganadería industrial. Pero, por otro lado, dentro del grupo de visitantes, son muy pocos los que han presenciado alguna vez lo que sucede dentro de una granja industrial. De modo que lo que puede llegar a sorprenderlos no es cuán *diferentes* son los SAG de las granjas industriales, sino más bien cuán *similares* son a las granjas tradicionales.

Como se señaló anteriormente, algunos SAG son parecidos a las granjas tradicionales idealizadas que uno encuentra en los libros infantiles —entornos bucólicos con pastizales y patios cercados, graneros de techos rojos con animales separados por especie, atendidos por cuidadores humanos—. En lugar de desafiar nuestras ideas sobre los animales de granja, este tipo de entorno puede más bien reforzar, aunque inadvertidamente, las suposiciones sobre el lugar a donde pertenecen los animales de granja, las formas de comportamiento que serían para ellos “naturales” y el tipo de relaciones que deberían mantener con los humanos. Esta preocupación es expresada elocuentemente por Justine Van Kleek, cofundadora de un microsantuario para animales de granja ubicado en un espacio ajeno al que les sería “natural”, los suburbios, con el propósito justamente de problematizar nuestras concepciones sobre estos animales.

Otra tarea importante para nosotros y nuestro microsantuario es desmitificar a los animales de granja. Parte de la mentalidad imperante que sustenta el modelo dominante de santuarios agrícolas es la noción de que los animales de granja son “otros”. La mayoría de nosotros vemos a los gatos y a los perros como parte normal de un hogar promedio. Sin embargo, los animales de granja suelen ser vistos como

completamente ajenos a lo que consideramos nuestros espacios, incluso por los veganos: viven en granjas en algún lugar del campo y son propiedad de granjeros [...], a menos que tengan mucha suerte y vayan a un gran santuario agrícola que también se sitúa en el campo y es administrado por un tipo diferente de granjero.<sup>20</sup>

Así que una de nuestra preocupación es que los SAG se parecen demasiado a una granja —a esas que son idealizadas en los libros infantiles—. Y si bien durante una visita a un SAG es probable que se aborde críticamente la violencia de la ganadería industrial, su diseño puede llegar a reforzar la imagen sentimental de las granjas y la ganadería con la que los visitantes llegan.

Más todavía, como han señalado algunos observadores, la experiencia de visita a un SAG puede llegar a tener paralelismos desconcertantes con una visita al zoológico.<sup>21</sup> Para atraer visitantes, algunos santuarios fueron construidos cerca de ciudades grandes, ofreciendo una experiencia similar a la de un zoológico o acuario. El espacio de algunos de estos santuarios está de hecho dividido en zonas para animales y para visitantes, y los animales se encuentran confinados y expuestos a la mirada del público.<sup>22</sup> Tanto en los zoológicos como en los SAG, todo esto es justificado por su supuesto valor pedagógico: los visitantes aprenden sobre la naturaleza y las necesidades de los animales. Además, de esta forma son promovidas la conservación de especies en peligro (en el caso de los zoológicos) o la reforma agrícola (en el caso de los santuarios). Así, el estatus de algunos de los animales es el de “embajadores”, puesto que representan a sus congéneres menos afortunados, ya sea en la naturaleza (en el caso de los zoológicos) o en la industria (en el caso de los santuarios). La experiencia de visita se centra en las historias de estos individuos, con los cuales se anima a los visitantes a identificarse (y a “adoptar”), y cuyas experiencias pueden seguir en internet al volver a sus hogares. Los hallazgos de las investigaciones existentes sobre la experiencia de visita a los zoológicos, sin embargo, sugieren que el impacto previsto sobre los visitantes es más bien insignificante. Los zoológicos continúan funcionando principalmente como una

---

<sup>20</sup> Justin Van Kleek, “The sanctuary in your backyard: A new model for rescuing farmed animals”, acceso el 23 de septiembre de 2015.

<sup>21</sup> Karen Emmerman, “Sanctuary, not remedy: The problem of captivity and the need for moral repair”, en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014).

<sup>22</sup> Lori Gruen, “Dignity, captivity, and an ethics of sight”, en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014). Dependiendo del tamaño y diseño del santuario, los animales tienen mayor o menor oportunidad de evitar la mirada de las personas. Pero, en general, la experiencia del visitante se basa en la posibilidad de “ver” a los animales. En cuanto al contacto físico, la mayoría de los SAG enfatiza que solo se puede tocar o acariciar a los animales que buscan y disfrutan de la interacción humana.

forma de entretenimiento basada en la observación de animales confinados.<sup>23</sup> Sin duda, la gran mayoría de los SAG resistirían firmemente este paralelismo con los zoológicos argumentando que no solamente rechazan muchas de las prácticas antiéticas de estos (por ejemplo, la captura de animales salvajes o la separación de familias con fines de selección y cría de animales), sino que todas sus actividades se encuentran orientadas hacia el objetivo de la liberación animal. Sin embargo, diferentes intenciones no garantizan efectos distintos y las diferencias de principio entre zoológicos y santuarios pueden no resultar tan obvias ni significativas para los visitantes ocasionales, especialmente para los niños pequeños. A pesar de sus buenas intenciones, el diseño de los SAG puede llegar a reforzar las suposiciones implícitas sobre el derecho humano a confinar y exhibir animales. Si el componente educativo de la visita se ve eclipsado por la experiencia más impactante de ver animales cautivos dentro de un entorno de granja familiar tradicional e interactuando con cuidadores humanos de formas consideradas tradicionales, entonces la experiencia del santuario (al menos para los visitantes de un solo día) podría ser contraproducente en cuanto estrategia para cuestionar la jerarquía entre humanos y animales.

Hasta ahora hemos considerado la experiencia en los santuarios desde la perspectiva de los visitantes. ¿Qué aprenden al visitarlos? ¿La experiencia transforma su comportamiento o su compromiso respecto los animales no humanos? De ser así, ¿de qué manera? Hemos propuesto que el impacto transformador de las visitas a los SAG es algo que debe ser investigado y no simplemente asumido, y que esta indagación debe prestar atención no solamente a los mensajes intencionados, sino también al “currículo oculto” de la experiencia del visitante, quien podría, inadvertidamente, reforzar en lugar de modificar sus prenociones acerca de la jerarquía entre humanos y animales. A continuación, nos centraremos en la experiencia de los residentes animales y de sus oportunidades para florecer dentro de los santuarios. Igual que en la discusión sobre el impacto en los visitantes, nuestro objetivo es plantear preguntas para futuras investigaciones, basándonos en algunas características estándar del diseño de los SAG, así como del modo en que estructuran las relaciones entre humanos y animales.

---

<sup>23</sup> Marc Bekoff, “Do zoos really teach visitors anything?”, *Live Science*, 10 de marzo de 2014.; Koen Margodt, “Zoos as welfare arks? Reflections on an ethical course for zoos”, en *Metamorphoses of the zoo: Animal encounter after Noah*, ed. por Ralph Acampora (Lanham: Lexington, 2010); Teresa Lloro-Bidart, “They call them ‘good luck polka dots’: Disciplining bodies, bird biopower, and human-animal relationships at the Aquarium of the Pacific”, *Journal of Political Ecology* 21 (2014).

## *Concepciones sobre el florecimiento y la vida en comunidad de los animales*

¿Cómo abordan los SAG las cuestiones relativas a los intereses y derechos de sus residentes animales? En cierto modo, la respuesta es clara. Los santuarios son lugares de refugio. Los animales que llegan a un santuario son en este sentido los “más afortunados”<sup>24</sup> de entre sus congéneres. En efecto, representan un muy pequeño porcentaje (miles de individuos) entre los miles de millones de animales de granja que son explotados anualmente tan solo por la industria agrícola estadounidense. Por ello, podría decirse que los SAG producen diariamente pequeños milagros en beneficio del bienestar de los animales que albergan. Un gran número de estos animales sufren enfermedades físicas debilitantes producto de la cría intensiva y las prácticas industriales, así como traumas psicológicos. Algunos de estos padecimientos solo pueden controlarse, no curarse, llevando a un deterioro del bienestar y, en muchas ocasiones, a una reducción de la esperanza de vida.<sup>25</sup>

A pesar de todo, bajo el cuidado del personal de los SAG, muchos animales consiguen recuperarse de enfermedades, de la atrofia muscular, así como de los daños psicosociales derivados de su paso por el complejo industrial-animal. Las gallinas y los pavos recuperan sus plumas perdidas. Las infecciones crónicas (como la mastitis bovina) se tratan y, a menudo, logran ser curadas. Los animales lesionados recuperan la movilidad por medio de prótesis. En el santuario VINE (Veganism is the Next Evolution), las vacas a veces llegan con las patas tan débiles que apenas les permiten sostener sus enormes cuerpos y sus ubres anormalmente agrandadas. Sin embargo, con el tiempo y un programa de ejercicios cuidadosamente planeado, algunas de estas vacas llegan a desarrollar suficientemente los músculos de sus patas, lo que les permite moverse con relativa facilidad por el terreno accidentado y las extensiones boscosas que caracterizan a este santuario. Los gallos de pelea rescatados que llegan a VINE lo hacen aterrorizados, con la sensación de que cualquier ave de su nuevo entorno representa un peligro de muerte para ellos. En este caso, los gallos han tenido que reaprender a convivir en comunidad junto a otros animales, a través de un proceso lento de resocialización.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> *The lucky ones* es el título de las memorias de Jenny Brown sobre la creación del Woodstock Animal Sanctuary.

<sup>25</sup> Miriam Jones, “Captivity in the context of a sanctuary for formerly farmed animals”, en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014).

<sup>26</sup> Para un análisis de la rehabilitación de conejos en santuarios, véase Margo DeMello, “Rabbits in captivity”, en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014).

Muchas personas dudaban de que este tipo de recuperaciones fueran posibles o que valiera la pena siquiera intentarlas, pero los SAG han conseguido ampliar nuestra comprensión sobre las posibilidades para el bienestar animal. De hecho, algunos SAG están contribuyendo al desarrollo de un campo completamente nuevo dentro de la atención veterinaria para animales de granja. Se trata de una forma de atención cuyo propósito no es mantener vivos a los animales únicamente hasta el momento de su sacrificio, sino orientada a su propio bienestar, con el objetivo de acompañar y favorecer su desarrollo, en la medida de lo posible, a lo largo de toda su vida natural. Estos avances en el conocimiento veterinario y en las prácticas de rehabilitación están dando lugar a estándares y procedimientos de cuidado cada vez más elevados dentro de los SAG.<sup>27</sup>

Por lo anterior, los SAG, justificadamente, se enorgullecen de su compromiso con la sanación compasiva y el cuidado de los animales residentes. Sin embargo, en lo que se refiere a los derechos de los animales, el panorama se vuelve más complejo. Para abordar esta cuestión, recurriremos a las lecciones derivadas de la literatura sobre santuarios en contextos intrahumanos. Dicha literatura evidencia la necesidad de considerar los santuarios de animales no solo como comunidades conformadas por personal y voluntariado conscientes y comprometidos con el cuidado de los animales, sino también como instituciones dotadas de estructuras jerárquicas, en las que los roles, las normas y las prácticas organizan las relaciones sociales y distribuyen el poder de maneras específicas. En este sentido, igual que cualquier institución dedicada al cuidado, los santuarios implican ciertos riesgos inherentes.

Pero ¿qué tipo de institución es un SAG? Un santuario es una institución donde una población concentrada y segregada (los animales) recibe el cuidado de expertos remunerados o de voluntarios con funciones y responsabilidades bien definidas respecto a los animales. Es un establecimiento con normas, prácticas y rutinas que rigen la seguridad de todos y garantizan que se realicen las tareas necesarias.<sup>28</sup> Siendo la razón de ser de la institución la de cuidar a los animales, la ética que guía a los santuarios es actuar en beneficio de estos, no de

---

<sup>27</sup> Más todavía, el conocimiento que se está desarrollando en lugares como Farm Sanctuary está teniendo un impacto en los veterinarios, así como en las facultades de veterinaria, que están empezando a reconocer a los SAG como reservorios únicos de experiencia y conocimientos.

<sup>28</sup> A menudo existe flexibilidad en la implementación de las prácticas, la experimentación y la improvisación constantes ante circunstancias cambiantes, y capacidad de respuesta a las necesidades y deseos percibidos de los animales residentes. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que, para funcionar y garantizar la atención básica a los residentes, los santuarios institucionalizan ciertas rutinas. Estas incluyen rutinas de cuidado, alimentación y limpieza, esterilización, tratamientos médicos, segregación de la población, procedimientos de introducción de animales, así como horarios y protocolos para visitantes, por mencionar solo algunos ejemplos.

los humanos. No obstante, una característica central de los santuarios es la distinción entre los cuidadores humanos, responsables de la toma de decisiones, y los animales a su cargo, que reciben cuidados de acuerdo con los términos establecidos por los primeros.

Desde esta perspectiva, un SAG se asemeja a lo que Erving Goffman denominó *institución total*, esto es, “un lugar de residencia y trabajo donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente”.<sup>29</sup> Ejemplos clásicos de instituciones totales incluyen a los asilos, los orfanatos y las prisiones (es decir, instituciones a las que ciertos individuos son enviados), aunque el concepto también ha sido aplicado a instituciones en las que se ingresa por iniciativa propia, como refugios para personas sin hogar,<sup>30</sup> refugios para mujeres y niños que huyen de la violencia doméstica,<sup>31</sup> residencias de ancianos y campos de refugiados.<sup>32</sup> De manera consistente, la investigación sociológica nos ha revelado que estas instituciones, a pesar de su relativo éxito en proveer necesidades básicas (comida, refugio y atención médica), ejercen un control marcadamente paternalista sobre todos los ámbitos de la vida de sus residentes.<sup>33</sup> Las estructuras y rutinas dentro de la institución muchas veces terminan creándose pensando más en la conveniencia de los cuidadores y administradores que en las necesidades y deseos de los residentes, quienes tienen pocos o ningún medio para oponerse a ellas.

Cabe aclarar que el problema no radica en la indiferencia o falta de empatía de los cuidadores. El problema reside más bien en “la dificultad para detectar violaciones de derechos en contextos de cuidado”.<sup>34</sup> El desafío de satisfacer las necesidades básicas inmediatas de los residentes y de reparar sus daños y traumas hace que se preste mucha menos atención a una gama más amplia de capacidades y derechos. Al mismo tiempo, como ya dijimos, la estructura ins-

---

<sup>29</sup> Erving Goffman, *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (Buenos Aires: Amorrortu, 2011), 13. En el caso de los SAG, los animales constituyen los “individuos en igual situación”.

<sup>30</sup> Barret Katuna y Davita Silfen-Glasberg, “Rules vs. rights? Social control, dignity, and the right to housing in the shelter system”, *Sociologists Without Borders* 9, n.º 1 (2014).

<sup>31</sup> Emi Koyama, “Disloyal to feminism: Abuse of survivors within the domestic violence shelter system”, en *Color of violence: An INCITE anthology*, ed. por Andrea Smith, Beth Richie y Julia Sudbury (Cambridge, MA: South End Press, 2006).

<sup>32</sup> Elizabeth Holzer, “A case study of political failure in a refugee camp”, *Journal of Refugee Studies* 25, n.º 2 (2012); Adam Saltsman, “Beyond the law: Power, discretion, and bureaucracy in the management of asylum space in Thailand”, *Journal of Refugee Studies* 27, n.º 3 (2014).

<sup>33</sup> John Bruhn, *The sociology of community connections* (Nueva York: Kluwer Academic/Plenum, 2005), 103.

<sup>34</sup> Katuna y Silfen-Glasberg, “Rules vs. rights?...”, 28



titucional otorga a algunas personas el poder de estructurar la vida de otras y quienes reciben cuidados cuentan con recursos limitados para contrarrestar este poder. De este modo, un núcleo de atención y cuidado se rodea de una cáscara de regulación paternalista que, muy a menudo, disminuye la libertad, la dignidad y el bienestar de los residentes, lo que Goffman llamó *profanaciones del yo*.<sup>35</sup> Quienes tienen el control se ven a sí mismos, justificadamente, como proveedores de atención y cuidados, y muy a menudo esa es la razón por la que trabajan en la institución en primer lugar. Esta misma autopercepción como cuidadores, sin embargo, puede hacerles pasar por alto el rígido paternalismo que envuelve a su labor. Esta tendencia se ve exacerbada cuando la experiencia social y las divisiones de clase o raza refuerzan la separación de los cuidadores respecto de los residentes. Por otra parte, los estereotipos sobre la naturaleza indócil de determinados grupos subalternos pueden reforzar aún más las tendencias al gobierno paternalista.<sup>36</sup>

Estos son los desafíos característicos de las instituciones totales de cuidados, bastante bien documentados en la literatura sobre santuarios para humanos, tales como refugios para personas sin hogar o para víctimas de violencia doméstica, orfanatos, instituciones para personas con discapacidades intelectuales y comunidades de jubilados. Estos estudios también sugieren que, para contrarrestar eficazmente el paternalismo inherente a la institución, deben existir procedimientos formales que, sin depender de la buena voluntad de los cuidadores o administradores, proporcionen a los residentes mecanismos efectivos de impugnación y rendición de cuentas.

¿Son los SAG vulnerables a una dinámica similar en la que el cuidado desplaza al empoderamiento? De entrada, llama la atención que en la mayoría de las declaraciones sobre la misión de los santuarios (o en documentos públicos relacionados) no se haga ninguna referencia a los derechos de los animales residentes o a los procedimientos para garantizar que sus voces sean escuchadas y sus intereses representados en la toma de decisiones.<sup>37</sup> Esto, como ya dijimos, no quiere decir que sus derechos no sean respetados o que sus intereses no sean tomados en cuenta, aunque sea de manera informal y desestructurada. Lo que queremos indicar al comparar los SAG con instituciones de cuidados para humanos es que las buenas intenciones de cuidadores y administradores no son suficientes si lo que se pretende es empoderar a quienes están a su cargo. Además, el énfasis en la buena voluntad de los cuidadores puede hacer que se invisibilicen los conflictos de intereses que son inherentes a toda relación entre cuidadores y personas cuidadas.

---

<sup>35</sup> Goffman, *Internados...*, 27.

<sup>36</sup> Koyama, “Disloyal to feminism...”; Katuna y Silfen-Glasberg, “Rules vs. rights?...”.

<sup>37</sup> El santuario de VINE es una excepción en este sentido, tal como lo discutiremos más adelante.

Es por ello por lo que resulta crucial que los derechos de los residentes sean reconocidos y protegidos institucionalmente. Esta protección constituye el único resguardo efectivo capaz de contrarrestar el paternalismo y la posible vulneración de las libertades de los miembros de la comunidad, que de otra manera serían más fácilmente silenciados. A nuestro modo de ver, los SAG no han abordado adecuadamente este peligro. La gran mayoría funciona bajo un modelo paternalista que impide que los animales participen en las decisiones que afectan aspectos cruciales de sus vidas, lo que resulta en prácticas que pueden mermar su bienestar y vulnerar sus derechos. Con esto no pretendemos sugerir que los animales no toman ninguna decisión dentro de los santuarios. Muchos santuarios reconocen que los residentes animales son individuos con preferencias (respecto a la comida, los lugares para dormir, las actividades, las amistades, o los sitios para descansar o pasar el rato) y les brindan al menos cierto margen de libertad para explorar y desarrollarlas.<sup>38</sup>

El espacio para estas decisiones individuales, sin embargo, es más bien limitado. Se permiten las decisiones cotidianas dentro de un estilo de vida preestablecido —lo que llamamos *microagencia*—, pero rara vez el margen de decisión se extiende a decisiones vitales más fundamentales (o *macroagencia*) que podrían desafiar la estructura institucional existente de los santuarios.<sup>39</sup> Miriam Jones sostiene en este sentido que dentro de un SAG los animales no viven “en sus propios términos”.<sup>40</sup>

Cercas, rutinas impuestas, procedimientos y regímenes médicos involuntarios —entre los que se incluyen la esterilización y la alimentación forzada—, junto con otras formas de imposición, difícilmente pueden considerarse expresiones de libertad para quienes las padecen. Quienes formamos parte del movimiento de los santuarios tomamos decisiones sobre los animales bajo nuestro cuidado (y control) que, como individuos éticos, deberíamos reconocer como profundamente problemáticas.<sup>41</sup>

Estas reflexiones conducen a Jones a caracterizar las microlibertades cotidianas de los residentes animales como “falsas libertades”.<sup>42</sup> Nosotros no las describiríamos de este modo: la microagencia no es algo falso ni trivial. Sin

---

<sup>38</sup> Jones, “Captivity in the context of a sanctuary...”, 92.

<sup>39</sup> Desarrollamos la distinción entre agencia micro/macro en Sue Donaldson y Will Kymlicka, “Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals”, en *Disability and political theory*, ed. por Barbara Arneil y Nancy Hirschman (Cambridge: Cambridge University Press, 2015).

<sup>40</sup> Jones, “Captivity in the context of a sanctuary...”, 91

<sup>41</sup> *Ibíd.*

<sup>42</sup> *Ibíd.*, 94.

embargo, coincidimos en que la mayoría de los SAG, tal como están diseñados actualmente, no permiten a los animales explorar diferentes formas de vida y, por lo tanto, impiden el ejercicio de su macroagencia. Ahora, ¿qué significaría permitir que los animales exploren diferentes vidas posibles? Algunos ejemplos concretos pueden ayudarnos a ilustrar cómo la configuración actual de los santuarios limita (o crea) oportunidades para que los animales experimenten, aprendan y ejerzan su autonomía. Consideraremos en particular cuatro aspectos que creemos son los más relevantes: asociación, reproducción, entorno y trabajo.

**Asociación.** Los santuarios difieren en el grado de segregación de los animales, pero como se mencionó anteriormente, la mayoría segregan a los animales por especie, raza [*breed*] o sexo. Las vacas tienen su propio pasto; las ovejas el suyo; los pavos, pollos y patos tienen recintos separados; los cerdos, su propio establo y campo; y así sucesivamente. El argumento más común es el de la seguridad: los animales grandes pueden aplastar a los pequeños; existe riesgo de contagio de enfermedades entre especies; los animales pueden llegar a ingerir alimentos inadecuados; cada especie necesita diferentes tipos de terreno y de entorno ecológico; los machos pueden pelear, etc. En resumen, la segregación de la comunidad se justifica en aras del buen cuidado de los animales. Se afirma, además, que esto es lo que desean los animales: los cerdos buscan la compañía de otros cerdos; las gallinas, la de otras gallinas, etcétera.

Sin embargo, si lo consideramos más detenidamente, la segregación puede estar basada más en suposiciones de los cuidadores humanos, o en la conveniencia, que en las necesidades y los deseos reales de los animales residentes. Mientras que algunos santuarios mantienen a las especies estrictamente separadas, otros albergan poblaciones más mezcladas, dejando espacio para que puedan manifestarse con mayor libertad diversas preferencias individuales. Al respecto, un dato llamativo es la frecuencia de las amistades entre individuos de especies diferentes, lo que demuestra que los animales domésticos no siempre prefieren la compañía de los de su misma especie (aunque muchos sí lo hacen). Sus vínculos son mucho más variados y flexibles de lo que se suele suponer. Y esto no debería causar sorpresa, ya que una de las características distintivas de los animales domésticos es precisamente su capacidad para la sociabilidad interespecie. Después de todo, esto fue lo que hizo posible su domesticación por los humanos. Esta simplemente no hubiera ocurrido si los animales domésticos carecieran de las capacidades para comunicarse, cooperar y establecer vínculos de confianza con los humanos. No hay ninguna razón de peso para suponer que estas capacidades solo se activan en relación con los humanos. Al contrario, lo que la evidencia sugiere es que cuando existen oportunidades para establecer amistades con individuos de otras especies, a menudo estas son aprovechadas.

Dada esta creciente evidencia acerca de la flexibilidad y el florecimiento interespecies, no podemos continuar dando por sentado que los deseos de los animales están alineados con nuestra preocupación por la seguridad y la conveniencia. Este reconocimiento exige una reconfiguración del funcionamiento y de las prácticas de los santuarios, de modo que sean exploradas opciones para otorgar a los residentes animales un mayor control sobre sus vínculos y relaciones sociales. Ciertamente, permitir una mayor sociabilidad e interacción entre especies conlleva riesgos, pero también es cierto que existen mecanismos para controlarlos. Los santuarios que operan con un modelo más abierto y de libre asociación gestionan estos riesgos ofreciendo mayor espacio a los animales y organizando de forma creativa las distintas áreas del entorno; controlando cuidadosamente la introducción de nuevos animales; y dedicando más tiempo a la observación y al monitoreo de las interacciones entre los animales.

Si se les provee de espacio suficiente para resguardarse y encontrar escondites, la mayoría de los animales domésticos serán capaces de gestionar sus propias relaciones: buscar la compañía de quienes les agradan, mantenerse alejados de quienes les desagradan o temen, y cuidar a los animales más pequeños o vulnerables. Quienes administran el santuario de VINE han observado que los animales suelen encontrar formas de resolver sus conflictos y que cada animal individual desempeña un rol distinto en la gestión de las relaciones sociales dentro de la comunidad. Están los pacificadores, que intervienen regularmente para resolver disputas. Existen los anfitriones, que se encargan de dar la bienvenida a los recién llegados, de cualquier especie, al santuario. Están también los animales que, pese a la hostilidad recíproca respecto de otros residentes, manejan su enemistad consintiendo la apropiación y uso de ciertos espacios. En definitiva, algunos animales demuestran que son capaces de florecer en esta clase de comunidades multiespecie, mientras que otros se inclinan más hacia subgrupos pequeños, compuestos por congéneres. La clave aquí es que estas preferencias individuales no pueden surgir sin establecer un “entorno menos restrictivo”.

The Pig Preserve (Tennessee, Estados Unidos), un santuario que ofrece refugio a cerdos de diferentes razas, algunos de ellos rescatados de granjas y otros que son ferales, se encuentra explorando un nuevo modelo de convivencia que les permita superar los desafíos que enfrentan los SAG tradicionales relacionados con los conflictos entre cerdos.<sup>43</sup> En muchos contextos, para reducir al mínimo los riesgos de conflictos o lesiones se mantienen separadas a estas razas.

---

<sup>43</sup> Véase <http://thepigpreserve.org/index.htm>. Para una entrevista con el fundador, véase <http://mynonleatherlife.com/2013/08/09/10-questions-for-richard-hoyle-founder-of-the-pig-preserve>

En The Pig Preserve, en cambio, los animales disfrutan de espacio y libertad —“las dos cosas que los cerdos anhelan más pero menos consiguen”—.<sup>44</sup> Aproximadamente cien cerdos cohabitan cuarenta hectáreas de terreno natural, en el que forman sus propias comunidades sociales y mantienen un control considerable sobre el tipo de interacciones que tienen con los residentes humanos. Por supuesto, esto no quiere decir que se les abandone a su suerte. Los cerdos son monitoreados y reciben tanto atención veterinaria como alimentos complementarios cuando no hay suficiente forraje ni otros alimentos silvestres disponibles. Los individuos más viejos o enfermos viven en un espacio cerrado, mucho más tradicional, cuando necesitan mayores cuidados.

The Pig Preserve ha acogido a muchos cerdos catalogados como problemáticos provenientes de otros santuarios —individuos difíciles de manejar o propensos a conflictos con otros animales y que por lo tanto suelen ser segregados—. Cuando han sido trasladados a su nuevo entorno, donde gozan de “más espacio y libertad, así como de la posibilidad de vivir a su manera, gran parte del comportamiento agresivo y antisocial previamente reportado desaparece rápidamente”.<sup>45</sup> En otras palabras, en los santuarios tradicionales los conflictos entre cerdos suelen atribuirse a su temperamento problemático o a su biografía particular, lo que lleva a que se busque resolverlos mediante la separación del resto de la comunidad. El problema, sin embargo, parece ser más bien ambiental y no individual: es resultado del hacinamiento y de un excesivo control sobre sus vidas y relaciones sociales.

Ahora bien, la libertad para asociarse en grupos grandes e interespecie no está exenta de riesgos que hacen necesaria la adopción de medidas concretas para mitigarlos. Además de proporcionar espacio suficiente para que los animales gestionen sus interacciones, este esquema más libre de asociación exige una observación cuidadosa de dichas interacciones para identificar y separar a aquellos animales que representen una amenaza para otros que no sea posible tratar de otra manera. También es necesario el monitoreo permanente para controlar las enfermedades que podrían requerir una cuarentena, así como para garantizar que todos coman adecuadamente. VINE ha diseñado espacios que permiten a las gallinas refugiarse en lugares seguros a los que los animales más grandes no pueden entrar. De igual manera, han construido comederos a los que solo las gallinas pueden acceder, con lo que evitan que las vacas (que se enfermarían) coman de ese alimento.

Así pues, en lugar de estructurar la vida social de los animales para que se acomode a consideraciones prácticas y de seguridad, lo que estos ejemplos nos mues-

---

<sup>44</sup> The Pig Preserve, “Is there a solution?”, acceso el 22 de septiembre de 2015.

<sup>45</sup> The Pig Preserve, “Frequently asked questions”, acceso el 22 de septiembre de 2015.

tran es que debería procederse a la inversa. Primero debiésemos intentar identificar qué tipo de vida social desea un animal, incluyendo aquellas preferencias relacionadas con formar parte o no de una comunidad conformada por animales de diferentes especies (o razas [*breed*] o sexo). Una vez identificadas estas preferencias, el espacio y las estructuras del santuario debieran ser configurados de forma tal que faciliten esas elecciones, a la vez que se limiten los riesgos asociados.<sup>46</sup>

La decisión de aceptar o no la entrada de nuevos animales también se ve afectada cuando el control respecto a la asociación y las relaciones sociales dentro del santuario es compartida con los residentes no humanos. En la actualidad, muchos santuarios se ven enfrentados a una avalancha de solicitudes para recibir animales, ya sea de otros santuarios superpoblados, rescatistas independientes, casos de maltrato animal, desastres a gran escala en la industria agropecuaria o de parte de granjeros aficionados desbordados. Puesto que no tienen capacidad para recibirlos a todos, deben tomar constantemente decisiones sobre qué animales admiten. ¿Qué factores determinan su elección? Algunos santuarios solo aceptan animales de la zona. Otros se especializan en una especie concreta, como cerdos o gallinas, ya sea por interés o por experiencia en su cuidado. VINE, enclavado en la zona de la industria láctea de Vermont, se centra especialmente en las vacas lecheras como parte de un proyecto más amplio que aboga por la transición hacia un sistema de producción alimentaria de base vegetal. En otros santuarios, el objetivo pedagógico que sustenta el modelo de animales como “embajadores” se traduce en una estrategia de admisión orientada a incluir individuos que representen todo el espectro de la explotación agrícola y las diversas experiencias que los animales viven dentro de esa industria. A este enfoque lo denominaremos el *modelo del arca de Noé*. Una cuestión relacionada es si se deben elegir animales que muestren los peores efectos de la cría intensiva (para mostrar mejor los horrores de las granjas industriales), aunque sufran de enfermedades crónicas y necesiten cuidados constantes en el santuario; o, por el contrario, animales de razas autóctonas que no hayan sufrido tanta manipulación genética y tengan más posibilidades de vivir bien (pero que sean menos ilustrativas de la realidad de las granjas industriales).

Ciertamente, no existe una fórmula única para decidir las admisiones. Sin embargo, consideramos que las decisiones de admisión deberían respetar las comunidades que los animales forman por sí mismos, sus preferencias de há-

---

<sup>46</sup> Otra clase de problemas, sin embargo, no pueden resolverse usando estas estrategias. Por ejemplo, para satisfacer la preferencia alimentaria humana por carne más suave, la cría selectiva ha resultado en pavos con una piel tan fina que, si los machos montan a las hembras, la piel de sus lomos inevitablemente se desgarran. A causa de esto, estas razas deben ser segregadas por sexo o atentamente vigiladas.

bitat y de condiciones de vida, así como su capacidad no solo para el bienestar más básico, sino también para ejercer un control significativo sobre sus propias vidas. Los procesos de admisión que priorizan la creación de entornos en los que los animales puedan vivir en sus propios términos, conducen a decisiones muy distintas que los basados en criterios educativos (como denunciar los daños de la cría industrial y las granjas intensivas), o en principios antropocéntricos, como la publicidad que brindan los rescates mediáticos o el compromiso de salvar al mayor número de animales. Las decisiones de admisión basadas puramente en consideraciones de defensa no están necesariamente en conflicto con los intereses de los animales residentes, pero pueden llegar a estarlo.

Una alternativa tanto al modelo del arca de Noé (con “embajadores” de todas las especies de animales de granja) como al modelo centrado en especies específicas (solo cerdos o pollos), podría partir de preguntas como ¿qué tipo de comunidad animal puede florecer aquí, considerando el espacio, el clima, la ecología y los recursos disponibles? ¿Qué animales podrían florecer en este entorno? Para empezar, no todos los animales de granja pueden prosperar en los mismos climas y condiciones ecológicas. Algunos animales individuales o especies podrían beneficiarse de un contacto más estrecho con los humanos. Otros podrían prosperar en contextos más remotos. Por ejemplo, en Pig Preserve, se prioriza la admisión de cerdos jóvenes y sanos, que se beneficiarán más del gran espacio y la libertad. En suma, al evaluar la inclusión de nuevos residentes en un santuario, las preguntas clave deberían ser ¿lograrán integrarse a esta comunidad?, ¿será esto beneficioso para los residentes actuales o implicará hacinamiento, nuevas restricciones, o amenazas a los vínculos y las estructuras sociales existentes?

Reproducción. En los SAG, cuidadores y administradores toman cotidianamente decisiones sobre la salud y reproducción de los animales que suelen implicar procedimientos invasivos y con un impacto significativo sobre su calidad de vida. Por razones de espacio, aquí solo abordaremos las cuestiones relativas al control de la reproducción.<sup>47</sup> Casi todos los SAG impiden la reproducción mediante la esterilización o la segregación. De hecho, esto es en general considerado como un requisito para calificar como un santuario ético.<sup>48</sup> En algunos casos, este

---

<sup>47</sup> Esto no implica que no surjan también dificultades en la gestión de procedimientos médicos justificados desde un enfoque paternalista. Los animales no pueden otorgar su consentimiento y dependen de que los humanos actúen en su beneficio. Igual que en el ámbito humano, existen casos de tratamiento insuficiente —cuando se subestima el potencial de calidad de vida—, así como de tratamiento excesivo, orientado a prolongar la vida incluso cuando esta resulta claramente deficiente.

<sup>48</sup> Craig Brestrup, “Animal sanctuaries and animal activism”. Véanse también las directrices de

control sobre la reproducción puede justificarse con el argumento de proteger la salud y el bienestar de un animal individual. Y es que en la industria agrícola los animales son inseminados forzosamente, a menudo de forma repetida, lo que les provoca lesiones crónicas, enfermedades y agotamiento.

El sistema del que se rescata a los animales incluye prácticas como la violación, la preñez continua, así como la hiperproducción de leche y huevos. Además, muchos animales de granja presentan afectaciones genéticas provocadas por la cría selectiva que perjudican gravemente su calidad de vida. Como son criados para maximizar la producción de carne, huevos o leche en el menor tiempo posible, su esperanza de vida suele medirse en meses, incluso semanas. Se trata de animales que no están destinados para alcanzar la madurez, y si lo hacen, sus corazones y pulmones son incapaces de soportar su peso corporal. Son, además, muy propensos a contraer cánceres agresivos y enfermedades degenerativas. Por todas estas razones, la intervención para prevenir las relaciones sexuales y la reproducción puede justificarse en muchos casos por razones paternalistas.

No obstante, la intervención paternalista para la protección de la salud de los animales y sus descendientes no justifica una prohibición absoluta del sexo y la reproducción. Muchos animales, en efecto, manifiestan un marcado deseo de aparearse y de criar, y podrían satisfacer esos impulsos sin poner en riesgo su propia salud ni la de sus crías si se les brindara la oportunidad. La razón más común para mantener una prohibición total, incluso en tales casos, es la limitación de espacio y recursos. Los SAG solo pueden albergar a una mínima fracción de los animales necesitados, y en un contexto donde la cría intensiva produce miles de millones de individuos destinados a la explotación, no tiene sentido permitir que se sigan reproduciendo. El poco espacio disponible debe destinarse a las víctimas actuales del sistema agrícola.

¿Son estos argumentos suficientes para prohibir por completo la reproducción? Si se tratara de seres humanos, no cabe duda de que nos opondríamos firmemente a la esterilización de personas en albergues o campos de refugiados con la excusa de reservar todo el espacio disponible para otras personas necesitadas. La integridad física de los seres humanos está protegida frente a violaciones justificadas en nombre de la gestión de crisis o de la escasez de recursos. No obstante, el crecimiento demográfico humano en un planeta finito constituye una grave preocupación ecológica y una cuestión de justicia, dado que la continua expansión de los asentamientos humanos y el incremento en el uso de recursos naturales privan a los animales salvajes de sus hábitats, lo

---

GFAS (nota al pie n.º 11), así como los requisitos para la membresía en sanctuaries.org, en el listado de Animal Place (<http://animalplace.org/index.html>). (N. T).



que ha provocado una drástica disminución de sus poblaciones en las últimas décadas. Sin embargo, no respondemos a estas legítimas preocupaciones sobre la sobrepoblación humana con la esterilización universal. Entonces, ¿por qué se acepta tan fácilmente esta justificación en el caso de los animales?

Una posible explicación es que algunos defensores de los animales, entre ellos muchos administradores de santuarios, tienen una postura abolicionista-extincionista respecto a los animales domésticos y consideran que la esterilización estaría justificada como medio para provocar dicha extinción. Ya hemos analizado los múltiples problemas de esta perspectiva en otro texto.<sup>49</sup> En todo caso, el extincionismo no es presentado públicamente como la razón por la que los SAG imponen un control total sobre la reproducción de los animales. Si uno revisa sus declaraciones de principios, la mayoría de los santuarios no defienden (al menos públicamente) la desaparición de los animales domésticos. Por el contrario, muchos de estos celebran la creación de comunidades interespecie. Normalmente, la razón que suele darse para justificar la esterilización es el riesgo de un crecimiento descontrolado de la población animal, lo que supondría no solo una mayor demanda de recursos, ya de por sí escasos, sino también el que los animales nacidos dentro del santuario ocupen espacios que podrían ser de otra forma destinados a animales rescatados de la industria agrícola.<sup>50</sup>

No sería beneficioso para nadie que un santuario se volviera insostenible debido a un crecimiento descontrolado de su población. Sin embargo, la elección aquí no es entre la prohibición total o una reproducción descontrolada. Existen todo un conjunto de intereses relacionados con la reproducción y es importante considerar este contexto más amplio al contemplar la política reproductiva dentro de un santuario. Los animales tienen interés en el placer sexual y en la formación de vínculos afectivos. También en cuidar y disfrutar de la compañía de sus crías. Más todavía, los animales disfrutaban formar parte de una comunidad intergeneracional estable y continua. Estos intereses son componentes importantes de una concepción menos restrictiva del flore-

---

<sup>49</sup> Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A political theory of animal rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

<sup>50</sup> Otras preocupaciones son la posibilidad de endogamia y el comportamiento agresivo de los machos intactos. No disponemos de espacio suficiente para abordar estos temas a profundidad, pero, una vez más, tales problemas se encuentran directamente relacionados con la cuestión más general de cómo se encuentran estructurados los santuarios. Un santuario pequeño con una población cerrada debe controlar la reproducción para evitar conflictos, el hacinamiento y la endogamia. Un santuario más grande, en cambio, concebido de forma más abierta, puede permitir más opciones para los animales. Así, el objetivo de albergar al mayor número posible de animales rescatados está en conflicto con el de proporcionar el espacio necesario para permitir una mayor variedad de comportamientos y oportunidades para sus residentes.

cimiento animal, pero con demasiada frecuencia se ignoran o subestiman, sin siquiera intentar comprender su importancia para las vidas de los animales.

Reconocer estos intereses no exige necesariamente que los animales puedan reproducirse o cuidar a sus propias crías (si bien este puede ser un deseo muy intenso para algunos de ellos).<sup>51</sup> Los animales pueden explorar su sexualidad a través de contactos y relaciones con individuos del mismo sexo, relaciones no reproductivas o interespecie. Esto es lo que patrice jones denomina una *ecología del eros*.<sup>52</sup> Por otro lado, una comunidad puede ser intergeneracional, aunque no todos sus miembros tengan descendencia, y el deseo de cuidar a otros vulnerables no tiene por qué limitarse a la descendencia biológica. Por razones de espacio no podemos profundizar en este complejo tema, pero esperamos que resulte claro que en un santuario las prácticas establecidas sobre bases pragmáticas o que derivan de concepciones demasiado estrechas del florecimiento animal pueden implicar graves violaciones de derechos. Solo mediante una exploración cuidadosa de marcos menos restrictivos es posible lograr determinar qué es importante para qué animales y por qué. Para ello, resulta crucial evitar que las prioridades institucionales o las convicciones ideológicas de los administradores humanos terminen desplazando los deseos e intereses de los residentes animales.

Entorno. Como se mencionó anteriormente, los SAG suelen asemejarse espacialmente a granjas idealizadas —un conjunto de estructuras y cercas en pastizales de monocultivo, despejados y relativamente planos dentro de un entorno pastoral—. Esta configuración ofrece sin duda numerosas ventajas prácticas para los administradores: visibilidad para vigilar tanto a los animales residentes como a posibles invasores o depredadores; control de plantas y árboles potencialmente tóxicos; ausencia de terreno accidentado y otros probables peligros; facilidad para que los cuidadores humanos se desplacen y transporten sus equipamientos sin complicaciones por el santuario, etc. En

---

<sup>51</sup> En otros lugares hemos explorado la posibilidad de que, para algunos animales, la pérdida del impulso y del placer sexual si bien supone un coste, pueda compensarse con un aumento de la sociabilidad y el afecto, que es posible gracias a la reducción de la competencia cuando se suprimen las hormonas sexuales. Véase Sue Donaldson y Will Kymlicka, “Reply: Animal citizenship, liberal theory and the historical moment”, *Dialogue* 52, n.º 4 (2013). Julie Ann Smith argumenta en este sentido que las conejas no esterilizadas viven en un torbellino de presión procreativa (marcaje, competencia, relaciones sexuales, parto, etc.) que impide cualquier otro tipo de comportamiento. Las relaciones entre conejas se vuelven más estables y pacíficas cuando son esterilizadas. De ello, Smith concluye que “la esterilización ofrece a los animales la oportunidad de expresar potencialidades que de otro modo no se manifestarían”. “Beyond dominance and affection: Living with rabbits in post-humanist households”, *Society & Animals* 11, n.º 2 (2003): 94. Véase también DeMello, “Rabbits in captivity”.

<sup>52</sup> patrice jones, “Eros and the mechanisms of eco-defense”, en *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals & the Earth*, ed. por Carol Adams y Lori Gruen (Nueva York: Bloomsbury, 2014).

resumen, el terreno es funcional, predecible y seguro, especialmente desde la perspectiva de los cuidadores humanos. Ciertamente, estos atributos pueden ser también importantes para los animales. No obstante, pasar toda la vida en este entorno también podría resultar limitante y aburrido para sus residentes no humanos.

Muchos animales llegan al santuario con enfermedades y discapacidades físicas, en condiciones que requieren una estrecha vigilancia y que los hacen vulnerables a lesiones o ataques. Por ello, para algunos de estos animales una vida con movilidad reducida es algo inevitable, y los espacios controlados de muchos santuarios pueden ser adecuados. Otros animales, sin embargo, pueden llegar a recuperar gradualmente su salud y su fuerza. Como se mencionó anteriormente, VINE ha conseguido rehabilitar físicamente a vacas con atrofia muscular en sus patas. A medida que desarrollan fuerza física y confianza, les ofrecen mayores oportunidades para deambular por terrenos montañosos y boscosos. De manera similar, en Pig Preserve los cerdos gigantes de granja se ven muy beneficiados por la libertad de movimiento dentro de un amplio espacio, con lo que muestran mejor movilidad, tono muscular y una mayor esperanza de vida.

Ahora, mayor espacio y libertad de movimiento conlleva riesgos y un menor control sobre los animales. Algunos de ellos empezarán a evadir a sus cuidadores humanos. Podrán acercarse en busca de alimento y refugio, pero no se dejarán controlar o examinar fácilmente. Las gallinas y los gallos con acceso a zonas boscosas, y que reaprenden a dormir en los árboles, no siempre se van a dejar atraer a un lugar seguro por las noches. Una vaca con mayor libertad para explorar podría llegar a tropezar y lesionarse en alguna colina y no ser encontrada durante horas. Un santuario con una superficie considerable y una ecología menos intervenida será también el hogar de muchos animales salvajes, por lo que se crean posibilidades para la depredación y competencia, pero también para la estimulación, el disfrute y nuevas formas de comunidad.

En VINE, bandadas de pavos salvajes recorren la propiedad con regularidad, mezclándose con los residentes animales. Conejos, pavos, ciervos, coyotes, incluso osos, visitan las cuarenta hectáreas de Pig Preserve. En Farm Sanctuary, los terneros corren junto a las cercas con ciervos salvajes. En época de cría, los ciervos se establecen temporalmente en los corrales para cerdos, en el centro del santuario, para proteger a sus cervatillos. Si bien se avistan zorros con frecuencia, la depredación no es un problema significativo; controlar la amenaza de las ratas carnívoras ha resultado un reto mucho más complicado. De hecho, los huevos de las gallinas del santuario son colocados fuera, para que sean consumidos por los zorros. En contraste con la industria agrícola, que suele recurrir a una violencia indiscriminada contra los animales salvajes (considerados amenazas y competidores de los animales de granja), algunos

SAG se encuentran explorando un modelo alternativo en el que el santuario está más integrado con el ecosistema circundante y los animales que lo conforman.

Este modelo, como ya señalamos, conlleva riesgos, pero el beneficio es un entorno mucho más rico y estimulante para los animales residentes. Les permite desplegar sus capacidades y ejercer cierto control sobre el grado de contacto con los humanos y otros animales.<sup>53</sup> Así como los animales pueden aprender a gestionar conflictos por sí mismos, consideramos que, si se les proporciona suficiente espacio y seguridad, también pueden aprender a gestionar los desafíos de un entorno más complejo y estimulante. Algunos santuarios optan, por el contrario, por defoliar rigurosamente el entorno de los animales, por temor, por ejemplo, a que los caballos coman hojas de roble rojo o a que las cabras consuman cerezas silvestres. La lista de plantas tóxicas para cada especie de animal de granja es por demás extensa. Por ello, una política de tolerancia cero frente al riesgo que suponen las plantas peligrosas conduce de forma inevitable a una política de defoliación extrema.

Adoptando un enfoque diferente referente a los riesgos y al balance de costos y beneficios, Pig Preserve ofrece a los cerdos una zona libre de químicos y una ecología compleja a la que tienen que aprender a acomodarse. De hecho, a menos que se estén muriendo de hambre, es inusual que los animales coman plantas tóxicas. Y es que a lo largo de su vida van aprendiendo qué plantas comer y, cuando no están seguros, experimentan con cantidades mínimas para determinar si representan un riesgo o no. Asimismo, los animales que pueden desplazarse libremente en zonas extensas tienen la oportunidad de localizar las plantas que benefician su salud y digestión, y los humanos, por su parte, pueden aprender mediante la observación sobre el estado de los animales, así

---

<sup>53</sup> Un ejemplo fascinante de esto ocurrió en un SAG privado a las afueras de Kingston, Ontario. La comunidad del santuario alojaba tres pavos —un macho y dos hembras— de herencia (los naragansetts son mucho más resistentes y se asemejan más a los pavos salvajes que las razas industriales). Estos tres pavos tenían la libertad para volar sobre las cercas de la granja y solían, además, ser visitados por los pavos salvajes que frecuentaban la zona. Durante un tiempo, los pavos permanecieron en el santuario. De acuerdo con la política de no reproducción del santuario, sus huevos eran siempre retirados. Las hembras, sin embargo, comenzaron a ir y venir del santuario, mezclándose con los pavos salvajes, hasta que una de ellas finalmente decidió construir un nido fuera del santuario, probablemente para que no le quitaran los huevos. Por un tiempo continuó yendo y viniendo hasta que un día regresó al santuario con un pavezno [cría de pavo] para después, pasado un tiempo y junto con la otra hembra, abandonarlo de forma definitiva para unirse a la comunidad de pavos salvajes. No han regresado desde entonces (el pavo macho permaneció en el santuario y se convirtió en el fiel compañero de dos patos silvestres). Obviamente, no es posible saber el destino de los pavos que abandonaron el santuario, y no hay duda de que habrían estado más seguros permaneciendo dentro de la comunidad. Pero, por otro lado, es fascinante considerar que, al ir y venir durante un periodo prolongado, pudieron experimentar dos tipos de vida muy diferentes y, posiblemente, optar por su preferido.

como acerca de sus prácticas de automedicación.<sup>54</sup> En este sentido, es muy importante que los cuidadores humanos posean conocimientos sobre la vegetación del lugar para que sean capaces de identificar comportamientos alimenticios inusuales o síntomas de envenenamiento. Algunas plantas pueden ser tan peligrosas que lo más prudente sea erradicarlas. Pero, como en otros casos de balance entre riesgos y oportunidades, la solución no es necesariamente la de “limpiar” el entorno de todo riesgo potencial. Más bien debería garantizarse que los animales tengan acceso a alimento abundante y libertad para socializar con animales adultos, con el fin de que aprendan de ellos sobre los peligros de su entorno. En otras palabras, el objetivo debería ser gestionar y reducir los riesgos, pero no evitarlos por completo cuando hacerlo significa claramente limitar la libertad y las oportunidades para explorar el entorno.

Trabajo. Finalmente, ¿qué les gusta hacer a los animales? ¿Cómo podemos descubrirlo? Las repuestas son muy variadas y están fuertemente influidas por la genética, el temperamento individual, la experiencia, la etapa de desarrollo o la exposición a determinadas oportunidades. Todos los animales de granja pertenecen a especies sociales. Igual que nosotros, tienden a interesarse intensamente por lo que hacen los demás y muestran una fuerte inclinación a formar parte de las cosas, a pertenecer y buscar participar de la vida en común. Del mismo modo, en cuanto seres encarnados, manifiestan el deseo de moverse libremente, mantenerse activos, explorar su entorno y ejercitar sus capacidades corporales. Su comportamiento y sus intereses no están rígidamente determinados, sino que reflejan una notable flexibilidad y capacidad de aprendizaje, impulsadas por la curiosidad, el placer del descubrimiento y la confianza en sí mismos.

Ya hemos analizado como los SAG pueden permitir a los animales explorar nuevas opciones y a desarrollar intereses aumentando su libertad para asociarse y manteniendo entornos físicos atractivos. Pero los santuarios también pueden involucrar a los animales en actividades, roles y “trabajos” específicos. La mayoría de los santuarios desconfían de cualquier actividad que se asemeje a trabajo animal. Esto suele ser el reflejo de una postura filosófica que considera como explotación cualquier tipo de actividad realizada por los animales. Lo que esta posición pasa por alto, sin embargo, es que la actividad y la cooperación son también dimensiones fundamentales del florecimiento animal. Cualquiera que haya visto el deleite de una cabra al probar sus habilidades para trepar y mantener el equilibrio, o a un perro cooperando con un humano en una tarea de rastreo, o a una vaca adulta enseñando pacientemente a su ternero cómo

---

<sup>54</sup> Rosamund Young, *The secret life of cows: Animal sentience at work* (Preston: Farming Books, 2003).

y qué pastar, sabe bien que los animales desean hacer cosas y obtienen placer en el logro físico, la cooperación y el cuidado de otros.<sup>55</sup>

Cuando dentro de un santuario los humanos brindan oportunidades a los animales para participar en actividades significativas, esto no significa automáticamente que se les esté explotando. Si el propósito es permitir que los animales satisfagan su deseo de actividad, desarrollen habilidades o sean miembros contribuyentes de la comunidad, entonces, lejos de explotar a los animales, se está apoyando el desarrollo de componentes clave para su florecimiento. Consideremos algunos ejemplos. A determinados perros, sabemos, les gusta hacer guardia. Si, como miembros de un SAG, asumen la tarea de alertar a otros animales sobre amenazas potenciales, ¿están siendo explotados? A algunos cerdos les gusta hozar. Si su actividad se utiliza para crear huertos y cultivar alimentos dentro del santuario, ¿es esto explotación? Si un santuario rescata crías huérfanas y miembros adultos de la comunidad están dispuestos y capacitados para cuidarlas, ¿es esto explotación? Cuando los animales dan la bienvenida a los recién llegados y les enseñan cómo funciona la comunidad, ¿es esto explotación? Si las gallinas ponen huevos y los abandonan, y algunos de estos huevos son usados para alimentar a los gatos o cerdos de la comunidad (o a los zorros de los alrededores), ¿es esto explotación?<sup>56</sup> Si la lana de las ovejas, tras esquilas, se utiliza para crear productos para vender y financiar el funcionamiento del santuario, ¿es esto explotación? Si un buey transporta fardos de heno a los comederos de otros animales, ¿es esto explotación? Si los humanos que forman parte de la comunidad del santuario obtienen beneficios psicológicos, compañía y sustento emocional de sus interacciones con los animales, ¿significa que los están explotando?<sup>57</sup>

Nosotros consideramos que la explotación tiene lugar únicamente cuando los animales son coaccionados o manipulados para realizar actividades que, de otro modo, no llevarían a cabo; cuando dichas actividades resultan inapropiadas o peligrosas para ellos; o cuando se produce un desequilibrio entre el trabajo y otras dimensiones de su vida. En cambio, el simple hecho de que los animales participen en actividades útiles o que contribuyan, de alguna ma-

---

<sup>55</sup> Para una interesante discusión acerca de los animales que prefieren trabajar por comida en lugar de simplemente recibirla y la hipótesis de que esta preferencia se relaciona con el deseo que tienen de aprender, véase Ian R. Inglis, Bjorn Forkman y John Lazarus, "Free food or earned food? A review and fuzzy model of contrafreeloading", *Animal Behaviour* 53, n.º 6 (1997).

<sup>56</sup> Muchos santuarios devuelven parte o la totalidad de los huevos a las gallinas para ayudarlas a restaurar sus niveles de calcio, que pueden verse drásticamente reducidos por la hiperpuesta. Aquí nos referimos, por lo tanto, solo a los huevos que las gallinas no necesitan.

<sup>57</sup> Mientras que algunos santuarios prohíben cualquier cosa que se parezca a una "contribución" animal, otros permiten actividades tales como programas de terapia humano-animal, o la venta de lana y estiércol con el fin de recaudar fondos para la comunidad.

nera, al bienestar de la comunidad no constituye, por sí mismo, una forma de explotación. Por el contrario, como hemos argumentado en otros espacios, impedir a los animales participar activamente y realizar contribuciones a la comunidad a la que pertenecen puede ser visto como un daño, incluso como una falta de respeto.<sup>58</sup>

Una vez reconocido que la actividad de los animales dentro de una comunidad no implica necesariamente una relación de explotación, podemos abrirnos a nuevas formas de florecimiento que solo la cooperación interespecie puede hacer posibles. Los animales no están programados, en virtud de la herencia genética específica de cada especie, a querer hacer solo aquello que hacen sus “parientes” salvajes. Los animales tienen impulsos, intereses y capacidades generales —como jugar, cuidar, resolver problemas, aprender y participar— que pueden ser realizadas de diferentes maneras. En el caso de los animales salvajes, la realización específica de estas disposiciones generales está determinada por las exigencias de la supervivencia. Pero en contextos interespecie, los animales domésticos pueden expresar estos intereses y capacidades de formas variadas. A través del diseño de estructuras para el juego o al facilitar la creación de vínculos de amistad entre individuos de diferentes especies, los humanos podemos asistir a los animales en la exploración de nuevas opciones, de nuevas formas de placer y satisfacción, en suma, de nuevas formas de ser.

En esta sección, hemos explorado cuatro ámbitos en los que muchos SAG han adoptado con frecuencia políticas excesivamente paternalistas que no solo merman el bienestar de sus residentes animales, sino que también vulneran su derecho a ejercer un control significativo sobre sus vidas. Hay, sin duda, mucha variación referente a los compromisos de los santuarios con la autonomía de los animales y el grado de apertura a nuevas formas de relación, encuentro, actividad, experiencia y participación. Algunos santuarios, como ya hemos comentado, están explorando activamente nuevos modelos de comunidad. En general, sin embargo, la mayoría de los santuarios se han concentrado en satisfacer las necesidades básicas de los animales y a mantenerlos seguros, prescindiendo de cualquier reflexión sobre diferentes vidas posibles para ellos. De esta forma, no se les ha permitido a los animales cuestionar nuestras definiciones sobre lo que serían sus necesidades, mucho menos comunicarnos cómo quieren vivir.

Volviendo a nuestra discusión anterior, eso es consistente en los riesgos relacionados con el paternalismo excesivo que identificamos al discutir sobre las instituciones de cuidado en el contexto humano, con las que los SAG, como

---

<sup>58</sup> Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis...*, 136-137.

vimos, comparten características fundamentales.<sup>59</sup> El rol mismo como cuidadores puede dificultar el reconocimiento de estos riesgos, ya que “todos deseamos autonomía para nosotros mismos y seguridad para quienes amamos”.<sup>60</sup> Pero cuando a quienes amamos les negamos un control efectivo sobre sus vidas, nuestro deseo de protegerlos puede terminar oprimiéndolos. Con el tiempo, llegamos a normalizar la disminución de sus opciones y minimizamos o desestimamos las restricciones que les imponemos con una letanía de excusas: “No querrían hacer esto de todas formas”; “es demasiado peligroso”; “no necesitan eso”; “las cabras salvajes no hacen eso”; “eso no funcionaría”; “eso es un lujo que hay que dejar para tiempos mejores”; “deberías ver de qué los rescatamos”; “estamos en un momento crítico”; “es un cerdo conflictivo”, etc. Ciertamente, una mayor libertad y capacidad de elección conlleva mayores riesgos para los animales —depredación, lesiones, miedo o confusión—. Pero como lo expresó sucintamente Jonathan Balcombe, “la mejor vida no es necesariamente la vida más segura”.<sup>61</sup>

Sin embargo, si retomamos nuestro examen previo de los principios que guían a los santuarios convencionales de refugio y defensa, podemos ver que el énfasis se pone por completo en la seguridad —contra el daño, el abandono, la explotación, la mercantilización o la instrumentalización— y la provisión de las necesidades básicas de los animales. Lo que falta es un compromiso para crear comunidades más complejas, variadas, abiertas, impredecibles y libres, donde los animales puedan expresar activamente su opinión acerca de cómo llevar sus vidas. Esto, argumentaremos a continuación, requiere reemplazar la concepción de los santuarios en cuanto espacios de refugio por una que los conciba como comunidades intencionales, cuyo funcionamiento sea determinado por todos sus miembros, humanos y no humanos.

### **De instituciones totales a comunidades intencionales**

Hasta aquí hemos argumentado que el modelo de refugio y defensa de los SAG es limitado tanto con los efectos previstos sobre los visitantes humanos como con su visión del estatus y los derechos de los animales residentes. Creemos que estas dos limitaciones están interconectadas: el impacto potencialmen-

---

<sup>59</sup> Para ser justos, estas deficiencias no solo reflejan dinámicas institucionales problemáticas dentro de los SAG, sino también problemas más generales con la forma en que el movimiento por los DA ha conceptualizado la libertad y el florecimiento animal. Retomaremos estas implicaciones teóricas en la conclusión de este artículo.

<sup>60</sup> Atul Gawande, *Being mortal: Medicine and what matters in the end* (Nueva York: Metropolitan, 2014), 96.

<sup>61</sup> Jonathan Balcombe, “Animal pleasure and its moral significance”, *Applied Animal Behaviour Science* 118, n.º 3-4 (2009).



te transformador en los visitantes humanos solo podría alcanzarse de manera plena si, a su vez, las condiciones de vida de los animales residentes fueran también más transformadoras. Más adelante volveremos sobre esta conexión.

Pero ¿cuál es la alternativa? En la sección anterior propusimos que los SAG son vulnerables a varias de las críticas que han recibido las instituciones totales en el contexto humano. Esto sugiere que es posible aprender lecciones importantes si se toman en consideración las iniciativas que han sido propuestas para transformar dichas instituciones. Después de todo, desde la publicación de la influyente crítica de Goffman, distintas alternativas han sido exploradas. Para nuestros propósitos, resulta importante distinguir entre dos categorías de instituciones totales para el cuidado humano: 1) aquellas que son lugares de refugio temporal contra la violencia, como los campos de refugiados o los albergues para víctimas de violencia doméstica, y 2) aquellas que ofrecen un hogar permanente para una población vulnerable y con necesidades especiales, como es el caso de los hospitales psiquiátricos estudiados por Goffman.

Puesto que los SAG rescatan animales del abuso y de la explotación industrializada, puede parecer natural pensar en ellos como similares a los lugares de refugio temporal, como los campos de refugiados o los albergues para víctimas de violencia doméstica. De hecho, la elección de la palabra *santuario* está relacionada con esta similitud. El término *santuario*, así como el de *albergue*, *refugio* o *asilo*, subraya la idea del escape urgente de la amenaza de la violencia. Esta no es, sin embargo, la comparación correcta. Los refugios temporales están concebidos desde la expectativa de que los residentes eventualmente volverán a su vida normal, una vez que la emergencia haya pasado. Los SAG son, por el contrario, en palabras de sus propios administradores, “hogares permanentes para los animales”. Esta diferencia es importante. Algunas formas de gobierno que pueden ser aceptables, y quizá incluso inevitables, en el contexto de los refugios temporales, son inaceptables para comunidades de residentes permanentes. Quizás no sea posible dirigir un albergue para víctimas de violencia doméstica o un campamento de refugiados sin establecer una distinción clara entre el personal supervisor y los residentes, y sin depender de normas y procedimientos establecidos por los primeros. Muy probablemente, por las razones que hemos comentado, estas reglas serán excesivamente paternalistas, pero estas “profanaciones del yo”, por más agraviantes que sean, son temporales.

Un SAG es muy diferente. Una comparación más adecuada sería con una residencia para ancianos o para personas con discapacidades intelectuales severas, donde las personas que ingresan se convierten en residentes de larga duración. Para estos residentes, este establecimiento es su hogar, el *locus* de las relaciones y actividades que dan sentido a sus vidas, no solo un refugio

temporal hasta que termine una emergencia y puedan retornar a su vida normal. Dentro de este contexto, el problema de las “profanaciones del yo” es más profundo y requiere un tratamiento muy diferente.<sup>62</sup>

De hecho, este es uno de los desafíos más importantes al que se han enfrentado en el último tiempo los defensores de las personas con discapacidad intelectual, que durante las últimas décadas han luchado para reemplazar la “institución total” de los asilos psiquiátricos por formas alternativas de comunidad que empoderen, en lugar de constreñir, a los residentes. Consideramos que los SAG —y el movimiento por los DA en general— pueden aprender mucho de estas luchas y de los principios de membresía y participación comunitaria que se han desarrollado dentro de este contexto para combatir las tendencias hacia el paternalismo excesivo, la restricción de derechos y la limitación de oportunidades. En otro espacio, hemos profundizado en estas interpretaciones, por lo que aquí simplemente nos limitaremos a enunciar algunos de los principios clave que subyacen a los esfuerzos por transformar a las instituciones totales humanas.<sup>63</sup>

- i. *Pertenencia*. La comunidad es el hogar de sus residentes. No son cautivos, pacientes, visitantes ni refugiados, sino residentes y miembros permanentes. Al ser su hogar, pertenecen a la comunidad, y la comunidad les pertenece a ellos.
- ii. *Ausencia de relaciones jerárquicas fijas*. En lugar de una rígida dicotomía entre personal cuidador y objetos de cuidado, las relaciones sociales son múltiples, fluidas e igualitarias. Dependiendo del contexto o situación, una persona puede actuar como cuidadora o recibir cuidados de otros. Además, todos mantienen relaciones fuera de esta diada cuidador-cuidado (con amigos, familiares, compañeros de trabajo, vecinos, empleados/empleadores, conciudadanos, etcétera).
- iii. *Autodeterminación*. Los miembros de la comunidad no son confinados a roles predeterminados ni limitados por concepciones específicas acerca de su bienestar, sino que son provistos de oportunidades para explorar diferentes formas de vida y de participación en un entorno mucho más abierto. En ambientes menos restrictivos, son

---

<sup>62</sup> Existe una larga tradición dentro de la filosofía moral y política que distingue los deberes de rescate, el cuidado y la hospitalidad que aparecen por los visitantes temporales o huéspedes en apuros de los deberes que surgen a partir de la pertenencia a una sociedad compartida.

<sup>63</sup> Para elaborar esta lista nos hemos basado en varios textos clave de la teoría de la discapacidad, como los de Leslie Francis y Anita Silvers, “Liberalism and individually scripted ideas of the good: Meeting the challenge of dependent agency”, *Social Theory and Practice* 33, n.º 2 (2007); Barbara Arneil, “Disability, self image, and modern political theory”, *Political Theory* 37, n.º 2 (2008).

las personas con discapacidad las que desarrollan por sí mismas sus propios “guiones individuales” de bienestar, que no pueden ser derivados o predichos de su tipo de discapacidad.

iv. *Ciudadanía*. Los residentes no son objetos pasivos de cuidados, sino ciudadanos con derecho a voz en los asuntos que les afectan.<sup>64</sup> Esta diferencia suele ser descrita mediante la alusión a un modelo de derechos de 3p: protección, provisión y participación. Mientras los modelos anteriores orientaban sus esfuerzos a garantizar solo las dos primeras p —la protección y la provisión—, los esquemas actuales, que buscan transitar desde un enfoque de tutela hacia uno de ciudadanía, subrayan la importancia de la participación, esto es, el derecho de todas las personas a ejercer control sobre sus vidas —a tomar decisiones sobre cómo vivirán, dónde habitarán, con quién se relacionarán, entre otros—. <sup>65</sup> El poder de decisión es, por lo tanto, compartido. Todos los miembros ejercen un control sobre sus vidas y participan, en la medida en que esto les resulte posible y significativo, en la constitución y configuración de la comunidad compartida.

v. *Agencia dependiente*. Para autodeterminarse (es decir, para poder explorar diferentes modos de vida) y poder ejercer una ciudadanía activa (es decir, tener voz y voto en los asuntos que les afectan), las personas con discapacidad intelectual necesitarán a menudo del apoyo de otros. Ejercerán, por lo tanto, una agencia de tipo “dependiente” —esto es, una agencia que se manifiesta por medio de la relación con otras personas—, que responden responsablemente a lo que comunican sobre sus necesidades y deseos. Esto evidentemente plantea desafíos relacionados con la interpretación y la rendición de cuentas, aunque, por otro lado, es un error asumir que la libertad “real” implica la autosuficiencia. Todos, en distintos momentos y de diferentes maneras, requerimos de la asistencia de otros para poder ejercer nuestra autodeterminación

---

<sup>64</sup> La idea de que las personas con discapacidad tienen derecho a opinar sobre los asuntos que les afectan es un principio central de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.

<sup>65</sup> Esta tercera p es esencial tanto para resistir las presiones institucionales que encasillan la atención bajo un manto paternalista como para señalar que las personas no son meros receptores pasivos de atención humanitaria, sino miembros activos de una sociedad compartida y con derecho a moldear las normas que rigen su vida en común. Por lo anterior, “la ciudadanía es el principio organizador central y el referente del movimiento contemporáneo por la discapacidad”. Michael Prince, *Absent citizens: Disability politics and policy in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 2009), 3.

y ciudadanía. Lo que importa es si la sociedad está organizada de tal manera que solicite y responda a nuestro bien subjetivo cuando se toman decisiones fundamentales sobre la vida social.

- vi. *Elecciones estructuradas y espacios reconfigurados*. La agencia dependiente debe estar debidamente estructurada: a partir de una membresía social segura y protegida, pueden irse introduciendo progresivamente nuevas actividades, experiencias y momentos de aprendizaje de formas que sean significativas (permitiendo a los individuos ejercitar lo que ya saben y manifestar lo que podrían querer conocer de maneras inteligibles). Esto, a su vez, requiere que la toma de decisiones sea trasladada a espacios y lugares que sean accesibles y significativos para los individuos. La autodeterminación y ciudadanía de las personas con discapacidad intelectual será facilitada no solo ni principalmente a través del derecho a votar en elecciones nacionales, sino empoderándolas en los espacios cotidianos donde viven y trabajan.<sup>66</sup>

Estos son algunos de los principios clave que han revolucionado el activismo y la defensa de los derechos de las personas con discapacidad intelectual y que han servido de guía para la construcción de alternativas a las instituciones totales. Evidentemente, se trata de principios ambiciosos y abstractos cuya implementación resulta desafiante. Para la mayoría de quienes participan en el movimiento por los derechos de las personas con discapacidad, el objetivo final de su activismo es la reorganización de la sociedad de acuerdo con estos principios. Sin embargo, dado el nivel de prejuicios que aún existen en la sociedad, así como el hecho de que las personas con discapacidad intelectual presentan dependencias y vulnerabilidades distintivas, muchos han concluido que, al menos en el futuro cercano, se debe comenzar por crear espacios comunes entre las personas comprometidas con estos objetivos. En otras palabras, deben crearse *comunidades intencionales*.

Las *comunidades intencionales* han sido definidas como grupos “relativamente pequeños de personas que han creado un estilo de vida para alcanzar ciertos objetivos”.<sup>67</sup> Así pues, no se trata simplemente de imaginaciones utó-

---

<sup>66</sup> Como observa Marc Jans, en relación con el derecho de los niños a participar políticamente, si queremos tratarlos como ciudadanos necesitamos crear “espacios de ciudadanía a la medida de los niños”. “Children as citizens: Towards a contemporary notion of child participation”, *Childhood* 11, n.º 1 (2004). La misma idea básica es aplicable a la discapacidad intelectual y, nosotros argumentamos, a los animales residentes en SAG.

<sup>67</sup> Barry Shenker, “Intentional communities: Ideology and alienation in communal societies” (1986), citado en Lucy Sargisson, “Politicising the quotidian”, *Environmental Politics* 10, n.º 2 (2001): 68.

picas acerca de una sociedad mejor, sino de experimentos prácticos de vida. Las comunidades intencionales aspiran a “arreglar las cosas en un entorno más íntimo”,<sup>68</sup> a “educar el deseo”<sup>69</sup> y a crear “espacios en los que la buena vida sea explorada” colocando a “sujetos familiares en entornos desconocidos”.<sup>70</sup> Ejemplos bien conocidos de estas comunidades intencionales, construidas en torno al compromiso de empoderar a las personas con discapacidad intelectual, son los movimientos comunitarios L’Arche y Camphill.<sup>71</sup>

Consideremos la comunidad intencional de Botton Village, en Nort Yorkshire (Reino Unido), que forma parte del Movimiento Camphill. En esta comunidad viven cerca de 300 personas, de las cuales casi la mitad tiene algún tipo de discapacidad intelectual. Los residentes sin discapacidad viviendo en Botton Village no son cuidadores remunerados, sino personas que eligen vivir en una comunidad que sostiene a personas con discapacidad intelectual. La comunidad funciona con un modelo de recursos y trabajo compartidos, que incluyen agricultura, carpintería, artesanía y servicios. Las personas con discapacidad viven con una familia anfitriona, trabajan en la comunidad y participan activamente en la toma de decisiones, así como en la vida social, cultural y religiosa.

Los residentes de Botton Village, algunos de los cuales vivían anteriormente en hogares grupales o en centros residenciales, manifiestan un alto grado de satisfacción con sus vidas dentro de la comunidad.<sup>72</sup> Un factor clave es la sensación de seguridad. El tamaño y la estabilidad de la comunidad, sumado a su carácter intencional (es decir, el hecho de que las personas eligen vivir allí

---

<sup>68</sup> Susan Brown, *Intentional community: An anthropological perspective* (2002), citada en Louise Meijering, Paulus Huigen y Bettina Van Hoven, “Intentional communities in rural spaces”, *Tijdschrift Voor Economische En Sociale Geografie* 98, n.º 1 (2007): 44.

<sup>69</sup> Ruth Levitas, *The concept of utopia* (Syracusa: Syracuse University Press, 1990).

<sup>70</sup> Lucy Sargisson, “Strange places: Estrangement, utopianism, and intentional communities”, *Utopian Studies* 18, n.º 3 (2007): 393, 396.

<sup>71</sup> Camphill (<http://camphill.net/>) y L’Arche (<http://www.larche.org/>) son comunidades de inspiración religiosa que se han logrado extender por todo el mundo. Para un análisis de L’Arche como forma de comunidad intencional, véase Nadine Hiemstra, “Intentional community: Revaluing people living with disabilities”, *Betty G. Headley Senior Essay Award Paper, St. Jerome University*, acceso el 21 de septiembre de 2015. Actualmente se están llevando a cabo experimentos similares de desinstitucionalización en establecimientos para personas mayores (véase Atul Gawande, *Being mortal...*), así como para personas con algún grado de demencia, por ejemplo, Hogeway, una “aldea para personas con demencia” en los Países Bajos (<http://dementiavillage.com/>).

<sup>72</sup> Nuestra descripción de Botton Village se basa en un estudio etnográfico reciente de sus residentes, diseñado para evaluar los beneficios, así como las limitaciones de un modelo comunitario intencional para personas con discapacidades intelectuales. Madeleine Randell y Stuart Cumella, “People with an intellectual disability living in an intentional community”, *Journal of Intellectual Disability Research* 53, n.º 8 (2009).

porque desean convivir con personas con discapacidad intelectual), proporciona a los residentes una sensación de seguridad personal de la que carecen en otros entornos. En la mayoría de pueblos y ciudades, salir de compras, ir a una cafetería o al trabajo está plagado de incertidumbre o de temor a ser acosado. La vida en Botton, en cambio, provee a sus residentes un entorno más acogedor y predecible. Esta sensación de seguridad y pertenencia brinda a los residentes con discapacidad intelectual la confianza para salir, participar en actividades y probar diferentes tipos de trabajo. Esto, a su vez, genera más contactos sociales y amistades. Todas estas interacciones, además, son entre iguales. Y es que los residentes de Botton sin discapacidad no tienen una relación remunerada, administrativa o de cuidado con las personas con discapacidad; son sus vecinos, compañeros de trabajo, amigos o miembros de familias anfitrionas. Los contactos sociales son múltiples, intergeneracionales y variados en su naturaleza y nivel de previsibilidad. Todos los residentes pueden participar en actividades significativas que les brindan la satisfacción de sentirse miembros activos de la comunidad. En cuanto a la estructura política de la comunidad, los residentes con discapacidad cuentan con vías para poder expresar sus opiniones y deseos, así como para que la comunidad atienda estas preocupaciones y las incorpore en la planificación y toma de decisiones.

Desde nuestra perspectiva, el funcionamiento de Botton es muy sugerente a la hora de pensar en comunidades que permiten a personas con altos niveles de vulnerabilidad y dependencia ejercer un control significativo sobre aquello que les importa, vivir en “sus propios términos” y ser agentes configuradores de su comunidad. La evidencia sugiere que en Botton la calidad de vida es mejor, comparada con opciones alternativas para personas con discapacidad, como los hogares grupales o las residencias universitarias. Esta comparación favorable para Botton se relaciona, principalmente, con la construcción de un genuino sentido de comunidad —el sentirse parte de una “estructura social disponible, solidaria y confiable”—, las oportunidades de trabajo significativo, así como con la existencia de condiciones favorables para la formación de relaciones de amistad y la “ausencia de una subordinación manifiesta de los residentes al personal”.<sup>73</sup> Todo esto revela lo que es posible lograr cuando existe el compromiso no solo con una ética del cuidado y refugio seguro sino con la libertad, la participación y la membresía compartida.

Ciertamente, Botton Village no se encuentra exenta de críticas. Hay quienes consideran que es una forma de resegregación de las personas con discapacidad. Otros han señalado que constituye una especie de retirada apolítica, un abandono de la lucha por reformar a la sociedad en su conjunto. Estas

---

<sup>73</sup> *Ibíd.*, 717, 724-725.

son, de hecho, críticas que también se han hecho a otras comunidades intencionales, incluidas aquellas basadas en una ética de “regreso a la tierra”, en compromisos de carácter religioso, o “ecocomunidades” que reúnen a personas comprometidas con estilos de vida postcarbono,<sup>74</sup> o con la diversidad (por orientación sexual, identidad de género, etcétera).

En nuestra opinión, las comunidades intencionales no deberían ser consideradas como apolíticas. Al contrario, nosotros sostenemos que, puesto que esta clase de comunidades mantiene una relación de tensión creativa con el resto de la sociedad, constituyen instancias de lo que Sargisson denomina *política del extrañamiento*.<sup>75</sup> Para que las comunidades intencionales sean verdaderos experimentos de vida, deben estar lo suficientemente separadas de la sociedad como para crear un espacio en el que puedan ser explorados “mundos mejores”. Pero, si se llegaran a distanciar demasiado, su papel político de crítica de la sociedad y sus arreglos fundamentales terminarían por diluirse. En lugar de ser transformadoras, podrían caer en una “fantasía reaccionaria” de autosuficiencia homogénea.<sup>76</sup> Kenis y Mathijs describen esta disyuntiva en términos de la distinción entre comunidades opositoras y comunidades alternativas, centradas en la “construcción de pequeños refugios que no cuestionan la sociedad existente”.<sup>77</sup> Cuando funcionan de la segunda forma —como comunidades alternativas—, las comunidades intencionales pierden su potencial en cuanto espacios para la transformación política.

Ahora, la cuestión de la “separación” o del “extrañamiento” no es solo, ni siquiera principalmente, una cuestión de ubicación geográfica sino de límites en múltiples niveles —social, económico e ideológico—. Para que una comunidad intencional funcione como un espacio potencialmente transformador, necesita mantener una tensión creativa con la sociedad. En otras palabras, debe estar lo suficientemente delimitada como para ofrecer un espacio seguro en el que se lleven a cabo experimentos de convivencia, a la vez tiene que ser

---

<sup>74</sup> La mayoría de las ecocomunidades no están comprometidas con una agenda de DA, pero conocemos al menos un ejemplo de una comunidad intencional con el objetivo explícito de experimentar con nuevas formas de sociedad entre humanos y animales: la comunidad de Harmony en Florida. Si bien esta presenta serias limitaciones tanto en la dimensión ecológica como en la de los DA, también ofrece valiosas perspectivas sobre los desafíos de construir nuevas formas de comunidad interespecies. Véase Mona Seymour y Jennifer Wolch, “Toward zoöpolis? Innovation and contradiction in a conservation community”, *Journal of Urbanism: International Research on Placemaking and Urban Sustainability* 2, n.º 3 (2009).

<sup>75</sup> Sargisson, “Strange places”.

<sup>76</sup> David Pepper, “Utopianism and environmentalism”, *Environmental Politics* 14, n.º 1 (2005). Véase también Bruhn, *The Sociology of Community Connections*, cap. 7.

<sup>77</sup> Anneleen Kenis y Erik Mathijs, “(De)politicising the local: The case of the transition towns movement in Flanders (Belgium)”, *Journal of Rural Studies* 34 (2014), 182.

lo bastante fluida como para mantener la conexión y la influencia mutua con la sociedad dominante. Esto es especialmente cierto cuando la *raison d'être* de la comunidad es la de incluir a individuos que son más vulnerables y dependientes que la población en general. Los límites, en este contexto, no deben traducirse en términos de confinamiento, aislamiento o exclusión. Más bien, se trata de crear circunstancias propicias para la libertad y la transformación: espacios tanto de “retirada como de resistencia”.<sup>78</sup>

Botton parece navegar bastante bien esta política del extrañamiento. No está desconectada del resto de la sociedad, puesto que mantiene relaciones económicas y sociales con la región circundante y, a través de Camphill, con el movimiento más amplio de defensa. Es una comunidad lo suficientemente delimitada como para que los residentes puedan explorar nuevas formas de vida, pero sin dejar de formar parte de la sociedad en general, a la que ofrece una forma de crítica o modelo alternativo.

### **Reimaginando los santuarios como comunidades intencionales**

En la sección anterior exploramos a fondo los principios del movimiento de discapacidad intelectual y su experimentación con comunidades intencionales porque creemos que estas son relevantes para el caso de los SAG. En los próximos párrafos, argumentamos que, filosóficamente, los SAG deberían guiarse por principios similares de membresía compartida y relaciones sociales no jerárquicas, y que esto, a su vez, requerirá un compromiso similar con la autodeterminación, la ciudadanía de las 3p, la agencia dependiente, las elecciones estructuradas y los espacios reconfigurados. Queremos enfatizar una vez más cuán diferentes son estos principios de los que actualmente dominan las declaraciones de misión de los SAG. Una vez que se reconoce a los santuarios como comunidades permanentes, más que espacios de refugio humanitario temporal, lo que exige la justicia es establecer condiciones desde las cuales los animales residentes, individual y colectivamente, puedan indicarnos cómo desean vivir, en lugar de que les sean impuestas ideas preconcebidas sobre lo que necesitan o desean, basadas en supuestas normas de especie o en nuestras concepciones sobre lo que constituyen riesgos aceptables, libertades deseables o formas de florecimiento animal. Significa partir del supuesto básico de que, bajo las condiciones adecuadas, los animales se encuentran muy a menudo en una mejor posición de la que estamos nosotros para decidir cómo quieren vivir, y de formas que tal vez no seamos siquiera capaces de imaginar.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Meijering, Huigen y Van Hoven, “Intentional communities in rural spaces”, 43.

<sup>79</sup> El hecho de que pocas personas se planteen siquiera qué tipo de vida desean llevar, incluyen-



También creemos que, en el futuro previsible, estos principios pueden y deben perseguirse dentro de un modelo de comunidad intencional. Indudablemente, la justicia para los animales domésticos exige que estos principios se apliquen universalmente y no solo en el interior de comunidades intencionales “desterradas” o distanciadas de la sociedad en general.<sup>80</sup> Nuestra meta a largo plazo para la sociedad en su conjunto debería ser transitar desde un modelo en el que los animales domésticos son considerados como (en el mejor de los casos) pupilos o (en el peor) como meros recursos hacia otro en el que sean considerados como cociudadanos.<sup>81</sup> En este sentido, resulta imposible que una única institución de pequeña escala, como un SAG, replique plenamente el modelo de cociudadanía 3p que creemos debería caracterizar a la sociedad.<sup>82</sup> No obstante, los SAG pueden desempeñar un papel vital al proporcionar espacios donde sea posible realizar experimentos a pequeña escala de nuevas formas de comunidad y justicia interespecie. De hecho, los SAG son uno de los pocos espacios donde, en el contexto de la sociedad actual, es posible perseguir esta clase de visión.<sup>83</sup> Por otro lado, si bien un santuario no pue-

---

do la relación que desean tener con nosotros, es un testimonio del estatus subordinado de los animales domésticos en nuestra sociedad. Para la gran mayoría, la idea de que los animales domésticos sean capaces de tener y explorar vidas diferentes resulta simplemente inconcebible. Esta perspectiva sobre los animales domésticos es compartida incluso por algunos teóricos de los DA, como Alasdair Cochrane, para quien, dado que los animales carecen de las capacidades cognitivas para “formular, revisar y perseguir sus propias concepciones del bien”, no necesitan libertad para explorar y tomar decisiones fundamentales sobre sus vidas. Los humanos pueden tomar estas decisiones por los animales “siempre que se satisfagan sus intereses básicos”. “Born in chains? The ethics of animal domestication”, en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014), 165, 171. Por razones de espacio, no podemos abordar esto a profundidad. Nos basta con señalar que esta perspectiva se basa en una concepción excesivamente intelectualizada de cómo los individuos exploran alternativas de vida. Sin duda, algunos adultos neurotípicos ejercen su libertad mediante un proceso reflexivo deliberado acerca de creencias, proyectos o principios de acción. Pero para muchos individuos, humanos y animales, tanto perseguir como revisar su forma de vida es más un proceso de ensayo y error que el resultado de una aprobación reflexiva y, aun así, algo fundamental para su bienestar.

<sup>80</sup> Cabe destacar que las comunidades intencionales no se encuentran necesariamente aisladas geográficamente. Muchas de ellas, de hecho, se ubican en suburbios y ciudades, y esto también podría ocurrir con los SAG.

<sup>81</sup> Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis*.... Véase también Donaldson y Kymlicka, “Rethinking membership and participation...”.

<sup>82</sup> Por ejemplo, la justicia para los animales domésticos requiere políticas nacionales respecto del sistema público de salud, la representación política, las regulaciones de zonificación, el diseño del espacio público y el transporte, el derecho penal y el de propiedad, los cuales actualmente institucionalizan injusticias hacia los animales domésticos. Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis*..., 101-155.

<sup>83</sup> Replantear los SAG como comunidades intencionales permite superar la percepción de que, al implicar divisiones y límites, constituyen espacios de “falsas libertades” donde los animales no pueden vivir conforme a sus propios términos. En el marco de un modelo de comunidad intencional, estos límites se redefinen: dejan de entenderse como mecanismos de confinamiento para

de responder a todas las exigencias de la justicia social, aquí argumentamos que para los animales domésticos es precisamente el contexto local inmediato el que resulta más importante en lo que respecta a su participación. El modelo 3p requiere que miremos más allá de las formas tradicionales de actividad política, como votar, formar parte de jurados o participar en manifestaciones, para pensar de forma más creativa lo que significa tener voz en las decisiones que nos afectan. Y tanto para los animales domésticos como para las personas con discapacidad intelectual lo más importante es tener voz respecto a la sobreregulación paternalista de su contexto cotidiano, ejercer algún tipo de control sobre los lugares y espacios que son significativos para ellos. Los cuatro elementos que discutimos en la segunda sección (asociación, reproducción, entorno y trabajo) caen dentro del control efectivo de los SAG y brindan oportunidades para que los animales participen efectivamente en la configuración de las normas y actividades de la sociedad interespecie.

¿Qué significaría transformar a los SAG para que se parezcan menos a una institución total que socava al yo y más a una comunidad interespecie que lo empodera, menos a un parque de animales y más a una comunidad intencional en la que las vallas no son indicadores de cautiverio, sino límites que permiten la autonomía y el florecimiento de los animales residentes? Ya hemos abordado ciertos aspectos específicos en los que los SAG podrían empoderar a los animales, como la asociación, la reproducción, el entorno y el trabajo, pero debemos dar un paso más allá y cuestionarnos cómo podemos transitar desde un modelo institucional hacia un modelo comunitario.

El primer paso, y sin duda el más fundamental, es reconocer a los animales residentes como miembros plenos e iguales, con derecho a contribuir a darle forma a la comunidad a la que pertenecen. Esto es imposible si decisiones paternalistas, en materia de seguridad, recursos o conveniencia humana, continúan limitando la libertad y autonomía de los animales, su capacidad para explorar formas de vida y comunicarnos lo que desean.

Implementar estos derechos de membresía y de participación requiere diversas reformas. Institucionalmente, se necesita el desarrollo de modelos políticos de representación de los intereses de los residentes animales. Existen varias dimensiones en las que esta representación puede darse. Un modelo,

---

convertirse en formas de regulación de la relación entre los animales y la sociedad en su conjunto. De este modo, se les garantiza un espacio y una seguridad que posibilitan una participación genuina, al mismo tiempo que se mantienen fronteras lo suficientemente permeables como para conservar el contacto con las oportunidades que ofrece el mundo exterior. Para una útil discusión sobre los múltiples roles y funciones de los límites, más allá del confinamiento, véase Robert Streiffer "The confinement of animals used in laboratory research: Conceptual and ethical issues", en *The ethics of captivity*, ed. por Lori Gruen (Nueva York: Oxford University Press, 2014).

practicado en el santuario VINE, consiste en que la toma de decisiones sobre la comunidad se lleve a cabo en un granero en compañía de los residentes animales. Si bien no pueden expresar sus opiniones en una discusión, su presencia funciona como un recordatorio y un freno a la deliberación humana. Describiendo una decisión importante en VINE, patrice jones escribe:

Estábamos en el granero rodeados de residentes del santuario, como nos gusta hacer cuando tomamos decisiones importantes. Miriam [cofundadora del santuario] y yo siempre hemos creído que las decisiones sobre los animales deben tomarse, en la medida de lo posible, consultando con ellos. Si eso no es posible, lo mejor es estar cerca de animales como aquellos en los que estás pensando, para no cometer el error de tratarlos como abstracciones.<sup>84</sup>

Otro modelo consiste en nombrar a un defensor u ombudsman de los animales, cuyo papel sea el de representar sus intereses y hacer cuestionamientos cada vez que sean invocadas justificaciones de “seguridad”, “practicidad”, “urgencia” o “eficiencia” para explicar limitaciones a la libertad y a la exploración de oportunidades para los animales.<sup>85</sup> Otra opción es la de crear redes entre los SAG que no se limiten al intercambio de conocimientos veterinarios o de técnicas de cuidados, sino en las que también se compartan estrategias diseñadas para apuntalar concepciones más ricas del florecimiento animal, como experimentos participativos y de toma de decisiones en los que se refuerce la agencia de los animales. Finalmente, resulta también crucial involucrar la perspectiva de personas externas al santuario —defensores de animales, veterinarios o expertos en etología— para garantizar que la comunidad renueve y enriquezca permanentemente su labor de defensa de los animales.

Pero, para ser eficaces, esas reformas institucionales deben ir acompañadas de cambios todavía más profundos de nuestras concepciones sobre la libertad y el florecimiento animal. Ya hemos mencionado que las declaraciones de misión de los SAG suelen definir la libertad y el florecimiento de sus residentes animales en términos de los comportamientos típicos de su especie. Según esta perspectiva, para saber cómo desea vivir un animal, todo lo que necesitamos es conocer los comportamientos y las actividades típicos de su especie, así como asegurarnos de que pueda llevarlos a cabo dentro del san-

---

<sup>84</sup> patrice jones, *The oxen at the intersection: A collision* (Nueva York: Lantern, 2014).

<sup>85</sup> Para discusiones sobre la representación política de los animales, véase Anna Marie Matarrese, “The boundaries of democracy and the case of non-humans”, *In-Spire Journal of Law, Politics and Societies* 5, n.º 1 (2010); Eva Meijer, “Political communication with animals”, *Humanimalia* 5, n.º 1 (2013); Kymberly Smith, *Governing animals: Animal welfare and the liberal state* (Nueva York: Oxford University Press, 2012).

tuario. A los cerdos les gusta hozar y construir nidos. A las gallinas les gusta rascar y darse baños de polvo. Stimpny, un conejo rescatado de un laboratorio, tuvo la suerte de terminar en el santuario de Margo DeMello, donde “pudo, antes de morir, correr y saltar, acicalar a otro conejo y ser acicalado, saborear la hierba y escarbar en la tierra, sentir el sol y oler la brisa, hacer cosas propias de conejos y experimentar placeres de conejo”.<sup>86</sup>

Esta perspectiva sobre el florecimiento y la libertad de los animales es omnipresente, no solo en las declaraciones de misión de los SAG, sino también en la teoría y los movimientos de defensa de los DA en general. Como hemos argumentado a lo largo del artículo, se trata de una concepción demasiado estrecha, que conduce con demasiada facilidad a los tipos de restricciones paternalistas que discutimos arriba. Sin duda, puesto que el trato que reciben de los seres humanos les niega incluso esto, es esencial afirmar el derecho de los animales a formas específicas de florecimiento de acuerdo con su especie (el poder “hacer cosas de conejo” y “sentir placeres de conejo”). Esto es importante también por razones heurísticas. Y es que a falta de cualquier otra información acerca de un animal individual, podemos partir de la suposición de que se beneficiará de formas de ser y hacer propias de su especie. Pero nosotros sostenemos que esto debería ser apenas el punto de partida, no el destino final. La vida plena de cualquier animal individual divergirá de maneras impredecibles de la norma de especie y, en el caso de los animales domésticos, es muy probable que su bien incluya encontrar placer en el tipo de actividades y relaciones que solo son posibles dentro de un contexto interespecie.

Sin embargo, con demasiada frecuencia la defensa de los DA parte de la premisa de que la buena vida de los animales domésticos consiste en restaurar, en la medida de lo posible, los comportamientos naturales que caracterizaban a sus ancestros predomesticados. Esta idea, evidentemente, considera que todas las transformaciones producidas por la domesticación constituyen un daño hecho a los animales. Pero esto descarta muy rápidamente la posibilidad de que los animales, igual que los humanos, puedan beneficiarse de su capacidad para la sociabilidad interespecie. Después de todo, los animales domésticos son animales sociales —si no lo fueran su domesticación sería inviable— y con el paso de los años su relación con los humanos ha potenciado sus capacidades para la comunicación, confianza, cooperación y sociabilidad entre especies, por lo que ha sido posible una variedad de actividades y relaciones que no están disponibles para los animales que viven en entornos silvestres. Por supuesto, los humanos hemos abusado terriblemente de la naturaleza social de los animales domésticos. No obstante, esto no debería cegarnos respecto de su

---

<sup>86</sup> DeMello, “Rabbits in captivity”, 87.

potencial. Así como los humanos nos beneficiamos de la sociabilidad interespecie, también la vida de los animales domésticos puede enriquecerse de la interacción entre especies. Tal como los humanos buscamos y obtenemos placer en la amistad con individuos de otras especies —téngase en cuenta aquí la extraña combinación de conexión y misterio, el desafío de la comunicación, las múltiples oportunidades para la sorpresa, el humor y el respeto—, para algunos animales domésticos esta clase de satisfacciones también puede llegar a ser significativa.<sup>87</sup> Si alguna vez vamos a relacionarnos de forma justa con los animales domésticos será precisamente cuando les permitamos explorar estas oportunidades y respondamos de manera responsable a sus preferencias sobre cómo quieren relacionarse con nosotros —y con otras especies—. <sup>88</sup> Consideramos que no hay lugares más adecuados para esta importante tarea que los SAG, una vez redefinidos como comunidades intencionales y no simplemente como espacios de refugio.

Reorganizar los SAG como comunidades intencionales requiere evidentemente la implementación de reformas institucionales profundas, orientadas por nuevas visiones acerca de la libertad y el florecimiento de los animales. También implica replantearse los límites de la membresía. Para ser percibidos como miembros plenos e iguales, no como sujetos bajo tutela, es crucial que el contacto humano con los animales no se limite a los cuidadores, administradores y visitantes. Una comunidad genuina contará con cuidadores y administradores, por supuesto, pero estará compuesta fundamentalmente por personas que eligen vivir juntas en ciertos entornos. Por lo tanto, en lugar de ser un “destino” de un día para visitantes (con las limitaciones que se señalaron en la segunda sección de este artículo), los santuarios podrían acoger a residentes de corta y larga estancia.

Actualmente, Farm Sanctuary y otras organizaciones cuentan ya con programas de pasantías para quienes desean trabajar en el santuario, ya sea

---

<sup>87</sup> La interacción entre especies, además, ofrece “nueva información —incongruencias, expectativas no cumplidas, desafíos— dentro de un contexto de alteridad familiar”. Gene Myers, *Children and animals: Social development and our connections to other species* (Boulder: Westview, 1998), 78. Cfr. Neta-li Feuerstein y Joseph Terkel, “Interrelationships of dogs (*Canis familiaris*) and cats (*Felis catus* L.) living under the same roof”, *Applied Animal Behaviour Science* 113, n.º 1-3 (2008). Otro atractivo de las amistades interespecie es que provee a ciertos animales una vía de escape a las relaciones jerárquicas con sus congéneres, lo que brinda una oportunidad liberadora para cerdos o gallinas que, de otro modo, podrían quedar atrapados en la parte inferior de la jerarquía dentro de su grupo.

<sup>88</sup> Para una crítica más extensa de la explicación del florecimiento animal basada en la especie, véase Donaldson y Kymlicka, *Zoopolis...*, 95-99; Tyler J. Kasperbauer, “Nussbaum and the capacities of animals”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 26 (2013).

participando en el cuidado de los animales o en las tareas de difusión. Sin embargo, este esquema podría extenderse para convertirse en un modelo residencial mucho más ambicioso. Entre los residentes de largo plazo podrían incluirse investigadores, académicos, artistas, agricultores, artesanos, arquitectos, etólogos y otras personas que deseen formar parte de una comunidad interespecies y aportar sus habilidades para explorar el potencial de comunidades intencionales de justicia y prosperidad interespecies.

Asimismo, se podrían fomentar asociaciones (educativas, cooperativas, económicas) con la comunidad local —agricultores, pequeñas empresas, centros de rehabilitación de vida silvestre, escuelas, residencias para personas mayores y con discapacidad, jardines comunitarios, etc.—, de manera que el santuario se vincule de forma más orgánica con la comunidad y la economía regionales.

Esto nos conduce de vuelta a nuestro punto de partida, respecto a la función de defensa de los SAG. Reimaginados como comunidades intencionales, los santuarios participarían de un modelo de defensa alternativo al que actualmente es practicado en estos espacios. Los animales residentes dejarían de ser “embajadores” que educan al público sobre los males de la agricultura industrial. Ya no representarían a otros como ellos, pero menos afortunados, sino que serían ellos mismos, animales individuales viviendo como iguales dentro de una comunidad interspecie en la que interactúan con una amplia diversidad de humanos en diferentes roles y relaciones. Si los animales pudieran ser vistos como cociudadanos dentro de los SAG, como pioneros de un futuro más justo en lugar de como embajadores de un presente injusto, esto sin duda tendría un efecto mucho más transformador.

## Conclusión

En este artículo hemos contrastado dos tipos ideales de santuarios en relación con su diseño y presupuestos filosóficos: el modelo de *refugio y defensa* y el modelo de *comunidad intencional*. Argumentamos que dichos modelos difieren en diversas dimensiones, tales como sus objetivos subyacentes, los procedimientos de toma de decisiones, los roles de los humanos y los animales residentes, así como en su relación con la sociedad en general. Estas diferencias importan. Concebir a los animales como agentes —no solo como miembros—, sino como cocreadores de comunidades permanentes, conduce a resultados muy diferentes que cuando se les ve como refugiados en necesidad de atención humanitaria. Somos conscientes de los inmensos desafíos prácticos que enfrenta cualquier esfuerzo serio para permitir que los animales no humanos expresen y actúen según sus propias preferencias. Pero si los santuarios continúan tratando a los animales residentes como objetos de cuidado y no como ciudadanos, corren el riesgo de terminar reforzando

las mismas ideologías que están tratando de dismantelar respecto a la separación entre humanos y animales, las normas de especie y la agencia animal.

### Bibliografía citada

- Abrell, Elan. "Introduction. Interrogating captive freedom: The possibilities and limits of animal sanctuaries". *Animal Studies Journal* 6, n.º 2 (2017): 1-8. <https://www.uowoaajournals.org/asj/article/id/344/>
- *Saving animals: Multispecies ecologies of rescue and care*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.
- Animal Charity Evaluators. "Vegetarian recidivism research". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <https://animalcharityevaluators.org/research/reports/dietary-impacts/vegetarian-recidivism/>
- Animal Place. "About". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://animalplace.org/about/>
- Arneil, Barbara. "Disability, self image, and modern political theory". *Political Theory* 37, n.º 2 (2008): 218-242. <https://doi.org/10.1177/0090591708329650>
- Balcombe, Jonathan. "Animal pleasure and its moral significance". *Applied Animal Behaviour Science* 118, n.º 3-4 (2009): 208-216. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2009.02.012>
- Baur, Gene. *Farm sanctuary: Changing hearts and minds about animals and food*. Nueva York: Touchstone, 2008.
- Bekoff, Mark. "Do zoos really teach visitors anything?". *Live Science*, 10 de marzo de 2014. <http://www.livescience.com/44006-do-zoos-teach.html>
- Blattner, Charlotte, Sue Donaldson y Ryan Wilcox. "Animal agency in community: A political multispecies ethnography of VINE sanctuary". *Politics and Animals* 6, (2020): 1-22. <https://journals.lub.lu.se/pa/article/view/19024>
- Brestrup, Craig. "Animal sanctuaries and animal activism". *Satya*, noviembre 2004. <http://www.satyamag.com/nov04/brestrup.html>
- Brown, Jenny. *The lucky ones: My passionate fight for farm animals*. Nueva York: Penguin Group, 2012.
- Bruhn, John. *The sociology of community connections*. Nueva York: Kluwer Academic; Plenum, 2005.
- Castelló, Pablo P. "The fabric of zoodemocracy: A systemic approach to deliberative zoodemocracy". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* (2025): 1-26. <https://doi.org/10.1080/13698230.2024.2437870>
- Cavalieri, Paola. "Animal liberation: A political perspective". En *Philosophy and the politics of animal liberation*. Editado por Paola Cavalieri, 15-43. Nueva York: Palgrave, 2016.

- Cochrane, Alasdair. "Born in chains? The ethics of animal domestication". En *The ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 156-173. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Crain, William. *The emotional lives of animals and children: Insights from a farm sanctuary*. San Francisco, CA: Red Wheel Weiser, 2014.
- DeMello, Margo. "Rabbits in captivity". En *The ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 77-89. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. "Reply: Animal citizenship, liberal theory and the historical moment". *Dialogue* 52, n.º 4 (2013): 769-786. <https://doi.org/10.1017/S0012217313000863>
- "Rethinking membership and participation in an inclusive democracy: Cognitive disability, children, animals". En *Disability and political theory*. Editado por Barbara Arneil y Nancy Hirschmann, 168-197. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
  - *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Emmerman, Karen. "Sanctuary, not remedy: The problem of captivity and the need for moral repair". En *Ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 213-230. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Fargo, Timothy. "Religious and moral hybridity of vegetarian activism at farm animal sanctuaries". En *The changing world religion map: Sacred places, identities, practices and politics*. Editado por Stanley Brunn, 323-345. Dordrecht: Springer, 2015.
- Feuerstein, Neta-li y Joseph Terkel. "Interrelationships of dogs (*Canis familiaris*) and cats (*Felis catus* L.) living under the same roof". *Applied Animal Behaviour Science* 113, n.º 1-3 (2008): 150-165. <https://doi.org/10.1016/j.applanim.2007.10.010>
- Forkasiewicz, Kris. "Fragments of an animalist politics: Veganism and liberation". En *Critical animal studies: Thinking the unthinkable*. Editado por John Sorenson, 46-64. Toronto: Canadian Scholars Press, 2014.
- Francis, Leslie y Anita Silvers. "Liberalism and individually scripted ideas of the good: Meeting the challenge of dependent agency". *Social Theory and Practice* 33, n.º 2 (2007): 311-334. <https://www.jstor.org/stable/23559110>
- Gawande, Atul. *Being mortal: Medicine and what matters in the end*. Nueva York: Metropolitan Books, 2014.
- Goffman, Erving. *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Green, Che. "How many former vegetarians and vegans are there?". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <https://faunalytics.org/how-many-former-vegetarians-and-vegans-are-there/>



- Gruen, Lori. "Dignity, captivity, and an ethics of sight". En *The ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 231-247. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- Herzog, Hal. "Why do most vegetarians go back to eating meat?". *Psychology Today*, 20 de junio de 2011. <https://www.psychologytoday.com/blog/animals-and-us/201106/why-do-most-vegetarians-go-back-eating-meat>
- Hiemstra, Nadine. "Intentional community: Revaluing people living with disabilities". *Betty G. Headley Senior Essay Award Paper, St. Jerome University*. Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://www.sju.ca/sites/default/files/Library/Headley%20essays/Headley%20Hiemstra%202013.pdf>
- Holzer, Elizabeth. "A case study of political failure in a refugee camp". *Journal of Refugee Studies* 25, n.º 2 (2012): 257-281. <https://doi.org/10.1093/jrs/fes006>
- Inglis, Ian R., Bjorn Forkman y John Lazarus. "Free food or earned food? A review and fuzzy model of contrafreeloading". *Animal Behaviour* 53, n.º 6 (1997): 1171-1191. <https://doi.org/10.1006/anbe.1996.0320>
- Jans, Marc. "Children as citizens: Towards a contemporary notion of child participation". *Childhood* 11, n.º 1 (2004): 27-44. <https://doi.org/10.1177/0907568204040182>
- Jones, Miriam. "Captivity in the context of a sanctuary for formerly farmed animals". En *The ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 90-101. Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- jones, patrice. "Afterword: Flower Power". En *Confronting animal exploitation: Grassroots essays on liberation and veganism*. Editado por Kim Socha y Sarah Jane Blum, 263-280. Jefferson, NC: McFarland, 2013.
- "Eros and the mechanisms of eco-defense". En *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals & the Earth*. Editado por Carol Adams y Lori Gruen, 91-108. Nueva York: Bloomsbury, 2014.
- *The oxen at the intersection: A collision*. Nueva York: Lantern, 2014.
- Kasperbauer, Tyler J. "Nussbaum and the capacities of animals". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 26 (2013): 977-997. <https://doi.org/10.1007/s10806-012-9436-5>
- Katuna, Barret y Davita Silfen-Glasberg. "Rules vs. Rights? Social control, dignity, and the right to housing in the shelter system". *Sociologists Without Borders* 9, n.º 1 (2014): 25-47. <https://scholarlycommons.law.case.edu/swb/vol9/iss1/11>
- Kemble, William. "Woodstock animal sanctuary neighbor has concerns". *Daily Freeman*, 20 de septiembre de 2012. <https://www.dailyfreeman.com/2012/09/20/woodstock-animal-sanctuary-neighbor-has-concerns/>
- Kenis, Anneleen y Erik Mathijs. "(De)politicising the local: The case of the transition towns movement in Flanders (Belgium)". *Journal of Rural Studies* 34 (2014): 172-183.

- Koyama, Emi. "Disloyal to feminism: Abuse of survivors within the domestic violence shelter system". En *Color of violence: An INCITE anthology*. Editado por Andrea Smith, Beth Richie y Julia Sudbury, 208-222. Cambridge, MA: South End Press, 2006.
- Laks, Ellie. *My gentle barn: Creating a sanctuary where animals heal and children learn to hope*. Nueva York: Harmony Books, 2014.
- Levitas, Ruth. *The concept of utopia*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Lloro-Bidart, Teresa. "They call them 'good luck polka dots': Disciplining bodies, bird biopower, and human-animal relationships at the Aquarium of the Pacific". *Journal of Political Ecology* 21, n.º 1 (2014): 389-407. <https://doi.org/10.2458/v21i1.21142>
- Margodt, Koen. "Zoos as welfare arks? Reflections on an ethical course for zoos". En *Metamorphoses of the zoo: Animal Encounter After Noah*. Editado por Ralph Acampora, 11-36. Lanham: Lexington, 2010.
- Marohn, Stephanie. *What the animals taught me: Stories of love and healing from a farm animal sanctuary*. Charlottesville: Hampton Roads, 2012.
- Matarrese, Anna Marie. "The boundaries of democracy and the case of non-humans". *In-Spire Journal of Law, Politics and Societies* 5, n.º 1 (2010): 55-71. <https://inspirejournal.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/11/matarrese51.pdf>
- Meijer, Eva. "Political communication with animals". *Humanimalia* 5, n.º 1 (2013): 28-52. [https://www.researchgate.net/publication/352973685\\_Political\\_Communication\\_with\\_Animals](https://www.researchgate.net/publication/352973685_Political_Communication_with_Animals)
- "Sanctuary politics and the borders of the demos: A comparison of human and nonhuman animal sanctuaries". *Krisis Journal for Contemporary Philosophy* 41, n.º 2 (2021): 35-48. <https://hdl.handle.net/11245.1/d0ad315c-8ee4-4649-8461-c5d48fa67635>
- Meijering, Louise, Paulus Huigen y Bettina Van Hoven. "Intentional communities in rural spaces". *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie* 98, n.º 1 (2007): 42-52. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9663.2007.00375.x>
- Myers, Gene. *Children and animals: Social development and our connections to other species*. Boulder: Westview, 1998.
- Peaceful Prairie Sanctuary. "Mission-Vision". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://www.peacefulprairie.org/about.html>
- Pepper, David. "Utopianism and environmentalism". *Environmental Politics* 14, n.º 1 (2005): 3-22. <https://doi.org/10.1080/0964401042000310150>
- Phelps, Norm. *Changing the game: Why the battle for animal liberation is so hard and how we can win it*. Herndon, VA: Lantern, 2015.
- Piebird Farm Sanctuary. "Piebird Farm Sanctuary-About". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://www.piebird.ca/sanctuary/about.html>

- Pigs Peace Sanctuary. "About Pigs Peace Sanctuary". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://www.pigspeace.org/main/about.html>
- Prince, Michael. *Absent citizens: Disability politics and policy in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 2009.
- Randell, Madeleine y Stuart Cumella. "People with an intellectual disability living in an intentional community". *Journal of Intellectual Disability Research* 53, n.º 8 (2009): 716-726. doi: 10.1111/j.1365-2788.2009.01181.x
- Rodriguez, Saryta. "Three emotional approaches". *Direct Action Everywhere*, 12 de noviembre de 2012. <http://directactioneverywhere.com/theliberationist/2014/11/11/three-emotional-approaches>
- Rosenfeld, Heather. "Sanctuaries as multispecies safe spaces". En *Feminist animal studies: Theories, practices, politics*. Editado por Erika Cudworth, Ruth E. McKie y Di Turgoose, 165-182. Nueva York: Routledge, 2022.
- Safe Haven Farm Sanctuary. "Our mission". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <http://safehavenfarmsanctuary.org/about-safe-haven/mission/>
- Saltsman, Adam. "Beyond the law: Power, discretion, and bureaucracy in the management of asylum space in Thailand". *Journal of Refugee Studies* 27, n.º 3 (2014): 457-476. <https://doi.org/10.1093/jrs/feu004>
- Sargisson, Lucy. "Politicising the quotidian". *Environmental Politics* 10, n.º 2 (2001): 68-89. <https://doi.org/10.1080/714000535>
- "Strange places: Estrangement, utopianism, and intentional communities". *Utopian Studies* 18, n.º 3 (2007): 393-424. <https://www.jstor.org/stable/20719884>
- Seymour, Mona y Jennifer Wolch. "Toward zoöpolis? Innovation and contradiction in a conservation community". *Journal of Urbanism: International Research on Placemaking and Urban Sustainability* 2, n.º 3 (2009): 215-236. <https://doi.org/10.1080/17549170903466020>
- Smith, Julie A. "Beyond dominance and affection: Living with rabbits in post-humanist households". *Society & Animals* 11, n.º 2 (2003): 181-197. <https://www.animalsandsociety.org/wp-content/uploads/2015/11/smith.pdf>
- Smith, Kymberly. *Governing animals: Animal welfare and the liberal state*. Nueva York: Oxford University Press, 2012.
- Stallwood, Kim. *Growl: Life lessons, hard truths, and bold strategies from an animal advocate*. Nueva York: Lantern Books, 2014.
- Stevens, Kathy. *Animal camp: Reflections on a decade of love, hope, and veganism at Catskill Animal Sanctuary*. Nueva York: Skyhorse, 2013.
- *Where the blind horse sings*. Nueva York: Skyhorse, 2009.
- Streiffer, Robert. "The confinement of animals used in laboratory research: Conceptual and ethical issues". En *The ethics of captivity*. Editado por Lori Gruen, 174-192. Nueva York: Oxford University Press, 2014.

- The Pig Preserve. "Frequently asked questions". Acceso el 22 de septiembre de 2015. <http://thepigpreserve.org/FAQ.htm>
- "Is there a solution?". Acceso el 22 de septiembre de 2015. <http://thepigpreserve.org/isthereasolution.htm>
- United Poultry Concerns. "About united poultry concerns". Acceso el 21 de septiembre de 2015. [http://www.upc-online.org/more\\_about\\_upc.html](http://www.upc-online.org/more_about_upc.html)
- Van Kleek, Justin. "The sanctuary in your backyard: A new model for rescuing farmed animals". Acceso el 23 de septiembre de 2015. <https://www.our-henhouse.org/the-sanctuary-in-your-backyard-a-new-model-for-rescuing-farmed-animals/>
- Woodstock Farm Animal Sanctuary. "Mission". Acceso el 21 de septiembre de 2015. <https://woodstocksanctuary.org/mission-vision>
- Young, Rosamund. *The secret life of cows: Animal sentience at work*. Preston: Farming Books, 2003.



## Cara a cara<sup>1</sup>

Jacques Derrida

Traducción: Elina López Marchat

Universidad La Salle

ORCID: 0009-0006-3007-9030

¿Qué escenas me provocan estos lienzos? ¿Qué escena cuando estoy solo con ellos, con cada uno de ellos, yo más pequeño, desmesuradamente más pequeño que cada uno de ellos? ¿Es una buena manera de preguntar por ellos, sobre su tema; el interrogarme o solicitarlos con la mirada? ¿El responder sobre todo a su silencio? Renuncio de antemano a describir lo que habría por ver en lo inconmensurable de estas obras. Lo que diré al respecto no muestra nada en verdad, nada que ver con lo que le invito a ir a ver en ellas por usted mismo —más precisamente a ir, a su vez, a verse mirarlas—. Yo, es otra cosa, cuando hablo de la escena que me hacen, desde su Altísimo, estos inmensos lienzos; solamente intento decir lo que *tocaron*, si puedo aún decirlo, en mí, desde el primer encuentro, en el taller de Camilla Adami.

Más tarde intentaré decir otra cosa, paciencia, deme tiempo. (Pues estas pinturas tienen el tiempo para ellas, todo el tiempo. Se singularizan, primera hipótesis, por una cierta manera de tratar el tiempo, en realidad de suspenderlo, este tiempo. Toda pintura lo hace a su manera, lo concedo, pero aquí el trazo del tiempo marcado —es decir, en la obra de Camilla Adami, que leo también como un gran tratado del tiempo— se ve *incorporado* de otro modo,

---

<sup>1</sup> El texto “Tête-à-tête” de Jacques Derrida fue publicado originalmente en Vincent Crapanzano, Jacques Derrida y Jean-Jacques Lebel, *Camilla Adami: l’ange déchu, exposition du 27 mars au 16 mai 2004* (Toulon Provence Méditerranée: Villa Tamaris centre d’art, 2004). Se traduce aquí con la autorización de Jean Derrida, hijo del autor.

Son pertinentes algunas aclaraciones sobre el título y su traducción. Las implicaciones del término francés *tête-à-tête* son diversas. Por un lado, se trata de una locución adverbial que puede significar tanto estar ‘frente a frente’ como ‘cara a cara’. Sin embargo, como sustantivo designa un encuentro individual con otro, igual que se entiende en la expresión inglesa *one-on-one*. En un texto anterior a este, en el que también se trata un encuentro con otro animal, Derrida no utiliza la expresión de *tête-à-tête*, sino la de *face-à-face*, véase Jacques Derrida, *L’animal que donc je suis* (París: Galilée, 2006). En la edición castellana hecha por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, ellas traducen *face-à-face* como ‘cara a cara’. Véase Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Madrid: Trotta, 2008). Aquí, hemos traducido más bien como ‘frente a frente’ la única aparición de dicha expresión, casi al final del texto, reservando ‘cara a cara’ para *tête-à-tête*. En todo caso, lo que parece es que este texto responde directamente a varias de las cuestiones ya planteadas por Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, por lo que conviene tener en mente las implicaciones que poseen dichas expresiones en ambos textos.

Asimismo, quiero señalar que se conservaron todas las mayúsculas, las comillas, así como los guiones entre palabras que usa el autor para que la traducción fuera lo más cercana al texto original. (N. T.).

puesto en obra de otro modo. Con una pasión de la paciencia, una resistencia, una energía del “saber esperar”, con inminencia también, de las cuales conozco pocos ejemplos en pintura. La temporalidad rítmica, la hora, la hora de tiempo está contada de otra manera directamente en el músculo y la piel, y la línea y el color, la sombra y la luz de todos esos vivientes, como en otro reloj solar, una máquina cronológica y cromática, cronomática si usted quiere, totalmente distinta. El color está a tiempo. Por ejemplo, más allá de toda diferencia por re-pensar, estos simios retratan una experiencia del tiempo sin común medida, una hora incalculable y sin sincronía posible con ninguna otra. Simios ingeniándose para perturbar el tiempo, lo alteran en la misma exposición, no dejan en paz a la historia ni del lado de ustedes, ni del nuestro, ni dentro de ningún otro cuadro).

Paciencia. Deme pues el tiempo, a mi vez como a un viejo simio o a un joven simio, y permítale retardar un poco el momento de transcribir, más tarde, entre comillas, una ensoñación, una especie de sueño, pues, entre el sueño y la meditación, el sueño que, en aquel momento, tomó la palabra en mí. Me tomó la palabra, o más bien, me la robó. No solo como se deja sin aliento, sino antes bien para dividirla, dicha palabra, en polílogo interior. Fue en *aquel* momento, hace poco, cuando visité el taller de Camilla Adami. Me sentía observado de todos lados. Vigilado, tanto por ella como por todos esos retratos que me rodeaban. De reojo la miraba, a ella, creía verla mirarme mirar aquellas figuras [*figures*]<sup>2</sup> cuyos ojos no me soltaban, sobre todo las figuras de simios inmensos a los cuales me exponía, yo, desnudo, por primera vez. Ya había visto o entrevisto los otros cuadros. Pero con la aparición de los simios creí desplomarme, casi me caigo del caballo, como aquel que ustedes conocen en tal gran escena canónica de la Revelación. Conmoción, aparición, visión, lo más-allá de lo humano. No lo divino, no lo animal, sería demasiado familiar aún, sino lo humano llevado, aterido por otra Cosa completamente, en sí fuera de sí, mucho más grande que yo: lo que desde siempre intento pacientemente pensar más allá de las estupideces [*bêtises*]<sup>3</sup> (la filosófica no menos que otras) que se protegen delante de la mirada de aquel que dicha estupidez llama tranqui-

<sup>2</sup> La palabra *figure* vuelve muchas veces a lo largo del texto. En francés, *figure* puede significar literalmente ‘figura’, pero también ‘cara’ en el sentido de ‘rostro’. Cuando el texto parecía indicar el sentido de ‘cara’ hemos optado por esta traducción. Para más aclaraciones sobre esto, véase Eliana López Marchat, “(ce) qui touche e(s)t (ce) qui regarde Derrida: Lectura patética Del ‘Tête-à-tête’ de Jacques Derrida entre el ver y el tocar”, *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 57, n.º 158 (2025). (N. T.).

<sup>3</sup> Término que aparece también en *El animal que luego estoy si(gui)endo* y con el cual Derrida juega. Aunque literalmente podría decirse ‘bestiada’ o ‘animalada’, *bêtise* en francés se usa cotidianamente para referirse a una ‘tontería’ o ‘estupidez’. (N. T.).

lamente, en singular, *el Animal*. Deslumbrado por las miradas que lanzaban, aquellos simios, literalmente, impasiblemente, hacia mí, contra mí, sobre mí, pero también más allá de mí (proyectiles, pero proyectiles de vida que nunca fallan su objetivo y son tanto presentes atrevidos como ofrendas armadas que no habrá que eludir nunca más de ninguna manera); me sentía vulnerable, invadido por otra especie de verdad. ¿Cuál? ¿Quién?

Si estuviese tentado a decir en unas cuantas palabras, antes de los simios, antes del sueño y de la transcripción prometida, que *aquellos cuerpos expuestos me miraban*, la tentación se vería inmediatamente frustrada, y he aquí el origen del sufrimiento admirativo sobre el cual quisiera dar una idea. Frustrada, pues al instante me vendrían ganas de borrar o de retirar, de tachar de esas palabras, cuatro de cinco. No, ya no podría decir, a pesar de la verosimilitud, cuanto de estas cinco palabras: “Aquellos cuerpos expuestos me miraban”.

En primer lugar, las dos primeras palabras: “Aquellos cuerpos”. Estos cuerpos son cuerpos, desde luego, y cuerpos sensibles, materiales, esculpidos en la evidencia manifiesta y en el *afuera* obvio de su paciente pesadez, de su densidad, de su innegable sustancia. Están aquí como nunca. Para siempre. Son a menudo, no siempre, pero sobre todo caras [*figures*], en el sentido de “rostro” [*visage*], y por consiguiente retratos, pero estas caras no son *figurales*: ni ficciones, ni tropos, ni metáforas ni metonimias. Rara vez la pintura escapó mejor a la retórica. Palabra inaudible, sobriedad inaudita. Economía absoluta de la pintura. He aquí, literalmente caras literales, únicas, sin sustitución posible, sin frase o casi: esta mujer, este hombre de aquí, aquel simio, a tal hora, a tal edad. Pero sucede que la palabra “cuerpo” ya está demasiado desgastada para ser capaz de estas “cosas”. No solo a) se opone injusta e ingenuamente a estas otras “cosas” que no forman menos parte de la escena (una invisibilidad, una gracia, la interioridad sin fondo, el secreto más sellado de un espíritu, de una consciencia o de un alma —hablo tanto del secreto infinito o de la espiritualidad abisal de estos simios como del alma de los hombres y las mujeres—), pero b) al decir “aquellos cuerpos expuestos me miraban”, la palabra “cuerpo” se fijaría demasiado pronto en el sentido de “cuerpo propio”, de cuerpo animado, es decir, cuerpo viviente que pertenece propiamente a alguien (*Leib* en alemán), antes que cuerpo inerte en la naturaleza (*Körper*). Ahora bien, y he aquí una de las potencias formidables de esta ex-posición, de este ser-expuesto, es imposible escoger aquí entre estos dos sentidos de la palabra “cuerpo”. Fragmentados o no, todos esos “cuerpos propios” (de aves, de mujeres, de hombres, de simios) son también cosas en el mundo, cosas arrojadas hacia afuera, ex-propiadas, arrancadas de su intimidad de su en-cuanto-a-sí. Conservan y pierden *a la vez* el fuero interior de su secreto. A la vez, en verdad, hay que aprender la paciencia que hace falta para acomodarse a ello: son secretos y no tienen secreto. La exposición expone la resistencia de una



expropiación. Una desposesión en curso o ya sucedida, violenta y pasible a la vez, instantánea, a tiempo, insistiendo en el tiempo fuera del tiempo, pero cuyo cuerpo, la pretendida víctima de esta violencia, testimonia en este momento, sin juicio y sin denuncia, reafirmandose *ella misma* con una testarudez inaudita: ex-propiada soy, es cierto, privada incluso de mi nombre y de mi derecho de decir “yo”, o “esto es mi cuerpo”, pero en fin, soy, he aquí la situación en la que estoy, estoy expuesto-expuesta, estoy aquí expuesto-expuesta, sobre ex-puesto(a) en mi diferencia sexual, *entre* lo que ustedes llaman la cosa “sujeto” y la cosa “objeto”, entre el hombre y la mujer, entre el viviente humano y el viviente animal. Ahí donde estoy así expuesto-expuesta, en una entre-sobreexposición tal, sucede que todas esas oposiciones (cuerpo propio/cuerpo inorgánico, hombre/mujer, humano/animal) tiemblan, ya no se sostienen. Hay que acceder, en la paciencia de la pintura misma, a la incorporación de otro cuerpo, a otra cosa que aquello que llamábamos, ayer todavía, incluso a esta hora todavía (*hanc horem*) el cuerpo. Y, sin embargo, en última instancia, mal menor, aún valdría mejor decir *cuerpo* en lugar de *carne* e *incorporación* que *encarnación*. Pues si “la carne es triste”,<sup>4</sup> como decía el otro, no es porque “todo lo he leído”, sino que también conserva, dicha carne, al pie de la letra, demasiada memoria cristiana. Y además la palabra *incorporación* aún apunta de algún modo hacia el psicoanálisis del duelo, de un trabajo del duelo que olfateo aquí.

En segundo lugar, las otras dos palabras, “me miraban”. Aquí también, el desgaste me cansa y me desanima. Estos últimos años, se ha abusado demasiado frecuentemente, hasta el cliché, del “me mira” para hablar de los retratos: los ojos están en el cuadro, se dice (no es falso), y, disimetría volcada, me miran desde allá, su propio origen del mundo, incluso antes de que bajo mi propia mirada crea disponer de ellos. Mirándome, me dirían lo que me mira y me concierne [*me regarde*],<sup>5</sup> lo que me pertenece hacer, lo que me cierne y me concierne, cómo debo relacionarme con ellos, a la ley que dictan, a la responsabilidad que me asignan, en una palabra: el deber del “me mira y me concierne”, a mí, exclusivamente, secretamente elegido, y a ningún otro. Esto no sería falso, lo repito, en el caso de los retratos de C. A.,<sup>6</sup> pero siento que hay

<sup>4</sup> Puesto que se trata muy seguramente de una referencia al poema *Brise marine* de Stéphane Mallarmé, aquí seguimos la traducción de Alfonso Reyes. (N. T.).

<sup>5</sup> En efecto, la expresión en francés *me regarde* puede entenderse literalmente como ‘me mira’, pero también figurativamente como ‘me concierne’. Decidimos seguir la traducción de Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, poniendo explícitamente ambas acepciones cuando el texto parece sugerir este doble sentido. (N. T.).

<sup>6</sup> Es decir, Camilla Adami. Aunque vale la pena mencionar que estas iniciales se pueden leer como un sugerente *ça*, ‘eso’ en francés. Esto lo resaltó puntualmente Ginette Michaud en “Che cos’è la pittura? Trois manières de toucher la Chose: Nancy, Cixous, Derrida”, *Études Françaises* 42, n.º 2 (2006).

además otra cosa. Aquellas “caras” no figurales, en el fondo, y casi mudas, debo decir que no me miran. Su distancia, su distracción con respecto a mi lugar es infinita. Por supuesto, me fijan la mirada para recordarme la responsabilidad que me mira y me concierne (verlas primero, como se debe, pero también escuchar lo que me quieren decir de la historia, de la política, del cuerpo y de los derechos de la mujer, del cuerpo y de los derechos del hombre, del cuerpo y de los derechos del simio, y de todos los que la estupidez llama *animales*, y todo esto, todo esto es verdad). Pero su “te mira y te concierne” me parece a la vez tranquilamente ajeno a todo *pathos* (apático) —y estremecedor—. Que lo quiera o no, no lo sabré jamás, me manifiesta una indiferencia desgarradora, un estar-en-otro-lado, una impasibilidad, un silencio que literalmente me *devuelve*: rechazo, exclusión, expulsión, nacimiento también, no el llamado de un “ven”, sino la orden de un “ve”. “Ve,<sup>7</sup> te dejo, te devuelvo a ti mismo, te dejo, te dejo solo(a) contigo, como yo, en suma, en las lejanías de un lugar infinitamente inaccesible. En el fondo, lo que te mira no te mira, e incluso, paciencia, *eso* nunca te habrá mirado, nunca habrá tenido una mirada para ti, verdaderamente, propiamente para ti. Mira lo que, mirándote, pero manteniendo los ojos en *otro lado*, no te mira ni te concierne. De hecho, lo que te mira no me mira a mí. Haz tu deber, ¿pero con qué, con quién te metes? Todo esto te será para siempre inaccesible, insensible, intangible, invisible. Es a partir, sí, *a partir* de ahí, partiendo de ahí, yéndote, que todavía tienes alguna oportunidad de ver y de saber cómo acceder a lo que no te mira —cómo aproximarse a un secreto como tal, es decir, un secreto que se expone sin dejarse violar—. Ni, en su desnudez misma, revelar o develar. Eso, caminas, eso es una orden, vas (¡ve!), hacia ese secreto que no conocerás jamás. De hecho, nunca se trató de ello. ¿Por qué querer apropiarse un secreto?

He aquí ahora, entre comillas, como lo había anunciado, e incluso en itálica, el sueño que, a la vista de los simios, sobre todo bajo sus ojos, me tomó la palabra. Las palabras, puesto que en el taller de Camilla fui de inmediato, lo dije, asaltado por más de una voz dentro de mí. Fui varios, y como invadido, sacudido de polílogo. Fue más grave, y compulsivo, más animado que un diálogo. Hubo gravedad, pero esta no se ordenaba hacia ningún centro.

—Ella, sí, ella, no, ya no espera. Terminó por ya no esperar más, me parece, y de ahora en adelante es innegable. Pero claro, es la verdad, estaba esperando.

—Parece que ya no sabe, yo tampoco, si habla de la pintura, en verdad, o de Camilla Adami.

---

<sup>7</sup> Las comillas que abren esta frase no se cierran en el texto original. Las he mantenido sin modificación. (N. T.).

*¿Aceptará alguna vez demostrarlo de otra forma que en pintura aquello que esperaba? ¿Y quién sabrá cómo esperó? Porque sí, ha terminado, ya no espera más. ¿Pero qué fue entonces toda esta época, esta ἐποχή, esta pausa que mantuvo el acto de pintar para ella suspendido, interrumpido, retenido, durante tanto tiempo? ¿Al borde de qué —y quién— surge hoy?*

*—Dado que estuvo tanto ocupada como abandonada por un trabajo pasivo y silencioso, pero innegable, como la premeditación que entonces la ocupaba, me pregunto quién contará alguna vez el tiempo que aquello le tomó, el tiempo de aquella pasión, el tiempo de aquella impaciente paciencia durante el cual, décadas, C. A. hizo como si se abstuviera de pintar. Como si fuera para siempre. El tiempo de antes de la pintura, el penúltimo tiempo le fue así tomado —o dado—.*<sup>8</sup>

*—¿O negado? No estoy seguro de que ella misma lo sepa. Ni que quiera saberlo, o negarlo a su vez, ni siquiera que el saber le interese. (Lo que le interesa, esto es solamente lo que me interesa, a mí también, que me permanece oscuro y me toca y me conmueve [me touche],<sup>9</sup> y es a lo que quisiera llegar a acercarme aquí).*

*—La duración de esta espera, la pasión de una paciencia que sabía sin saber lo que esperaba, lo que la esperaba a ella (llamemos a esto, pues, la pintura), tengo desde hace tiempo, desde que conozco a Camilla Adami, desde un cuarto de siglo, desde el otro siglo, el sentimiento de que no pertenece a ninguna historia común. Esta resistencia escapa a todo calendario, su cronología no se deja objetivar. La Cosa (digamos de nuevo la pintura), su explicación con la Cosa sucede en otro lado, por otra parte. Llega, la Cosa, a su tiempo, desde un otro lado absoluto. Pero un otro lado sin coartada, un otro lado que se calla, que se sostiene y que los sostiene aquí ahora. Digo sin coartada porque verán, cada cuerpo, cada retrato, cada porte de cabeza, cada pedazo de cuerpo sin cabeza da ahora a sospechar aquí, sin nunca representarlo, de cierto crimen, una violencia inconfesable, unas víctimas demasiado orgullosas para quejarse, una innegable historia del mal...*

*—Pero el mal de una tortura, una ‘interrogación’ sobre la cual testimonia la obra. ‘Hace caso’ de ella sin dejarse llevar por su negatividad, sin pathos y sin denuncia, sin victimización, reafirmando, al contrario, contra ella, toda una inocencia desnuda,*

---

<sup>8</sup> Aunque se pueden dar varias interpretaciones de estos pasajes, el sentido literal importa: Camilla Adami dejó de pintar durante varias décadas, y retomó su labor artística tan solo a inicios del siglo XXI. (N. T.).

<sup>9</sup> En francés, la expresión *me touche* puede significar tanto ‘me toca’, literalmente, como ‘me conmueve’, figurativamente. Como en el caso de *me regarde*, he optado por poner explícitamente ambos sentidos. Para profundizar más sobre la importancia de estas expresiones en la ética animal de Derrida, véase Elina López Marchat, “(ce) qui touche e(s)t (ce) qui regarde Derrida...”. (N. T.).

*innegable, descarada, tranquilamente provocadora, impasiblemente insolente. Una inocencia que hace frente...*<sup>10</sup>

—*Que planta cara.*

—*Este otro lado sin coartada, he aquí tal vez lo que buscas, tú, y que te busca cuando quedas absorto delante de la pintura de C. A., delante de esos cuerpos divinos para ateos del siglo XXI, delante de la grave densidad de musculaturas innegables (los músculos de mujer son siempre más musculosos, muestran mejor la verdad del músculo, su verdad en pintura), la invencibilidad de aquellos rostros cerrados aunque vulnerables, que son en ocasiones figuras sin rostro, cuerpos sin cabeza, retrataciones de mujer, de hombres, de simios, de las miradas de vivientes (hombres, mujeres, simios) silenciosos, en una palabra, y que ya no te sueltan más.*

—*¿En una palabra, dice usted?*

—*Sí. Casi sin palabra. En ocasiones se dice ‘silencio sepulcral’, yo digo aquí ‘silencio de vida’. Afirmación testaruda, firme firma de aquello que, pasando por la cabeza, se porta más allá de una lengua —o viene de antes de la palabra.*

—*Entonces, ¿qué fue lo que sucedió? ¿Dónde? El espaciamento de esta espera fue como la paciencia de un tiempo fuera del tiempo. Es por ello que dije que ella, C. A., en tanto que va en el tiempo, no estoy seguro de que lo sepa ella misma. Ni de que quiera, en el fondo, saberlo, reconocerlo, asumirlo o negarlo.*

—*Lo inconsciente, si lo hay, y como va, es eso. La verdad de su testimonio hace obra. En pintura. Pues lo esperado, aquí, lo que ella esperó, como si se esperase ella misma a ella misma, sin esperar cosa alguna identificable, era también aquella Cosa que llamamos —que aún llamas, a falta de algo mejor— la historia de la pintura, otra historia-de-la-pintura completamente, completamente distinta a la de los historiadores de la pintura, la historia que, por otra parte, conoce demasiado bien y desde hace tanto tiempo. Y a la cual eligió no hacer mucho caso.*

—*Presentía que debía llegarle [arriver]<sup>11</sup> algo a esta historia-de-la-pintura para que le interesara. Llegar por ella o sin ella, poco importa en el fondo, pero llegar al punto que, a ella, que la conocía tan bien, la vieja historia de la pintura, le interesara al fin. (Durante un cuarto de siglo, tuve el sentimiento oscuro, quizás injustificado y en ese caso pido perdón a muchas personas, de que toda la pintura del mundo, cuya historia y secretos conocía, como experta conocedora, le aburría. Necesitaba, para que le interesara, otra cosa en fin). Le interesara quiere decir: la retuviera al fin, pe-*

---

<sup>10</sup> A partir de este fragmento, Derrida empieza a jugar con diversas expresiones en francés relativas a la cabeza (*tête*), la frente (*front*) y la cara (*face*). He optado por sugerir expresiones castellanas que también hacen alusión a estas partes del cuerpo (aunque no siempre se correspondan exactamente con aquellas en el original) intentando conservar también el sentido figurado. (N. T.).

<sup>11</sup> Conviene recordar que *arriver* puede entenderse como ‘llegar’, pero también como ‘suceder’ u ‘ocurrir’. (N. T.).

ro también la comprometiera, la hiciera venir, la hiciera estar en medio de la pintura, le interesara, hiciera que C. A. se involucrara por fin. Lo que tal vez un día le interesaba, ella lo esperaba en un lugar él mismo inanticipable, el tener-lugar del acontecimiento mismo, ese punto irreemplazable donde cruza la historia a secas. Llega ahí adonde llega, la Cosa, pase lo que pase.

—Pero ese lugar esperado, ella sabía que no estaba ahí antes que ella, no la esperaba, ella no se toma por el Mesías de la pintura, no sabía dónde esperarlo, y dónde alcanzarlo, ciertamente no en un lugar, en una realidad por imitar fuera de la pintura (en lo que llamamos lo real, la historia, el mundo, la cultura, la guerra, la política, el cuerpo del hombre y, como creemos bien ver y como, con justa razón, ya se habla mucho al respecto, el cuerpo de la mujer, su propio cuerpo, su cuerpo propio de mujer suyo, de C. A., potente y vulnerable, sufriente y gozante, humilde, humillado, húmedo, casi ahogado, sepultado entre dos aguas, entre el agua que lo recubre apenas y el humus que lleva a una terrícola o a partir del cual se moldea —esta pintura esculpe como nunca— todo esto, que es demasiado evidente, demasiado justo y sobre lo cual por mi parte no tengo muchas ganas de hablar, otros ya lo han hecho y lo harán más fácilmente que yo). No, a aquel lugar, debía darle lugar ella misma aquí afuera, y el acontecimiento debía tener lugar, innombrable, allá adelante, allá, en aquello que hay que despertar y re-nombrar de otro modo: la pintura, en ningún otro lado. Pintura de eso, de aquello mismo, sin coartada.

—Se aferra a la palabra ‘pintura’, pero acababa de sugerir ‘escultura’. En el fondo, a mí me gustaría más decir ‘escultura’. Y debería evitar siempre la palabra ‘cuerpo’. Al regresar tan seguido, tan fácilmente, corre el riesgo de hacernos olvidar de qué hablamos, y usted queda prisionero de la pareja que lo liga y lo opone al alma.

—Eso es verdad, pero eso, el ‘cuerpo’, jamás me pareció tan innegable como en estas obras de pintura, estas ‘esculturas’ si quiere. Supongamos que sin decir nada, reemplazo en silencio la palabra ‘cuerpo’ y designo cada vez otra cosa que aquello que aún comprendemos más comúnmente, pues, como ‘cuerpo’. Había pensado por un momento en reemplazarlo por ‘carne’ y hablar incluso de encarnación, como todo el mundo, y de potencia carnal. Pero, ya lo he dicho, le temo a las connotaciones cristianas, y siento que el ‘cuerpo’ que se encuentra aquí, y que se encuentra incluso antes de buscarse, o de buscarse una salvación, es un ‘alma’ que ya no habita un cuerpo cristiano. Es tan raro, en nuestras regiones, desde milenios, una pintura sin cuerpo cristiano. Como en toda la historia de la pintura. Viajar (C. A. viaja mucho) es quizás correr tras un cuerpo no cristiano (es decir también ni griego ni bíblico, ni jewgreek ni greekjew. Vea a estos simios, intente un poco evangelizarlos, para ver...).

—Que se me permita todavía intentar decir la misma cosa, pero de otro modo. No, ella ya no espera, la pasión de Camilla Adami, me parece. Pero dispuesta a esperar sin fin, tomaba paciencia. No había horizonte a su espera, ni fondo sobre el cual una figura —quién o qué— apareciera en fin. Mi hipótesis es que esta espera esperaba, sin horizonte, algo que fue alguien (no el Mesías, justamente, sino Alguien: ¿cómo al-

go deviene alguien?), alguien que vino a hacer estallar el horizonte, pero permaneciendo ahogado en el fondo. Algo que devendría Alguien sin dejar de ser algo, solo una cosa anónima, siempre sin nombre, siempre más allá del nombre, y entre otros, sobre todo sin devenir sujeto de la representación, un sujeto político, por ejemplo, un sujeto de derecho, un ciudadano, una mujer feminista, en exilio revolucionario, un simio llamado superior, una bestia antropomorfa pero aún simiesca que militaría, multiplicando los signos, por el derecho merecido al reconocimiento y a la protección de los animales. (Incluso si todo esto no es falso, y permanece incluso innegable, innegablemente digno de interés, creo que perdemos lo esencial al detenernos aquí como palabra final). Todavía era necesario que este acontecimiento inaudito tomara cuerpo, he aquí la única condición, como la pintura misma. Que este cuerpo fuera obra, pero obra de pintura.

No que C. A. nos vuelva a hacer aquello de lo especular o del estadio del espejo —ni la proeza siempre un poco masculina, en el fondo, el mal músculo, el truco o el estratagema del valiente que, sabiendo algo de autotelía reflexiva, volvería a realizar la hazaña ahora académica: una pintura que se piensa, se desgasta y se des-pinta ella misma, como tal poesía que se pondría en abismo para hablarnos de ella misma, del ser-poema del poema, o de aquella novela sapiente que sabría contar la novela, etc.—. No, lo que esta pintura muestra está allá, realidad singular y sin nombre de un X (un cuerpo si quieren) inaccesible a su representación. Después de la fractura del espejo. No verán nada de estas pinturas, ¿me oyen?, no comprenderán nada si no guardan el recuerdo de este estallido: todo espejo ha sido roto. Ya no habrá más. Está la Cosa, está eso, pero ya no habrá ningún realismo, ninguna mimesis, ningún mimetismo (simiesco). Ningún auto-retrato, ni de la pintora (C. A.), ni del hombre. Estos simios, por ejemplo, no anuncian nada, salvo quizás el rol equivocado que les hicimos jugar en el gran discurso, humano demasiado humano, sobre la mimesis, no recuerdan, a pesar de todas sus tentaciones, no imitan<sup>12</sup> a ningún ser humano. Fin del antropocentrismo. No tienen ni siquiera relación alguna de parentesco entre ellos. No más filiación. Ninguna especie, ningún caso de especie. No son nuestros ancestros. No va ni viene entre nosotros sobre alguna escala filogenética. Son nuestros contemporáneos incluso si toda sincronía permanece impensable —con ellos como con cualquier otro, de hecho—. Tal cuerpo les hace saber con obstinación que allá, en otro lado, la pintura no lo tocará ni lo hará siquiera visible. Allá, más allá de ella misma en ella misma, la pintura devendrá tan innegable como sumisa a la afirmación del cuerpo testarudo del otro, innegablemente hospitalaria al que llega sin anunciarse, a la intrusión irredentista del otro cuerpo, a la desobediencia del otro en cuanto cuerpo. Incluso del cuerpo de la artista como cuerpo del otro. O a la visitación del cuerpo de la artista en viejo simio. Pero sin auto-retrato disfrazado. Pues esta protesta, este

---

<sup>12</sup> En el original, el verbo que utiliza Derrida no es *imiter*, sino *singer*, que también significa 'imitar'. Guarda relación con la palabra francesa para 'simio' o 'mono', *singe*. (N. T.).

*desafío, la provocación testaruda que se afirma allá, y cuya afirmación de sí atraviesa todos los signos del sufrimiento, del suplicio, de la opresión, del exilio, de la deportación, del asesinato, del sometimiento, de la mercantilización estrictamente pornográfica, he aquí lo que llega, he aquí quien llega a la pintura, a esta pintura misma. A la paciencia de Camilla Adami en el trabajo.*

*— Un trabajo que le hace a la Cosa, un trabajo al que la Cosa le hubiera hecho —la gracia de llegar por fin—. Jamás la Gracia consigue mejor aliarse a la densa Pesadez de estos cuerpos, a penetrar, a infundir la gravedad de esta Labor.*

*—Esculpe y escruta. La Cosa, dice usted: algo deviene alguien, decía yo imprudentemente, o más bien algunos, una multitud ya anónima, un bullicio de cuerpos y figuras solitarias, todos estos vivientes, todos estos animales que llamamos simios, dioses, mujeres, hombres de todas las edades. Insisto en ‘solitarios’ en plural, puesto que la soledad, una soledad ab-soluta, una absolución, una disolución del lazo social, una singularidad vertiginosa me parece significada, en una evidencia cegadora, a través de cada uno de estos cuerpos dispersos, disociados, distribuidos, arrojados sobre las carreteras o arrojados a la tierra, sin quedar a las órdenes de cualquier orden que fuese. No figuran la soledad, no son alegorías en archipiélago de la soledad, están solos, son solamente la soledad misma. El rasgo común, el afecto fundamental, sería esto, me parece, en lo que a mí concierne (a menos que lo proyecte o me proyecte de manera precipitada): una soledad absoluta sobre la cual ustedes no tienen idea, pero cuyo léxico habrán agotado rápidamente, incluso en expansión: la soledad, lo absoluto, el aislamiento, la aislación, la insularidad, la soledumbre.<sup>13</sup>*

*—Pero la soledad en el cara-a-cara. Si este léxico no les dice suficiente, aún no suficiente, les permite sin embargo escuchar: todavía más ‘solo’ que todo esto. Incluso y sobre todo en el cara-a-cara desproporcionado, sin embargo, y disimétrico. No únicamente por la diferencia de tamaño (o sea, la dimensión propiamente monumental con la que estos cuadros se afectan con insistencia, y que debe ser seriamente tomada en cuenta, más allá de la cuenta y del cálculo, más allá de la cantidad medible, más allá de toda sublimación, más allá de cierto efecto de sublime que nunca falta por proponer lo gigantesco o lo ‘colosal’), sino por una inadecuación distinta entre dos exposiciones, aquella que expone todas esas figuras de expropiación y aquella que nos expone a ellas, delante de ellas. Están ahí sin nosotros, antes que nosotros, más allá de nosotros, y no podemos ni siquiera soñar con re-apropiarnos su expropiación. No podemos ni siquiera, tomándolas en nosotros, hacer nuestro duelo. Este afecto —la absoluta soledad— vale lo que vale y tal vez no vale más que para mí, no puedo hacer mi duelo,*

<sup>13</sup> El término que usa Derrida es *esseulement*. Para este texto nos inspiramos de la traducción hecha por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel en Jean Luc Nancy, *A título de más de uno: Jacques Derrida, sobre un retrato de Valerio Adami* (Madrid: Trotta, 2015). Ahí precisan que el adjetivo *esseulé* lo han traducido por ‘soledoso’, mientras que la ‘soledumbre’, aunque no precisan el término original que traduce, refiere seguramente a *esseulement*. (N. T.).



es el de una ex-posición del duelo imposible. Expone el fracaso del duelo en incorporar al muerto.

—*Qué testarudez, la testarudez de esta obra, la testarudez de su tiempo. La soledad aún planta cara, tiene el descaro de hacer frente en el cara-a-cara. Un cara-a-cara sin correspondencia, sin simetría especular, sin identificación entonces, sin reciprocidad, sin alianza, pero sin conflicto. No es ni la guerra ni la paz, ni el amor ni el odio, ni una indiferencia de muerte (se siente cierta indiferencia aquí, y singular, ya se ha dicho, pero no lleva la muerte, no lleva el duelo). Hay aquí cabeza. Y en este cara-a-cara absoluto (consigo mismo como con el otro), aún no es cuestión de salvación, de perder o de salvar su cabeza, no es aún cuestión (pero se anuncia), de capital y de pena capital. No es (aún) cuestión de salvar el honor o de poner buena cara. Habría que decapitar el léxico de toda la historia de sus presuposiciones, habría que inventar una especie de lenguaje acéfalo (¿pero acaso no lo hizo, aquí mismo, C. A.?) para comenzar a hablar dignamente de estas ‘cabezas’. O de la potencia, no tengo mejor palabra: la potencia de estos cuerpos de mujer sin cabeza, potencia en potencia, extrema tensión, pero serena, potencia de una fuerza en reserva, y retenida, completamente interior, aunque totalmente en superficie, potencia en potencia, potencia de inminencia y potencia de testarudez. Respiración retenida, pero reposo agitado, como se dice ‘sueño agitado’,<sup>14</sup> todo lo que el cuerpo inmóvil podría hacer, todo lo que deja mover sin moverse. Sí, estatuas, e incluso estelas. Pero que se estremecen, aún sensibles al aire y a la piel. Más de un cuerpo y solitos... Tal vez sin cuerpo-a-cuerpo...*

—*¿Cómo se puede estar solo juntos? Esa es la cuestión, esa es la tortura del cara-a-cara. Y sin duda de todas las exposiciones. ¿Cómo encontrarse cara-a-cara sin el mínimo efecto de espejo, solo-a-solo con el otro absoluto? ¿Y cara-a-cara con la pintura, sola, solamente con la pintura?*

—*Pero ¿cómo amar sin la experiencia de una soledad más sola que la soledad? ¿A estos simios, por ejemplo? Estos simios no le pertenecen a nadie, es demasiado evidente, son sin precedente ni predecesor, incluso en una historia de la pintura obsesionada por la imitación mimética [singerie mimétique].<sup>15</sup> Permanecerán también sin descendiente, pues helos aquí liberados por una pintura que los reconoce, antes que cualquier derecho del hombre, antes que cualquier derecho a la palabra, el derecho a la no-pertenencia. No pertenecen a nada ni a nadie. No participan ni en el ámbito pri-*

<sup>14</sup> En el original aparecen dos expresiones: *sommeil agité ou rêve agité*. Puesto que el español no hace distinción entre el sueño como estado contrario a la vigilia (*sommeil*) y el sueño como producto de la imaginación que ocurre al dormir (*rêve*), las hemos traducido en una sola expresión, esperamos que su equivocidad baste para suplir la falta de términos más precisos. (N. T.).

<sup>15</sup> *Singe*, nombre de un instrumento que sirve para copiar mecánicamente dibujos o estampas. No es necesario conocer el dibujo, solamente las propiedades de triángulos similares. Bajo su forma perfeccionada, este *simio* se llamaba “pantógrafo”. Thot, dios de la escritura, es frecuentemente representado en la forma de un babuino egipcio.



vado ni en el ámbito público. Mucho antes de esta frontera artificial, más viejos o más jóvenes que ella, ellos son, punto. Son sin habitar, sin ser asignados a una morada, ni en la jungla, ni siquiera liberados de alguna residencia vigilada. Esta exposición no es un parque, ni un museo, ni un cine —un remake de King Kong enamorado— y estos simios son para siempre no zoo-lógicos. Son —estremecedores—. Eso, sí. Pero no son tristes, ni aquello que llamamos animales (incluso ‘superiores’) ni sobre todo figuras antropomórficas de auténtica apariencia (el simio filósofo, el simio que hace de viejo sabio, ese simio como perrito que quisiera hacer el amor, este otro que hace pucheros, miren el movimiento de sus labios, o este de aquí que hace como si pensara, o más bien como si pensara en no pensar, en no escribir sus memorias o su auto-retrato, la mente en otro lado, ese simio que no tardará en hablarles, ya lo hace, ese simio como juez inflexible salido de una novela de Balzac o vuelto vivo del Segundo Imperio, sin haber tenido aún tiempo de rasurarse, a menos que conserve sus patillas por coquetería narcisista —¿ya habían pensado en el narcisismo de los simios?—. No, nada de todo esto, incluso si la tentación de proyectar al infinito sus fantasías analógicas ya no los suelta, como la manifestación inconfesable de una risa convulsa, una carcajada angustiada cuyo síntoma da para pensar).

No, no solo el devenir-alguien de algo que de repente hace frente y planta cara en la tortura de una retratación, como podrían pensarlo al momento de quedar absortos y propiamente fascinados delante de todos estos rostros que los miran con insistencia, a ustedes, delante de estos retratos que ya no los dejan en paz, delante de estas miradas que radiografían la cosa, el ello de su inconsciente, y hacen temblar el límite entre los nombres de ‘Dios’, ‘Hombre’ (Mujer u Hombre, Mujer y Hombre) o ‘Animal’, no solo el devenir-persona o el devenir-sujeto de un cuerpo viviente, de un cuerpo de sufrimiento o de goce; pero también a la inversa, el devenir-cosa, el devenir algo (lo que sea, quien sea, sin nombre; pero excepcionalmente sin nombre, a la vez elegido y sin lugar en la escala de los seres), el devenir algo de alguien. Y este devenir no juega a parecer un nacimiento, un parto, un origen, una puesta en el mundo. El proceso ya había comenzado, desde siempre, tómenlo en marcha, de ahí la disimetría sin fin, pero todavía no era una historia, sobre todo no una historia humana, divina o animal. No obstante, la frontera porosa entre el nombre propio, el nombrable y el sin-nombre propio, el pasaje mismo de esta frontera increíble entre estos dos devenires, entre estas historias sin historia, entre estas dos trayectorias del devenir-otro, los perciben de golpe, pero siempre bajo la responsabilidad de la pintura misma.

—Solo ella puede responder por ello en efecto. Delante de ella misma, delante del otro absoluto como ley de la pintura. En fin, de aquello que llamo, a falta de algo mejor, la pintura misma. Ahí donde dice, usted, la escultura, ahí donde ella sola, y completamente sola, puede responder por ello, incluso sin una palabra. Laconismo absoluto, eclipse, anacoluto. Desde el momento en que, al mirarla, la ven mirarlos a ustedes, esta pintura los obliga inflexiblemente, innegablemente, a pensar esta fronte-

ra, por consiguiente, a pasarla en cuerpo y alma. A pasarla y repasarla, ida y vuelta, pues incluso si les parece increíble, entre alguien y algo la reversibilidad hace la ley. No la simetría, nunca la hay, sino la repetición y la reversibilidad. Entonces hay que pasar, la firmante intima la orden dentro de ustedes. Sin embargo, una vez que se ha pasado esta frontera, repasado, pensado, retrazado, repasado del trazo negro al color, el pasaje de este límite una vez puesto en obra en el cuadro, se requiere irreversiblemente cambiar de lenguaje (lo cual no logré hacer) para hablar de todas estas cosas, de eso, de esa Cosa que viene hacia nosotros a través de todas estas cosas. Ya no podemos fiarnos de todas las distinciones acreditadas (entre quién y qué, entre alguien y algo, entre el sujeto y el objeto, entre la persona humana y la bestia, el hombre y el animal, el hombre y Dios, el hombre y la mujer, pero también entre los ‘derechos del hombre’ y los derechos de la naturaleza, entre la cultura y la naturaleza, la ley y la naturaleza, la política y la naturaleza, la historia y la naturaleza —todos los otros de physis: nomos, tekhnè, thésis, etc.—. Ella es ‘más naturaleza’ [plus de nature], y de apariencia más auténtica [plus vraie que nature], cada uno de sus cuadros re-naturaliza y desnaturaliza a la vez, entre la guerra y la paz, el cuerpo y el alma, la vida y la muerte, la auto- y la hetero-biografía, su propio cuerpo y el cuerpo del otro, su cuerpo de ella o el cuerpo de la otra mujer, etc.). No seguiré en esta dirección, por más necesaria que sea, innegablemente. Solamente quería decir por qué la voz me falta. Las palabras tienen que faltar, tienen que ausentarse delante de esta obra que me toca y me conmueve ahí donde toma y se lleva todos los discursos disponibles, me priva de ellos y me obliga a mantener esta privación, este aliento cortado, como un don que me da, incluso si no es falso ni injusto hablar al respecto, como tan bien se ha hecho, de todo tipo de ‘representaciones’, que serían tantas encarnaciones puestas en obra por una pintura finalmente muy ‘comprometida’: el cuerpo, el cuerpo propio, la carne,<sup>16</sup> los músculos, el cuerpo propio de la mujer, la justa causa de las mujeres, y de las mujeres en pintura, la historia, la política, el capital, la guerra arcaica y posmoderna, la opresión, el exilio, la resistencia, el racismo, los refugiados...

—¿Y por qué no la crisis del Estado-nación, ya que estamos —y no sería falso—, y por qué no la pérdida de soberanía que expulsa a los deportados hacia un destino desconocido? Mírenlos partir sin regreso, nos miran y conciernen, desde el fondo de su soledad abismal y su desesperanza sin fondo. Esta vieja mujer nos mira mientras los vemos partir por las carreteras en la parte trasera de los camiones. El ‘sin regreso’, el borrado de la promesa firma cada una de las arrugas. Hay ahí, ciertamente, es el ca-

<sup>16</sup> En el original hay dos palabras diferentes, la *chair*, la *viande*, que designan dos cosas distintas en francés. Por un lado, *chair* suele utilizarse en un contexto más general para hablar del tejido muscular humano o animal (y a veces de la piel, como en la expresión *avoir la chair de poule* o ‘tener la piel de gallina’) e incluso de la parte comestible de ciertos frutos y vegetales. Por otro lado, *viande* se utiliza casi exclusivamente en el contexto de la carne de un animal como alimento (N. T.).

so innegablemente, la inquietud de un compromiso. Un compromiso tácito. Es de este tiempo. Viene a tiempo. Hoy hay frentes y hay una guerra. Pero al servicio de víctimas olvidadas, calmadamente aterrorizadas, sin denuncia, orgullosas de su poderosa y sobria reafirmación, el compromiso vale tanto como la garantía: se firma en pintura.

—Tome mejor el ejemplo de lo que todo el mundo se autorizaría nombrar, equivocadamente sin duda, ‘retratos de simios’. Algunos precisarán, para volver a encontrar la proximidad reconfortante y compasiva del hombre: estos personajes que, literalmente, nos hacen frente, son ‘antropoides’ de nariz chata (simius), ‘simios superiores’, chimpancés, nuestros hermanos, nuestros abuelos humanos demasiados humanos, las figuras de nuestro prójimo, un frente-a-frente con nosotros mismos, en suma, etc. Pues bien, no, primero no hay aquí escala teleológica de los seres y de las dignidades, no es una serie ni una galería. Cada ‘simio’ los mira, único, solito, mortal, desde su lugar singular, se dirige a cada uno de ustedes, no quiere su nombre, no imita nada [il ne singe rien], él les hace saber, en su idioma absoluto, les simplifica [singifie] innegablemente, increpando sin callarse pero sin decir nada: no intenten asimilarme, soy otro, soy absolutamente otro origen del mundo, pues contrario a lo que dice, entre ustedes los hombres, tal gran pensador del siglo, tengo, yo, un mundo, formo y me figuro un mundo, soy también weltbindend, y ese mundo es ‘rico’, no soy ni weltlos, ni siquiera weltarm, soy, punto, existo, antes que nada y después de todo, ni libre ni captivo, o lo uno y lo otro, como ustedes que veo venir, no intenten entonces devolverme, por compasión, aquello que ustedes llaman la subjetividad de un sujeto, la dignidad de una persona humana. No soy ni una bestia ni una persona, soy alguien pero nadie: ni una persona, ni un sujeto ni el sujeto de un retrato. No soy domesticable; no me instalarán en su casa, ni en sus museos, ni tampoco, como lo hicieron tantos pintores, en la esquina de un paisaje o de un cuadro.<sup>17</sup> La soberanía podría faltarme, como la palabra, pero no. Me comprendo de otra manera, compéndanme. Su palabra no me habrá faltado, no la tengo pero se las doy, y los toco y los conmuevo, y esto, créanme, quien les habla en lenguas, no es una de esas figuras (el ausente, el muerto, el que regresa [le revenant], la cosa personificada, el hombre o el ‘animal’), el tótem que un marionetista haría declamar en aquello que ustedes, los hombres, ustedes los retóricos, llamarían estúpidamente una prosopopeya”.

---

<sup>17</sup> Pequeño programa “pantográfico” para una historia abreviada de los simios en la pintura, o bien un proceso general de su domesticación antropocentrada. Por ejemplo: desde el simio que hace una aparición más o menos decorativa, en medio de frutas, en una esquina, en el ángulo derecho de los *Pavorreales* del holandés Melchior d'Hondecoeter (1636-1695) hasta el simio de [Georges] Seurat que figura, de perfil, en medio de los festejos parisinos, en el fondo del famoso *Tarde de domingo en la isla de la Grande Jatte*.

## Bibliografía citada

- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducido por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- *L'animal que donc je suis*. París: Galilée, 2006.
- Ginette, Michaud. “Che cos’è la pittura? Trois manières de toucher la Chose: Nancy, Cixous, Derrida”, *Études Françaises* 42, n.º 2 (2006), 103-133. <https://doi.org/10.7202/013866ar>
- López Marchat, Elina. “(ce) qui touche e(s)t (ce) qui regarde Derrida: Lectura patética del “Tête-à-tête” de Jacques Derrida entre el ver y el tocar”. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* 57, n.º 158 (2025): 38-71. <https://doi.org/10.48102/rdf.v57i158.281>
- Nancy, Jean-Luc. *A título de más de uno: Jacques Derrida, sobre un retrato de Valerio Adami*. Madrid: Trotta, 2015.



### ***Liberación animal*, cincuenta años después: una conversación con Paula Casal**

#### ***Animal liberation*, 50 years later: a conversation with Paula Casal**

Entrevistador: Hugo Tavera Villegas  
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey  
ORCID: 0000-0002-7104-5658

En 2025 se cumplieron cincuenta años desde la publicación de *Liberación animal*, el fundamental libro de Peter Singer, que sentó las bases del movimiento moderno por los derechos de los animales. Con motivo de este aniversario, entrevistamos —a través de algunos correos electrónicos— a la destacada filósofa Paula Casal, profesora en el departamento de Derecho de la Universidad Pompeu Fabra y codirectora del Centre for Animal Ethics, de la misma universidad. Casal obtuvo su doctorado en Filosofía, en la Universidad de Oxford, bajo la dirección de Gerald A. Cohen, y ha sido profesora en las universidades Reading, Keele, Harvard y Oxford, entre otras. Su trabajo ha aparecido en revistas, como *Ethics*, *Economics and Philosophy*, *Journal of Moral Philosophy*, *Journal of Political Philosophy*, *Political Studies* y *Utilitas*. En español, es coautora de *Un reparto más justo del planeta*<sup>1</sup> y, junto a Peter Singer, de *Los derechos de los simios*.<sup>2</sup> Casal también es la presidenta del Proyecto Gran Simio España, del que además es cofundadora. Al finalizar el intercambio de preguntas y respuestas, la doctora Casal revisó el documento, reproducimos a continuación el resultado de este intercambio.

\* \* \*

—Gracias, profesora Casal, por acceder a este intercambio. Quiero comenzar con preguntas, más bien, generales. Primero, ¿qué tipo de libro es *Liberación animal*?<sup>3</sup> ¿Cuáles son las ideas principales contenidas en él?

—Es un libro de ética accesible para todo el mundo, orientado a cambiar la manera de pensar y actuar de la gente, y con ideas interesantes para los filósofos, y mucha información empírica sobre la crueldad animal.

”La idea fundamental es la de Richard Ryder, de acuñar el término *especis-*

---

<sup>1</sup> Paula Casal, Thomas Pogge y Hillel Steiner, *Un reparto más justo del planeta*, pról. de Roberto Gargarella (Madrid: Trotta, 2016).

<sup>2</sup> Paula Casal y Peter Singer, *Los derechos de los simios* (Madrid: Trotta, 2022).

<sup>3</sup> Peter Singer, *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista* (Barcelona: Taurus, 2018).

mo y compararlo con el racismo. La segunda [idea] es que, aunque sea menos grave atropellar a un perro que a un humano, eso no implica que causar un dolor del mismo tipo, intensidad, duración y consecuencias sea siempre menos malo si lo sufre un perro que un humano. Y la última [idea] es analizar los fallos del argumento de que lo peor que le puede pasar a los cerdos es que perdamos el gusto por el jamón, ya que dejaríamos de criarlos.

”Algunas variantes de este argumento emplean el problema de la no identidad de Derek Parfit, que surge cuando la única alternativa de algunos individuos damnificados por algo era no existir. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con los perros de diseño, hipoalergénicos, que comen poco, ladran poco, no dejan lana en el sofá y caben en la cesta de cabina de varias aerolíneas. Son perros cruzados entre familiares, que tienen muchísimos problemas médicos, pero su alternativa era no existir, ya que, si fueran mestizos, ya no serían ellos. Este ejemplo no está en el libro, lo tratan Clare Palmer y mi doctorando José Tarín.

—¿Y qué es lo que explica su enorme impacto —tanto dentro como más allá del mundo académico— a cincuenta años de su publicación?

—Nuestra convicción favorita es que las vidas que llevamos no son moralmente repugnantes. Al leer el libro, la gente se dio cuenta de que comprar carne o perfume era pagar a alguien para que hiciera las salvajadas allí descritas. Estaba demasiado claro como para que uno pudiese encogerse de hombros, sin más. Una prosa clara y sencilla, tranquila, sin retórica ni aspavientos, que deja que los datos empíricos hagan el trabajo, era lo que se necesitaba. Fue una lección magistral de persuasión. Es el ejemplo más citado cuando se discute si la filosofía tiene impacto o no.

”*Liberación animal* no hubiese tenido el mismo impacto si Singer lo hubiese empleado para demostrar que su variante del utilitarismo era mejor que la de los demás. Afortunadamente, dejó eso a un lado y se centró en defender a los animales, usando la lógica y el sentido común.

—Singer comienza el libro comparando la liberación animal con el feminismo y el movimiento antirracista. Esta comparación, sin embargo, generó resistencias en el interior de grupos históricamente oprimidos que consideraban la analogía como deshumanizante. ¿Son en efecto inconmensurables estas diferentes luchas por la liberación?

—Lógicamente, hay semejanzas y diferencias entre las luchas, como las hay entre feminismo y antirracismo. Pero en aquel momento, la comparación fue revolucionaria, y no hay motivos racionales para ofenderse con la comparación.

”Hoy en día tenemos, por un lado, estudios empíricos como los de [Lucius] Caviola que muestran que, efectivamente, la gente tiene prejuicios especistas; y por otro, hay una multiplicidad de definiciones del especismo y las razones por las que es objetable: mucha inflación semántica y una confusión generali-

zada. Se hacen pegatinas de “el especismo mata”, mientras se llama especista a animalistas con los que uno no está de acuerdo. Cuando un término deja de estar claro, pierde utilidad. Además, rechazar el especismo no es necesario ni suficiente para tratar bien a los animales.

”Por último, lo contrario del racismo o del machismo no es hacer como si las diferencias raciales o de sexo no existiesen. Oponerse a la discriminación con base en la raza, el sexo o la especie no implica negar la importancia de estos grupos en todo contexto, por ejemplo, para lograr que todos estén representados. En el caso de las especies, nada hay de malo en que haya ONG que se especializan en algunas especies, en que las leyes de bienestar animal mencionen especies, o en que nos preocupe la extinción, o la creación de nuevas especies o la expansión del [*animal*] *disenhancement* (gallinas ciegas, vacas sin cuernos, animales domésticos con cerebros reducidos, etc.). Se puede defender a los animales sin hablar de *especismo* y ahora que este concepto ya no está claro, puede ser lo mejor. Kymlicka, por ejemplo, habla de *supremacismo humano*.

—En su reseña de la versión actualizada del libro *Animal liberation now*,<sup>4</sup> Cass Sunstein lo describe en términos de un conflicto entre razón y tradición, y como profundamente antiburkeano, porque toma partido por la razón y contra la tradición, que muy a menudo ignora el sufrimiento de los animales. ¿Compartes este marco de interpretación? ¿Son las tradiciones humanas obstáculos para la liberación animal?

—Sí, claro, y para cualquier grupo históricamente subordinado. La gente de antes era todavía mucho más ignorante, machista, racista, especista, tribalista, homófoba, supersticiosa, dogmática y cruel que la de ahora. ¿Por qué imitarlos? Hacían muchas cosas mal que no eran un desastre mayor porque nuestros antepasados eran pocos. Por eso podían cazar; pescar con arrastre no selectivo y dejar a los peces pequeños muriendo en la orilla; arrancar musgo, muérdagos y arboles por Navidad, palmas de lento crecimiento en Pascua, etcétera.

—Ahora, ¿cuándo es legítimo defender las tradiciones de críticas derivadas de principios abstractos o argumentos puramente racionales?

—Pues cuando las tradiciones no hacen daño a nadie. Hay quien piensa que el hecho de que algo sea una tradición (es decir, una repetición de lo que hicieron otros aún más ignorantes que nosotros) no nos da ninguna razón para seguirla. “*Tradition is sheer peer pressure from the dead*”, dicen. Ven irracional comer doce uvas al acabar el año, por ejemplo, como hacemos en España. Pero por absurdo que sea, mientras no tenga nada de malo, no hay razón para rechazarlo.

”Si alguien del pasado se puso a hacer algo que fue una buena idea (cosa que a veces ocurrió, como celebrar cumpleaños, por ejemplo), puede haber razones

---

<sup>4</sup> Singer, *Animal liberation now: The definitive classic renewed* (California: Harper Collins, 2023).



para querer seguir ese buen ejemplo y aplaudir esa buena idea repitiéndola. No me parece irracional. Y como no hay muchas tradiciones buenas, también hay razones para inventarse buenas tradiciones nuevas y seguirlas. La tradición magnifica lo bueno y lo malo: plantar árboles está bien; tener esta tradición está muy bien; pegar a mujeres y niños está mal; tener esta tradición está muy mal, etcétera.

—Los capítulos centrales de *Liberación animal* describen los métodos crueles utilizados en laboratorios y granjas factoría. Pero el libro recibió críticas por desatender otros contextos en los que los animales también sufren, por ejemplo, en la naturaleza, como señala Óscar Horta. Si el libro fuese reescrito hoy, ¿qué otras omisiones habría que subsanar?

—Bueno, no habla de que vamos a matar a todos los animales de miles de especies, de forma muy cruenta, en los próximos años, y luego al resto hasta terminar con prácticamente todas las especies.

"Singer ha añadido muchísimas cosas al texto original en su *Animal liberation now*. Pero eso no significa que hubiese sido mejor que ya lo hubiese metido todo en la primera versión. Hay que recordar que lo que Singer relata sobre la experimentación y las granjas factoría estaba en las cajas con las revistas de estas industrias que Ryder le pasó. Es decir, eran prácticas que no se escondían porque se veían como procedimientos normales de la industria alimentaria y farmacológica. Tal como estaban las cosas, lo lógico era empezar por los casos de abuso más claros. Quizá *Animal liberation now*, que es muchísimo más largo y muy avanzado, incluso para la gente de hoy, no hubiese tenido el éxito que tuvo el texto original. La ética animal está en plena expansión y no se puede abordar todo en un solo libro.

"Los escritos de Singer de antes tenían además algo más original: aunque ya era utilitarista, atendía las preferencias de los animales, que claramente quieren vivir, estar libres, etc. Ahora que Singer se ha declarado hedonista (que para mí es ir de Guatemala a Guatapeor), le resulta difícil explicar por qué no matarlos a todos sin dolor, y reemplazarlos por otros igual o con más placer, por qué no *estupidizarlos* todavía más para que no sufran encerrados, etc. Creo que fue mejor que, gracias a su mentor, Dick Hare [Richard Mervyn Hare], en los 70, Singer no fuera el típico hedonista que es hoy.

—Singer inscribe al vegetarianismo —dentro de la tradición de la desobediencia civil— como un boicot contra la industria agrícola, una manera de dejar de apoyar las prácticas de la ganadería industrial. También refiere el daño que hace el consumo de carne a nuestro planeta. Hay quienes, sin embargo, consideran el ecologismo y la liberación animal como incompatibles. ¿Consideras que esto es así?

—Como te decía, estamos al comienzo de la sexta extinción masiva; vamos a exterminar a todos los miembros de un millón de especies en la próxima década y luego varios millones más, y la extinción es un proceso horrible. Los animales encuentran sus hogares destruidos o quemados, a sus familiares o conocidos muertos; son perseguidos, atrapados, envenenados; se quedan sin agua ni alimento; pierden agilidad física y mental; las neurotoxinas los enloquecen; sufren pánico, estrés crónico, enfermedades, cortes, deformaciones y asfixia por el plástico, [padecen] incendios; sus crías nacen deformes, etc. Preocuparse por los animales individuales y preocuparse por la destrucción de sus hábitats son cosas distintas, pero tan inseparables como lo es preocuparse por los gazatíes individuales, y por el bombardeo y bloqueo de Gaza. En todo proceso semejante hay decisiones difíciles, como salvar a un rehén gazatí o a un convoy con medicamentos y comida para muchos otros gazatíes. Pero no por estar en desacuerdo en un caso concreto debemos considerarnos enemigos si ambos queremos ayudar a los gazatíes.

”Los pájaros se estrellan contra los molinos de viento que mitigan el cambio climático, a veces, en tal cantidad, que puede llevar a la extinción de una especie en la zona. Pero sería absurdo concluir, por ello, que los preocupados por el cambio climático —que mata más pájaros que los molinos— son enemigos de los preocupados por la biodiversidad aviar o de los preocupados por las aves individuales, y fomentar la guerra entre “climatistas”, “biodiversistas” y “pajaristas”. Se trata de analizar qué medidas tomar en cada caso, valorando los costes individuales y colectivos a corto y largo plazo. Que son cosas distintas lo sabemos hace mucho. Pero insistir en la rivalidad es una moda que lamenta, y que el mercado favorece premiando la controversia, lo novedoso, lo chocante, lo rompedor. La sectorización es típica de los movimientos progresistas, pero hace difícil ganar. Deberíamos buscar la convergencia como Parfit y Rawls.

—En *Liberación animal*, Singer evita usar el lenguaje de los derechos. Tal vez, debido a su compromiso con el utilitarismo, prefiere hablar directamente de nuestras obligaciones con los animales no humanos. En su siguiente gran proyecto, sin embargo, propone —con Paola Cavalieri— la extensión de derechos más allá de la especie humana, aunque restringida a los grandes simios. ¿A qué consideras que se debe esta diferencia?

—A mantener la actitud correcta, que también, desde el utilitarismo, es dar prioridad a lo que favorezca a los animales y no preocuparse por si uno personalmente se identifica más con tal o cual credo. Por eso yo, sin compartir ni un rasgo del utilitarismo (no soy bienestamista, ni agregacionista, ni exclusivamente consecuencialista) puedo estar totalmente de acuerdo con Singer, no solo en lo que hay que hacer, sino también en lo que se debe decir

en una entrevista o en un libro, como el que hicimos conjuntamente: *Los derechos de los simios*,<sup>5</sup> y ahora estamos modificando bastante para sacarlo en inglés. *Liberación animal* comienza por las granjas factorías y experimentación para cosmética, porque es el caso más claro y ganable para lograr ese boicot que mencionas y cambiar la ley. El mismo criterio (caso claro y ganable) lleva a la defensa de los chimpancés, para romper la barrera de la especie donde sea más fácil acabar con los *zoos* y la experimentación médica en simios, así como lograr una declaración universal como la de los derechos humanos.

—¿Tienen entonces los grandes simios un estatus especial que justifica, en su caso, la extensión de derechos?

—Los grandes simios hacen máximamente difícil responder a la pregunta ¿qué justifica que los humanos tengan varias decenas de derechos humanos y los homínidos no puedan tener ni un solo derecho? Todos los buenos argumentos en contra de matar, encarcelar o torturar humanos son aplicables a chimpancés, orangutanes y gorilas. En *Los derechos de los simios* explicamos cómo todas las razones que se han dado en favor de los derechos humanos son aplicables a los simios. Los atributos de las personas que se han vinculado con la posesión de derechos, como tener intereses, capacidad de elegir y obligaciones, se diferencian solo en grado con los demás homínidos y, en gran medida, con muchos otros animales.

—En este contexto, ¿cómo distinguir los derechos de los grandes simios de los derechos humanos?

—Los humanos son homínidos y tienen tanto derechos humanos como homínidos. Los chimpancés no son humanos, pero sí homínidos, por lo que no tienen derechos humanos, pero sí pueden tener derechos homínidos. Para Paola Cavalieri, un chimpancé puede tener también derechos “humanos” *en el sentido técnico* que da Thomas Pogge a este adjetivo, pues no lo relaciona con una especie, sino con derechos 1) básicos, 2) negativos y 3) que el estado ha de proteger.

”Creo que es mejor no usar el sentido técnico porque crea confusión entre los periodistas, los políticos y la gente de la calle, porque no hay por qué cerrar la puerta a derechos menos básicos, porque la distinción entre derechos negativos y positivos hace agua, y porque es mejor que nos responsabilicemos todos y no enfatizamos solo la responsabilidad estatal. Por ello, en nuestro libro hablamos siempre de *derechos homínidos*.

—Desde hace unos años, se habla del giro político que ve los animales no solo como seres sintientes, o sujetos-de-una-vida con derechos inalienables (Regan), sino también como miembros de una comunidad política con dere-

---

<sup>5</sup> Paula Casal y Peter Singer, *Los derechos de los simios*.

cho a que sus intereses sean considerados en las decisiones colectivas. Se habla de democracias interespecie —o *zóopolis*— en las que la agencia política de los animales se facilita a través de “ágoras animales” o mecanismos de representación. ¿Compartes esta distinción entre una aproximación moral (Singer y Regan) y otra política (Kymlicka, Donaldson, Garner, Meijer, etc.)? ¿Cómo te posicionas al respecto?

—Para situarnos, la *ética*, que se ocupa de distinguir aquello que tenemos más razón para hacer o esperar, se divide, primero, en la *prudencia*, que se ocupa de lo que nos debemos a nosotros mismos, y en la *moral*, que se ocupa de lo que debemos a los demás. La moral a su vez puede ocuparse de cuestiones personales, como la obligación de cumplir lo prometido a un amigo (que no es un asunto público ni estatal), o de cómo deben ser las instituciones públicas para crear un mundo mejor, en cuyo caso se denomina *filosofía política*. Creo que los animales deben estar presentes en *todos* estos campos.

—Los filósofos políticos, animalistas incluidos, se han centrado mucho en la cuestión del autogobierno, de quién debe mandar, el reparto del poder, etc. Ya sabes, los americanos aun sin salud pública, y siempre: “Democracia, democracia”. Creo que debemos preocuparnos por tener leyes justas y nos debe dar un poco igual quién las ha inventado. Tanta preocupación por ser protagonista e intervenir, aun si uno lo hace peor, me resulta muy poco atractiva. Así que siempre me han interesado más otras partes de la filosofía política, como la justicia social y global. Estoy ahora acabando un artículo sobre cómo repartir el planeta con las otras especies, porque creo que es el problema más grave que tenemos tanto en justicia distributiva como en ética animal... y de los más graves, quizá el más grave, en el mundo real. En filosofía, el hecho de que nadie haya sabido proponer nada mínimamente razonable ocasiona una pérdida de fe tanto en la ética distributiva como en los derechos animales, y en el mundo. Es terrible que la gente no se dé cuenta de lo urgente que esto es.

”No sé por qué se ha desatendido tanto la cuestión del reparto interespecífico del planeta. Puede ser por causa del hedonismo y del antiecologismo que mencionas, o la tendencia a hacer una filosofía alejada de la realidad, diciendo cosas chocantes, como que hemos de alterar (*enhance*) a los animales para que trabajen y voten, se hagan veganos, o tengan menos hijos (hay artículos defendiendo todo ello). Creo que hay que insistir en estas cosas con los humanos —no con los animales—, y no decir cosas que desacrediten el animalismo, que perjudican indirectamente a los animales.

”En filosofía política lo normal es hablar de recursos (no de si la gente tiene experiencias placenteras o desagradables) y desde un marco institucional. Y creo que así es como debemos abordar la cuestión, tanto entre los humanos

(como en *Un reparto más justo del planeta*)<sup>6</sup> como entre nuestra especie y las demás. En general, creo que empezar a hablar de animales en un campo en que antes no se hacía tiende a beneficiar a ese campo, porque muchas veces hace resaltar problemas que anteriormente no veíamos. Es lo que ocurre al comparar derechos humanos y homínidos: nos obliga a replantearnos cosas que antes nadie se molestaba en justificar, como qué significa “la dignidad intrínseca del ser humano” y por qué ha de ser monopolio del *Homo sapiens*.

—Mientras que los teóricos de la justicia distributiva (Rawls, Pogge...) dejan fuera de consideración a los animales, los animalistas ignoran la cuestión de la distribución de los recursos. ¿Podrías profundizar en tu tesis de incluir a los animales en un reparto justo del planeta? ¿Planteas que debe hacerse con impuestos especiales o con restricciones al uso de territorios ya ocupados por los animales? ¿Has pensado en cómo podría ser llevada a la práctica dicha idea?

—Rawls dice que la crueldad animal y la extinción son *great evils*, y que quizá haya que modificar su teoría cuando entendamos nuestras obligaciones con las otras especies, así que entiende que es algo muy importante, pero no le dio tiempo para trabajar sobre ello. Creo que le faltó añadir un *just saving principle*, semejante al que propone para las generaciones futuras, pero para las generaciones presentes y futuras de animales.

”Difícilmente podemos pensar en algo más urgente. De aquí al 2050 vamos a matar más animales que nunca, y de las peores formas, con la mayor extinción masiva, desde que el meteorito eliminó a los dinosaurios. Ahora nosotros somos el meteorito.

”Para el 2050, calculan que se completará la transición demográfica mundial hacia la familia de uno a dos hijos bien cuidados, en lugar de montones de hijos malnutridos. A partir de ahí, la población mundial empezará a encoger, y como también se va acelerando el éxodo rural, quedarán zonas despobladas donde podrían vivir los animales. Por desgracia, vamos a exterminar a estos animales justo en años anteriores. Es demencial.

”La única forma de lograr que el 85 % de las distintas especies animales, que se necesitan unas a otras, sobrevivan hasta el 2050, es mitigar el cambio climático, acelerar la transición demográfica y dejarles como mínimo el 30 % para el 2030, el 50 % idealmente para el 2050. Hay que hacer urgentemente corredores vegetales que conecten los parques para que no mueran de endogamia, que es una muerte horrible. Y hay que reforestar, limpiar el plástico, parar los vertidos tóxicos urgentemente, y ayudarles en inundaciones, incendios y sequías.

---

<sup>6</sup> Paula Casal, Thomas Pogge y Hillel Steiner, *Un reparto más justo del planeta*.

”Como esto va a ocurrir también en países muy pobres como Zambia, donde estoy cosupervisando tesis sobre el conflicto humano-elefante, no se puede esperar que, encima de lidiar con el cambio climático creado por los ricos, también paguen ellos solos el coste de guardar el sitio a los animales. Han de recibir fondos de los países ricos, que podrían proceder de impuestos ecológicos. Cuanto más ayuda reciban, sobre todo en África, antes harán también su transición demográfica, que será mejor para los animales, para las mujeres (ya que la alta natalidad va unida a la desigualdad), para los niños y para el mundo en general. Y en estos países no es tan caro comprar tierra o mano de obra para quitar plásticos o vigilar a los furtivos, así que realmente no sé qué inversión podría ser más urgente y más rentable a largo plazo que darles en los próximos cinco años ese tercio del planeta, y no cualquier tercio, sino el tercio donde ellos ya están o quieren estar.

”Muchas gracias por hacer tantas preguntas tan buenas. No es fácil. Se ve que conoces el campo y has pensado sobre todas estas cosas.

### **Bibliografía citada**

Casal, Paula, Thomas Pogge y Hillel Steiner. *Un reparto más justo del planeta*.

Prólogo de Roberto Gargarella. Madrid: Trotta, 2016.

Casal, Paula y Peter Singer. *Los derechos de los simios*. Madrid: Trotta, 2022.

Singer, Peter. *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista*.

Barcelona: Taurus, 2018.

— *Animal liberation now: The definitive classic renewed*. California: Harper Collins, 2023.



## **A cincuenta años de *Liberación animal*: especismo, dignidad y nuevos horizontes de la(s) teoría(s) animalista(s). Entrevista con Diego Rossello**

### **Fifty years after *Animal liberation*: speciesism, dignity, and new horizons in animalist theory (IES). An Interview with Diego Rossello**

Entrevistador: Hugo Tavera Villegas  
Universidad La Salle Saltillo / Tecnológico de Monterrey  
ORCID: 0000-0002-7104-5658

En el marco de este número 146 de la revista *Logos. Revista de filosofía*, dedicado a *Liberación animal* por los cincuenta años desde su publicación, se tuvo la oportunidad de entrevistar a Diego Rossello, destacado teórico político, oriundo de Argentina. Rossello es profesor asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile) y Ralph E. and Doris M. Hansmann Member del Institute for Advance Study (IAS) en Princeton. Ha publicado de manera prolija sobre ética animal, filosofía política y estudios críticos animales. Además, su trabajo ha aparecido en revistas como *New Literary History*, *Political Theory*, *Contemporary Political Theory*, *Philosophy and Global Affairs*, *Social Compass*, entre otras. Rossello también es autor de *La teoría política en el Antropoceno: animalidad, soberanía, dignidad*.<sup>1</sup>

En este intercambio, realizado vía correo electrónico, se aborda la vigencia del libro precursor de Singer, y se examinan tanto su impacto en la filosofía moral y política contemporánea como las tensiones y los debates que ha suscitado en el campo de los estudios animales. A lo largo de las preguntas y respuestas, se discuten críticamente conceptos centrales, como *especismo*, *agencia animal* y *dignidad humana* —y sus consecuencias excluyentes—, así como los desarrollos más recientes en la literatura sobre los derechos de los animales, con particular énfasis en el llamado *giro político*. Las notas al pie y referencias se agregaron posteriormente. El texto final fue revisado por el profesor Rossello. A continuación, se presenta el resultado de dicha conversación.

\* \* \*

—A cincuenta años de su publicación, ¿qué es lo que explica el enorme impacto de *Liberación animal*<sup>2</sup> (en adelante, *LA*) tanto dentro como más allá del

---

<sup>1</sup> Rosello, *La teoría política en el Antropoceno: animalidad, soberanía, dignidad* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2024).

<sup>2</sup> Peter Singer, *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement* (Nueva York: Harper Perennial, 2009).



mundo académico? ¿Cuáles son las ideas centrales contenidas en este libro? ¿Consideras todavía vigentes sus principales planteamientos?

—Entiendo que las ideas centrales de *LA* siguen vigentes en su quincuagésimo aniversario. Esto es así, sugiero, por dos razones principales. La primera es que *LA* se ha convertido ya en un clásico contemporáneo, comparable a *Teoría de la justicia* de John Rawls<sup>3</sup> —aunque en abierta oposición a su enfoque deontológico— y en un pilar fundamental para la teoría contemporánea de los derechos de los animales. Esto último resulta paradójico, puesto que, como es bien sabido, la noción de *derechos* no ocupa un lugar central en el texto. La segunda razón es que la realización de su impulso normativo, por así decirlo, sigue siendo una tarea pendiente; en consecuencia, su capacidad para cuestionar nuestras instituciones y prácticas aún debe desarrollarse plenamente. Ello se debe a que la liberación animal que *LA* invoca es un proceso lejos de haberse completado, a pesar del profundo impacto que el texto de Singer ha tenido tanto en la filosofía moral y política como en nuestras prácticas cotidianas. Prueba de ello es la consolidación de la ética animal y la expansión de los estudios de animalidad en la academia, ambos orientados —aunque no de manera exclusiva— por una idea central introducida en *LA*: el dolor debe ser considerado moralmente con independencia de la especie en la que tenga lugar. En el plano de las prácticas sociales, la influencia de *LA* puede observarse en el cambio de nuestros hábitos alimenticios, reflejado en el aumento del vegetarianismo y el veganismo, así como en una mayor consideración de los intereses de los demás animales, expresada en la introducción de estándares y protocolos más exigentes tanto en la industria alimentaria como en la investigación científica.

”Queda abierta la pregunta, sin embargo, de si el impulso normativo de *LA* puede agotarse en la búsqueda de mejores condiciones de vida para los demás animales, lo que suele llamarse *bienestarismo*, o si debe avanzarse en un programa más ambicioso sobre abolición de todo tipo de uso o explotación de los demás animales para fines impuestos por la especie humana. Asimismo, a partir del giro político en la teoría de los derechos de los animales, hemos comenzado a evaluar la posibilidad de incluir a los demás animales en el marco de la ciudadanía, según lo sugerido por Sue Donaldson y Will Kymlicka en relación con los animales domésticos. Más allá de la postura que se considere más convincente, el impulso normativo del trabajo de Singer sigue ofreciendo un punto de orientación ineludible para la filosofía moral y política contemporánea.

—En *LA*, Singer define al especismo como un prejuicio discriminatorio contra los miembros de otras especies, en este sentido análogo al racismo o al sexismo; es decir, el trato discriminatorio basado en la pertenencia étnica o el

---

<sup>3</sup> Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. por María Dolores González (Ciudad de México: FCE, 1995).

sexo. Para Singer, el especismo es una actitud sesgada a favor de los intereses de los miembros de nuestra propia especie, basada en la mera membresía de especie. Desde la publicación de *LA*, el concepto de especismo se popularizó, aunque la definición propuesta por Singer ha sido ampliamente debatida dentro de la literatura animalista. Su definición, sostienen algunos, reduce el problema de la explotación animal a una cuestión de actitudes o sesgos individuales. Aunque en algunas partes de *LA*, Singer llega a referirse al especismo como una ideología —la “ideología de nuestra especie”, escribe ya avanzado el libro—, en realidad nunca persigue de manera sistemática esta idea. ¿Cuál es tu perspectiva respecto de este punto? ¿Qué consecuencias teóricas tendría redefinir el especismo en tanto ideología? ¿Puede el especismo efectivamente considerarse como una ideología?

—Es interesante notar la ambivalencia en Singer —y en sus comentaristas— entre calificar al especismo como un juicio sesgado individualmente o como una ideología basada en la superioridad de la especie humana. Me inclino por interpretar el argumento central de Singer del segundo modo, en parte influido por la manera en que Charles Mill, el famoso experto en teoría crítica de la raza, vincula especismo y racismo, y califica al primero como la ideología más ampliamente extendida.<sup>4</sup> Si entiendo bien el argumento de Singer y Mills, concebir al especismo como una ideología implica poner en evidencia la dimensión estructural de la dominación ejercida sobre los demás animales. Esto es así porque, al menos en la tradición de la teoría crítica, la ideología actúa como un velo que impide a quienes son dominados “totalizar su experiencia” y advertir las condiciones —materiales y simbólicas— de su opresión. Como resulta obvio, la teoría de la ideología apunta a echar luz sobre las condiciones de opresión y explotación de una clase de seres humanos (la burguesía) sobre otra (el proletariado). Cualquier extensión de esta teoría más allá del ser humano, en especial hacia los demás animales, enfrenta el problema no solo de especificar la experiencia animal del mundo, sino también a qué tipo de impedimentos o restricciones esta experiencia estaría sujeta.

”En un capítulo reciente, en coautoría con la profesora Miriam Jerade, consideramos al especismo como una ideología, procurando aprehender la dimensión estructural del especismo desde las perspectivas de la injusticia epistémica y la deconstrucción.<sup>5</sup> En dicho trabajo, interrogamos al especismo como una injusticia estructural afincada en limitaciones de nuestros recursos

---

<sup>4</sup> Véase Charles W. Mills, “Ideology and social cognition: The challenge of theorizing ‘speciesism’”, *Australasian Philosophical Review* 3, n.º 1 (2019).

<sup>5</sup> Miriam Jerade y Diego Rossello, “Speciesism as ideology? Species bias in thought and practice”, en *The Routledge handbook on the lived experience of ideology*, ed. por James Martel (Nueva York: Routledge, 2025).

hermenéuticos que requiere una crítica cuidadosa, como la efectuada por los abordajes de la injusticia epistémica y la deconstrucción. Como resulta evidente, las injusticias estructurales son múltiples y suelen articularse entre sí formando un entramado que puede incluir no solo la especie, sino también el género y la raza, entre otros. En este sentido, el patriarcado es un ejemplo de injusticia estructural que tiende a articularse, como lo indica Carol Adams, con la justificación de la violencia ejercida contra los demás animales en la industria alimentaria y más allá.<sup>6</sup> Trabajos recientes de la filósofa argentina Anahí Gabriela González, al frente de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, así como de Andrea Torrano y Gabi Balcarce, exploran la articulación entre especismo y patriarcado extendiendo el análisis también a los modos en que el especismo puede articularse con el racismo, el colonialismo y el capacitismo, desde una perspectiva situada en el sur global.<sup>7</sup>

—En el capítulo titulado “Man’s dominion”, Singer ofrece lo que él mismo denomina una “historia breve del especismo”. Ahí, expone las principales justificaciones intelectuales que a lo largo de la historia se han ofrecido para legitimar el dominio de los seres humanos sobre los demás animales. En el interior de esta historia destaca especialmente el concepto de *dignidad humana*, que tuvo un papel central dentro del humanismo renacentista, especialmente para autores como Pico della Mirandola, autor de la “Oración sobre la dignidad del hombre”.<sup>8</sup> Retomado y reformulado más adelante por Kant, el concepto de *dignidad humana* lleva consigo la idea de una cierta “elevación” de los miembros de la especie humana, por encima del resto de los animales y de la naturaleza en general. En varios lugares te has referido a la vuelta de los discursos sobre la dignidad humana durante los últimos años, una especie de nuevo “dignitarianismo” muy relacionado con los esfuerzos por articular teóricamente la noción de *derechos humanos*. Desde tu perspectiva, ¿qué relación guarda el concepto de *dignidad humana* con el especismo?

—El punto de la elevación del ser humano sobre las demás especies es crucial y Singer lo identifica muy bien. Si bien comparto el diagnóstico del autor, no creo que la única alternativa a esa elevación sea por la vía del utilitarismo. Lo que he intentado hacer en mis publicaciones sobre dignidad humana, dignitarianismo y, próximas a publicarse, sobre “dignidad animal” es, por así decirlo, llevar a cabo una crítica interna de los supuestos sobre los que se

---

<sup>6</sup> Carol Adams, *The sexual politics of meat: A feminist-vegan critical theory* (Nueva York: Bloomsbury, 2024).

<sup>7</sup> Véase Anahí Gabriela González, “Devenir animal, devenir crip: Una política situada de los cuerpos que tiemblan”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 12, n.º 1 (2025); Gabriela Balcarce y María Andrea Torrano, “Relacionalidades difractivas: Hacia una cosmopolítica pluriversal desde el sur”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 27 (2024).

<sup>8</sup> Giovanni Pico della Mirandola, “Oración de la dignidad del hombre”, *Revista Santander*, n.º 5 (2018).

sostiene dicha elevación, o lo que suele denominarse el *excepcionalismo humano*. En mi trabajo he llamado *aristocratismo de especie* a la elevación de la especie humana sobre las demás especies animales.<sup>9</sup> Encuentro que dicha elevación no solo tiene orígenes teológicos —como la doctrina *imago Dei*— sino también “seculares”, que se remontan a la idea de igualdad (humana), introducida en la modernidad política por las revoluciones democráticas. Jeremy Waldron ha sugerido, en sus Tanner lectures, que la Revolución francesa implica la elevación de todos los seres humanos al estatus anteriormente asignado solo a la aristocracia.<sup>10</sup> Puesto de otro modo, Waldron argumenta que el resultado de dicha revolución es algo así como una “aristocracia para todos”.

”En los últimos años me he dedicado a problematizar esta idea, así como el concepto de *dignidad* que la presupone. Desde mi perspectiva, la elevación aristocratizante de los seres humanos se basa en el argumento de que estos últimos merecen respeto porque no son meros animales. Al justificar la dignidad humana de este modo, los pensadores dignitarios buscan asegurar un estatus elevado para el ser humano —formalizado en la idea de “derechos humanos”— y contenido en la declaración de 1948 [*Declaración Universal de los Derechos Humanos*] a costa de arrojar a los demás animales fuera del ámbito de los derechos. Will Kymlicka, por su parte, abreva en mi trabajo y postula un concepto que comparte el impulso crítico del aristocratismo de especie al que denomina *supremacismo humano*.<sup>11</sup> Para Kymlicka, cuando la dignidad humana es introducida como justificación última de los derechos humanos no puede sino participar activamente en la construcción de un supremacismo de especie que cultiva desprecio por aquello que no es humano. Como resulta obvio, Kymlicka también recurre a una analogía entre el supremacismo de especie y el supremacismo racial, que echa luz sobre cómo diversas injusticias estructurales se traslapan o articulan entre sí y, al hacerlo, también se intensifican.

—Siguiendo el hilo de este razonamiento, me gustaría preguntarte respecto de los esfuerzos por articular nociones más inclusivas de la dignidad, del modo de incluir a los animales no humanos. Pienso, por ejemplo, en conceptos como los de *dignidad animal* o *dignidad sintiente* [*sentient dignity*]. ¿Resulta posible extender el concepto de *dignidad* más allá de la “familia humana”? ¿Consideras redituable teóricamente esta estrategia de inclusión o más bien

---

<sup>9</sup> Véase Diego Rossello, “All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity”, *Political Theory* 45, n.º 6 (2017).

<sup>10</sup> Jeremy Waldron, “Dignity, rank, and rights: The 2009 tanner lectures at UC Berkeley”, *Public Law Research Paper*, n.º 09-50 (2009).

<sup>11</sup> Will Kymlicka, “Human rights without human supremacism”, *Canadian Journal of Philosophy* 48, n.º 6 (2018).

deberíamos continuar problematizando conceptos “demasiado humanos” como el de *dignidad*?

—Agradezco la pregunta, porque se vienen desarrollando reflexiones muy atendibles acerca de cómo pensar un concepto de *dignidad* que pueda ser extendido más allá del ser humano. Por un lado, celebro el intento de pensar una *dignidad inclusiva*, que relaje las barreras de la especie y ponga presión a versiones del dignitarianismo más exclusivas —como las de George Kateb, Jeremy Waldron y Catherine Dupré, entre otros—. Por otro lado, sin embargo, tengo prevenciones frente a la idea de una “dignidad animal” con base en una serie de razones. La primera es que, como ha mostrado Samuel Moyn, desde una perspectiva genealógica, la dignidad ha estado asociada a ciertos sacramentos (la dignidad del matrimonio) o actividades humanas (la dignidad del trabajo) y, desde el personalismo cristiano de Jacques Maritain en adelante, a la dignidad de la persona humana.<sup>12</sup> De hecho, para Moyn, son los denominados católicos de la sociedad civil quienes introducen el concepto de *dignidad* en el constitucionalismo contemporáneo (constitución de Irlanda de 1937) y en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. Debido a esta genealogía, y al modo especialmente hostil de conceptualizar la animalidad del ser humano en Maritain, es que me resisto a simplemente “incluir” a los demás animales en un concepto tan complicado como la construcción del excepcionalismo humano. Asimismo, suele afirmarse que el vocabulario de la dignidad está tan enraizado en nuestros marcos jurídicos nacionales e internacionales que resulta conveniente recurrir a él casi como un “atajo normativo”. Sobre este punto, entiendo que es correcto afirmar que el vocabulario de la dignidad está ampliamente difundido en constituciones nacionales y en el derecho internacional, pero debe advertirse que 1) este suele circunscribirse a la justificación de los derechos de los seres humanos; 2) solo en pocos casos (la constitución de Suiza) ha sido utilizado para dar cuenta de los demás animales; 3) las constituciones latinoamericanas que más reconocen el estatus de los demás animales (Ecuador, Bolivia) utilizan un vocabulario alternativo, el de *especial protección* o *preservación*, por ejemplo. Por lo anterior, en mi trabajo he sugerido dejar de lado el lenguaje dignitario —también el inclusivo— para explorar vocabularios alternativos. Esta exploración me ha conducido hacia ideas algo idiosincrásicas pero muy sugerentes, como el magnetismo animal y su potencial para el igualitarismo interespecie en el trabajo de Kari Weil.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Samuel Moyn, “The secret history of constitutional dignity”, *Yale Human Rights and Development Journal*, 17 (2014).

<sup>13</sup> Véase Diego Rossello, “Animal magnetism: Ecocritical new materialism for the Anthropocene”, *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, n.º 8 (2025) y “Animal magnetism: (Bio) political theologies between the creature and the animal”, en *The biopolitical animal*, ed. por Felice Cimatti y Carlo Salzani (Edinburgo: Edinburgh University Press, 2024).

—El capítulo “Man’s dominion” arranca con una referencia al relato bíblico de la creación, en el libro de Génesis. Singer cita pasajes en los cuales Dios otorga a la especie humana dominio sobre los demás animales: “Hizo Dios animales de la tierra según su género, y ganado según su género, y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. [...] Entonces dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra’. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: ‘Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla’”.<sup>14</sup> En *El animal que luego estoy si(gui)endo*,<sup>15</sup> un texto también fundamental sobre la cuestión animal, aunque perteneciente a una tradición intelectual distinta a la de Singer, Jacques Derrida se refiere a estos mismos pasajes del texto bíblico. Para el filósofo francés, estos constituyen una exposición paradigmática de la soberanía del ser humano sobre los demás animales. Curiosamente, esta referencia al texto bíblico viene precedida de la descripción de un encuentro entre un filósofo desnudo —Derrida mismo— y una gata doméstica. Derrida describe muy vívidamente su incomodidad, el pudor e incluso la vergüenza que experimenta frente a la mirada de esta gata. “Un solo pensamiento me tiene entonces en vilo: volverme a vestir, por poco que sea, o lo que viene a ser lo mismo, huir”.<sup>16</sup> ¿Cómo debemos interpretar esta secuencia? ¿Cuál es la relación entre esta mirada del animal que hace “huir” al filósofo y la posterior referencia al dominio humano sobre los animales? Por otra parte, ¿ves conexiones entre los proyectos filosóficos de Singer y Derrida?

—Es muy revelador advertir estas afinidades entre un autor afincado cómodamente en la tradición de la filosofía moral occidental, como Singer, y un autor que ha dedicado una parte importante de su obra a deconstruir esa misma tradición, como es el caso de Derrida. Resulta notable que dos autores tan disímiles confluyan en la problematización de la cuestión del especismo. En este sentido, para Singer es importante relevar antecedentes teológico-culturales que cultivan una disposición especista porque la filosofía moral del utilitarismo se ha abocado a revisar críticamente esos antecedentes desde una postura reformista ilustrada, influida por el hedonismo, basada en el cálculo de felicidad social. En el caso de Derrida, la cuestión es más compleja porque su modo de hacer genealogía está orientado a interrogar críticamente al lo-

---

<sup>14</sup> Gén, 1,25-28 como se cita en Singer, *Animal liberation...*, 186-187.

<sup>15</sup> Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel (Madrid: Trotta, 2008).

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 25.

gocentrismo —lo que el propio Derrida denomina una *genelicológia* (del griego *lykos*: lobo)— como parte del trabajo de deconstrucción de la tradición filosófica. En esa tarea, Derrida interroga diversos episodios en la tradición judeocristiana, tanto teológica como filosófica —si esta distinción tiene sentido— y se centra en la imagen del Génesis en la que Adán nombra a los animales con Dios como testigo.

”En la conferencia que mencionas, publicada luego como libro, Derrida itera (repite con diferencia) la escena de Adán en un ambiente doméstico cotidiano, en el que una gata mira a un filósofo desnudo que sale de bañarse. No suele advertirse que Derrida nunca le da un nombre a la gata en el texto y que la escena, intencionalmente ridícula, es una puesta en abismo de la superioridad humana (y del filósofo) sobre el animal —es evidente que Derrida deshace el gesto soberano de la nominación adánica—. Por otra parte, Derrida es explícito en valorar la pregunta que Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, formula en sus escritos: ¿pueden sufrir? Esa pregunta abre una interrogación, parece sugerir Derrida, que Bentham no está en condiciones de explorar con suficiente radicalidad, pero que tiene el potencial de reemplazar a la pregunta, muy transitada, pero más hostil para el animal, de si pueden pensar —es decir, la pregunta por el *logos*—. En este sentido, Bentham aparece como crucial para Singer y como un aliado táctico de Derrida al momento de cuestionar el logocentrismo en la tradición filosófica de Occidente.

—En el prefacio a la primera edición de *LA*, Singer señala que el tema del libro es el de la tiranía de *los humanos sobre los animales*. Lo subrayo porque la palabra *tiranía* pertenece al vocabulario de la filosofía política. Aplicado a nuestras relaciones con los animales, la palabra *tiranía* implica la noción de un poder sin restricciones, pero no el de un solo individuo sobre otros, sino el que una especie, la humana, ejerce sobre las demás especies animales. Singer, sin embargo, nunca lleva hasta sus últimas consecuencias esta idea. Cuando se refiere al “principio de igual consideración” y critica la injusta exclusión de los intereses de los animales, lo hace desde una perspectiva puramente moral. En otras palabras, aboga por la inclusión de los animales a la esfera de consideración moral, aunque no por su reconocimiento en cuanto miembros de comunidades políticas o zoópolis. Sin embargo, desde hace algunos años, el vocabulario y la orientación de la teoría sobre los derechos de los animales han experimentado un “giro político”. Este giro ha significado no solo una expansión de la literatura sobre los derechos de los animales, sino también una reformulación de los marcos normativos tradicionales dentro de la filosofía política. ¿Cuál es tu perspectiva respecto de dicho “giro”? En tu opinión, ¿cuáles serían las potencialidades teóricas que se derivan de la consideración de los animales no humanos como animales políticos?



—La pregunta es excelente y apunta a la especificidad del “giro político” en la teoría de los derechos de los animales. Si tuviésemos que datar este giro podríamos decir que comienza con la publicación en inglés del libro *Zoópolis: una teoría política para los derechos de los animales*, en 2011.<sup>17</sup> Antes de *Zoópolis*, predominaba un abordaje más clásico de la cuestión del animal desde la filosofía moral y la ética. De hecho, el campo de estudios reproducía el desacuerdo entre la ética kantiana y la utilitarista a través de la obra de Tom Regan y Peter Singer, respectivamente. Este enfoque, sugiero, puede extenderse hasta la polémica entre abolicionistas y bienestaristas que tiene lugar en los 2000. *Zoópolis*, sin embargo, parte de la base de que los enfoques previos se han osificado, han caído en el intelectualismo y se han distanciado de la realidad vivida en relación con los demás animales. Por ello, *Zoópolis* introduce una serie de conceptos originales acerca de la ciudadanía de los animales domésticos: la *denizenship* para los animales liminales y la soberanía de los animales salvajes que, a pesar de ser algo audaces, reclaman un examen cuidadoso y abren una agenda de investigación promisorio. Más allá de eso, también es cierto que el “giro político” todavía se desarrolla con un concepto de “lo político” que no está lo suficientemente pensado y que asume, más por *default* que por demostración, una idea algo reduccionista de lo político como el acceso a ciertos derechos.

—En textos recientes tú mismo realizas un cruce bastante sugerente entre los estudios críticos animales y la filosofía política arendtiana. ¿Podrías detallar los elementos principales de dicha exploración?

—Es cierto que, tanto en textos ya publicados como en otros aún por aparecer, exploro el potencial del concepto de *acción política* en Arendt para los estudios de animalidad.<sup>18</sup> Desde mi perspectiva —y en contra de cierta sabiduría académica convencional—, la acción política en Arendt es performativa y no tiene por qué circunscribirse exclusivamente a los seres humanos y su discurso. Esto se debe a que, para Arendt, la acción no está anclada en la intención de quien la realiza, sino que consiste en revelarse ante los demás. Esos otros, nos dice Arendt, se forman juicios sobre dicha *performance* y, al hacerlo, actúan como (cuasi) historiadores contemporáneos de la acción; por ello, tienen el mismo peso —o tal vez incluso más— que quien lleva a cabo la acción a la hora de establecer su significado. Si se acepta esa lectura de la acción política en el espacio público arendtiano, esta se asemeja estrechamente a las teorizaciones de Sue Donaldson sobre lo que denomina *ágora animal*: un espacio

---

<sup>17</sup> Hay traducción al español de este libro: Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoópolis: Una revolución animalista*, trad. Silvia Moreno (Madrid: Errata Naturae, 2018).

<sup>18</sup> Véase, entre otros, Diego Rossello, “The animal condition in the human condition: Rethinking Arendt’s political action beyond the human species”, *Contemporary Political Theory* 21, n.º 2 (2022).



político en el que confluyen animales humanos y no humanos para mostrarse o revelarse ante los otros.<sup>19</sup> La importancia que ciertos perros de protesta han adquirido en revueltas urbanas contemporáneas, desde Loukanikos en Atenas al Negro Matapacos en Santiago de Chile, parece solicitar una reconfiguración del concepto de *acción política* en Arendt para *ágoras animales*, en las que confluyen humanos y no humanos en pie de igualdad. Asimismo, centrarse en la agencia política animal busca ampliar el análisis más allá del acceso a derechos o protecciones, para empezar a configurar un vocabulario que pueda reconocer la amplitud y pluralidad de la politicidad animal.

### Bibliografía citada

- Adams, Carol. *The sexual politics of meat: A feminist-vegan critical theory*. Nueva York: Bloomsbury Academic, 2024.
- Balcarce, Gabriela y María Andrea Torrano. “Relacionalidades difractivas: Hacia una cosmopolítica pluriversal desde el sur”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 27 (2024): 1-15. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/713>
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Traducido por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- Donaldson, Sue. “Animal agora: Animal citizens and the democratic challenge”. *Social Theory and Practice* 46, n.º 4 (2020): 709-735. <https://www.jstor.org/stable/45302463>
- Donaldson, Sue y Will Kymlicka. *Zoópolis: Una revolución animalista*. Traducido por Silvia Moreno. Madrid: Errata Naturae, 2018.
- González, Anahí Gabriela. “Devenir animal, devenir crip: Una política situada de los cuerpos que tiemblan”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 12, n.º 1 (2025): 36-75. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/554>
- Jerade, Miriam y Diego Rossello. “Speciesism as Ideology? Species bias in thought and practice”. En *The Routledge Handbook on the lived experience of ideology*. Editado por James Martel, 223-234. Nueva York: Routledge, 2025.
- Kymlicka, Will. “Human rights without human supremacism”. *Canadian Journal of Philosophy* 48, n.º 6 (2018): 763-792. <https://doi.org/10.1080/00455091.2017.1386481>
- Mills, Charles W. “Ideology and social cognition: The challenge of theorizing ‘speciesism’”. *Australasian Philosophical Review* 3, n.º 1 (2019): 60-70. doi: 10.1080/24740500.2019.1705233

---

<sup>19</sup> Sue Donaldson, “Animal agora: Animal citizens and the democratic challenge”, *Social Theory and Practice* 46, n.º 4 (2020).

- Moyn, Samuel. "The secret history of constitutional dignity". *Yale Human Rights and Development Journal* 17 (2014): 39-73. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:16085410>
- Pico della Mirandola, Giovanni. "Oración de la dignidad del hombre". *Revista Santander*, n.º 5 (2018): 118-121. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistasantander/article/view/8833>
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Traducido por María Dolores González. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rossello, Diego. "All in the (human) family? Species aristocratism in the return of human dignity". *Political Theory* 45, n.º 6 (2017): 749-771. <https://www.jstor.org/stable/26419446>
- "Animal magnetism: (Bio)political theologies between the creature and the animal". En *The biopolitical animal*. Editado por Felice Cimatti y Carlo Salzani, 234-251. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2024.
  - "Animal magnetism: Ecocritical new materialism for the Anthropocene". *Rivista Italiana di Filosofia Politica*, n.º 8 (2025): 81-96. <https://doi.org/10.36253/rifp-3333>
  - *La teoría política en el Antropoceno: animalidad, soberanía, dignidad*. Valencia: Tirant lo Banch, 2024.
  - "The animal condition in the human condition: Rethinking Arendt's political action beyond the human species". *Contemporary Political Theory* 21, n.º 2 (2022): 219-239. <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00495-9>
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Perennial, 2009.
- Waldron, Jeremy. "Dignity, rank, and rights: The 2009 tanner lectures at UC Berkeley". *Public Law Research Paper*, n.º 09-50 (2009): 1-69. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1461220>



### **Dostoievski: consideraciones de ética animal**

#### **Dostoevsky: considerations on animal ethics**

José Miguel López Castillo  
Universidad La Salle México  
ORCID: 0009-0008-5662-699X

#### **Resumen**

---

El presente trabajo explora la ética animal en la obra de Fiódor Mijáilovich Dostoievski. En primer lugar, se analizan las influencias teológicas y filosóficas que conforman el pensamiento del autor, con el fin de comprender más claramente su obra. Posteriormente, se explica por qué la ética de Dostoievski es una *ética del sacrificio* y cómo esto se vincula con la ética animal. En el apartado final, se contrasta la ética animal de Dostoievski con la ética kantiana. Se concluye, entonces, que existe una preocupación ética y moral por los animales dentro de la obra del autor ruso, la cual es de importancia para la filosofía contemporánea.

#### **Abstract**

The current text examines animal ethics in the works of Fyodor Dostoevsky. First, it analyses the theological and philosophical influences of the author's thought to better understand the conceptual framework of his works. Further, it explains why Dostoevsky's ethics can be described as an *ethics of sacrifice* and how this is related to animal ethics. In the final part, it contrasts Dostoevsky's animal ethics with Kantian ethics. The author concludes that there is an ethical and moral concern for animals in the works of Dostoevsky that is relevant for contemporary philosophy.

#### **Palabras clave**

Dostoievski, ética, animales, teología, filosofía, sufrimiento.

#### **Keywords**

Dostoevsky, ethics, animals, theology, philosophy, suffering.

Fecha de recepción: agosto 2025

Fecha de aceptación: noviembre 2025

---

*Азь есмь пастырь добрый:  
пастырь добрый душу свою полагаетъ за овцы.*  
Иоанна 10:11<sup>1</sup>

## Introducción

Este texto tiene como objetivo demostrar que en la obra de Dostoievski existe una preocupación y una problemática moral en torno a los animales. Este tema ha sido poco explorado, aunque me parece relevante debido a la gran influencia que ha tenido el escritor ruso en la historia de la filosofía. Autores como Nietzsche, José Ortega y Gasset, Mijaíl Bajtín, Emmanuel Lévinas, Jan Patočka, Paul Ricœur, Martin Heidegger o Jacques Derrida han destacado a Dostoievski como una figura clave en el desarrollo de su pensamiento. Edith W. Clowes nos dice que “la filosofía rusa emergió del abrigo de la literatura rusa”.<sup>2</sup> Sin embargo, no solo la filosofía rusa surgió a partir de una literatura nacional, sino que también lo hizo gran parte de la filosofía occidental desde la mitad del siglo XIX.

## Animales en la obra de Dostoievski

Mucho se ha escrito acerca de los aspectos éticos en la obra de Dostoievski. Sin embargo, poco se ha analizado sobre las consideraciones éticas hacia los animales presentes en sus novelas y cuentos. Los animales juegan un papel importante en sus textos, pues no solo fungen como elementos simbólicos o representaciones de ciertas ideas, sino que en ciertos casos influyen directamente en los personajes principales o, incluso, actúan como personajes en algunas situaciones.

En casi todas las obras de Dostoievski existen animales que acompañan a los personajes en sus dilemas morales. Por ejemplo, en *Apuntes de la casa muerta*<sup>3</sup> hay un capítulo entero dedicado a las interacciones entre los presidiarios y los animales de la prisión. La importancia de estos últimos va más allá de sus funciones como acompañantes. Asimismo, es muy común encontrar en Dostoievski temas como la compasión, la muerte, la responsabilidad moral, el bien o el mal. Y en ellos, los animales no se encuentran excluidos. Más adelante se analizarán estas cuestiones detalladamente.

Es importante destacar que Dostoievski es un hombre de su época y, en consecuencia, responde a las costumbres y la cultura de la Rusia del siglo XIX.

---

<sup>1</sup> “Yo soy el buen pastor; el buen pastor da la vida por sus ovejas. Juan 10:11”.

<sup>2</sup> Thomas Gaiton Marullo, reseña de *Fiction's overcoat: Russian literary culture and the question of philosophy* de Edith W. Clowes, *Religion & literature* 38, n.º 4 (2006).

<sup>3</sup> Fiódor Dostoievski, *Apuntes de la casa muerta*, trad. por Luis Abollado Vargas (Madrid: Alianza, 2011).

Al mismo tiempo, hay en él una preocupación por las relaciones entre humanos y no humanos. También es relevante, en este sentido, tomar en cuenta aspectos biográficos, culturales y religiosos para poder contextualizar correctamente las ideas filosóficas y teológicas de sus obras.

La mayoría de los estudios que se han hecho acerca de los animales en la literatura rusa y la obra de Dostoievski se centra en aspectos culturales, mitológicos, simbólicos e incluso religiosos,<sup>4</sup> pero no se aborda a los animales como personajes. Es decir, tratan acerca de lo que puede significar un perro o un caballo en tal o cual texto, pero no acerca del perro o del caballo en sí.

Así pues, los animales que aparecen en sus obras se han analizado como simples modelos de antropomorfismo. Por ejemplo, en *Humillados y ofendidos*,<sup>5</sup> cuando el perro Azorka se siente triste, se interpreta como una extensión del estado de ánimo de Nelly o de su abuelo. En otras palabras, los animales son interpretados como metáforas de lo que sienten los personajes cercanos a ellos.

Si se reconoce a los animales dentro de las obras como personajes,<sup>6</sup> y no como simples metáforas o símbolos literarios, se abren las puertas para considerar la ética animal como parte de la obra de Dostoievski. Desde mi perspectiva, hay una inquietud moral importante por los animales en la obra de diversos autores rusos. Pero, en concreto, Dostoievski demuestra desde etapas muy tempranas de su vida y su carrera literaria preocupaciones de este tipo.<sup>7</sup> La mayoría de las cuestiones animales abordadas en su obra se centran en la crueldad hacia estos y en el vínculo entre las relaciones humanas con los animales. Así, los intereses en la obra de Dostoievski muestran que los animales también son sujetos de un trato ético.

### Teología en Dostoievski

Dostoievski siempre estuvo influenciado por el cristianismo ortodoxo. A lo largo de su vida, desarrolló una gran devoción por Jesucristo y, desde su estancia en prisión, mantuvo consigo el góspel. Esta faceta religiosa fue para él, constantemente, una fuente de debates y discusiones, ya que era contraria a los ideales de la Ilustración y los movimientos políticos de la época. Debido a esta fuerte influencia religiosa, Dostoievski rechazó abiertamente el racionalismo, el cientificismo, el utilitarismo y el determinismo. Consideraba que

---

<sup>4</sup> Vladimir Petrovich Vladimirtsev, “Животные в поэтологии Достоевского: народно-христианское bestiарное предание” [Los animales en la poetología de Dostoievski: Tradición bestiaría popular cristiana], *Проблемы исторической поэтики* [Problemas de la poética histórica], n° 5 (1998).

<sup>5</sup> Fiódor Dostoievski, *Humillados y ofendidos*, trad. por Víctor Andresco Kuraitis (Madrid: Alianza, 2021).

<sup>6</sup> Esto es reconocer al animal como una subjetividad, como *otro*.

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, David Foreman, “Translation of F. M. Dostoevsky’s ‘Peterburg dreams in verse and prose’”, *New Zealand Slavonic Journal* (2003): 286.

estas corrientes filosóficas reducen al ser humano a un simple objeto y anulan su libertad.<sup>8</sup> Por otro lado, es importante mencionar que los argumentos teológicos de Dostoievski no parten de las fuentes aristotélico-tomistas occidentales, pues estos autores, a pesar de ser conocidos en las tradiciones de la teología cristiana oriental, no eran comunes ni significativos en la teología ortodoxa rusa.<sup>9</sup>

Gran parte del pensamiento dogmático de Dostoievski se basa en la fe y en Jesucristo como un modelo de vida. La importancia de Cristo para este autor está en que dicho personaje representa un ideal moral concreto para el ser humano. Sin embargo, la relación entre teología y ética va más allá de ese simple hecho, pues Dostoievski considera a Dios como necesario para que la ética sea posible. Según el autor ruso, esto proporciona al ser humano un deseo constante por el perfeccionamiento moral y la conciencia sobre el bien y el mal. En este sentido, si no existe Dios, todo está permitido porque no se puede discernir claramente entre lo bueno y lo malo.<sup>10</sup>

¿Por qué Cristo era un modelo moral para Dostoievski? En la tradición cristiana se dice que Cristo, al ser crucificado, expía los pecados del mundo. Para Dostoievski esto es un *sacrificio* que se hace por amor. En este sentido, la muerte de Jesús no fue por gloria u honor. Desde la perspectiva de Dostoievski, no fue un acto egoísta —que es lo que propicia el mal en el mundo—.<sup>11</sup> Fue un acto de amor por los *otros*.

La clave de ese amor y sacrificio está en la compasión. El sentimiento de empatía por el sufrimiento ajeno es lo que nos mueve a sacrificarnos por los otros. Esto también incluye a los animales, pues son seres que sufren y con los que podemos empatizar.

Esta concepción del amor y del sacrificio como actos concretos que reflejan el bien tiene una importancia ontológica para Dostoievski. Del mismo modo ocurre con el mal, pues podemos entenderlo a través de acciones específicas, como el asesinato o la golpiza que se le da a un caballo. Dicho esto, es posible comprender que la moral está bien definida y la libertad se vuelve algo necesario, pues

---

<sup>8</sup> Estas filosofías que rechaza Dostoievski también han sido analizadas desde una perspectiva animalista, la cual considera que se reducen a los animales a objetos o a “máquinas”. Véase Leticia Flores Farfán y Jorge E. Linares Salgado, coord., *Los filósofos ante los animales: Historia filosófica sobre los animales; Renacimiento y Modernidad* (Ciudad de México: Almadía, 2020).

<sup>9</sup> David J. Leigh, “The philosophy and theology of Fyodor Dostoevsky”, *Ultimate Reality and Meaning* 33, n.º 1-2 (2013): 90.

<sup>10</sup> “Без Бога-то и без будущей жизни? Ведь это, стало быть, теперь всё позволено, всё можно делать?” [¿Sin aquel Dios y sin la vida futura? Entonces, ¿ahora todo está permitido, todo se puede hacer?]. Dostoievski, *Братья Карамазовы* [*Los hermanos Karamazov*] (San Petersburgo: Azbuka, 2013), 630-631.

<sup>11</sup> David J. Leigh, “The philosophy and theology of Fyodor Dostoevsky”, 91.

quien actúa bien o mal no lo hace por ignorancia o por accidente, sino que lo hace de manera libre y consciente. Es en este sentido que el bien y el mal no son simples elementos metafísicos que guían nuestras acciones según cómo las consideremos, sino que existen y se manifiestan en acciones concretas.<sup>12</sup>

Estas acciones —dependiendo de su naturaleza— pueden acercar o alejar al ser humano de Dios. Eso también significa que, si hay acciones concretas de maltrato o un desprecio hacia los elementos de su creación, implicaría un rechazo voluntario hacia Él. En consecuencia, considerando que los animales son parte de la creación, el maltrato y la crueldad animal hacia estas creaturas son actos concretos de maldad.

### Filosofía en Dostoievski

A lo largo de su vida, Dostoievski estuvo en contacto con diversas ideas y grupos de intelectuales. Desde el círculo de Petrashevski hasta el movimiento eslavófilo, hubo un sin fin de ideas occidentales y orientales a las que el autor estuvo expuesto.

Existen bastantes interpretaciones acerca de la obra de Dostoievski en las que se trata de dilucidar sus influencias provenientes de la filosofía. Entre los filósofos occidentales que fueron un modelo para el autor ruso podemos mencionar a Fourier, Rousseau, Schopenhauer y Kant. Además, en diversas cartas durante su juventud, el autor demuestra interés por la filosofía occidental.<sup>13</sup> Por otro lado, hubo múltiples problemas filosóficos en los que Dostoievski demostró interés toda su vida. Entre ellos, se encuentran la religión, la moral, la naturaleza humana, la libertad, la voluntad, la dialéctica entre razón y sentimiento, Dios y la inmortalidad. A estos intereses podemos sumar la ética animal.<sup>14</sup>

Esas influencias y los intereses filosóficos se notan en personajes como Raskólnikov —“el hombre del subsuelo”—, así como Aliosha, Iván y Dimitri Karamazov. Por ejemplo, en los *Apuntes del subsuelo* se ridiculiza el racionalismo y el utilitarismo, y se considera al humano como poseedor de una libertad radical y absoluta.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Elizabeth Ewald, “The mystery of suffering: The philosophy of Dostoevsky’s characters” (tesis de licenciatura, Trinity College, 2011), 11.

<sup>13</sup> Oleg Osmolvskiy, “Этическая философия Достоевского и Канта” [La filosofía ética de Dostoievski y Kant], en *Достоевский и мировая культура: Альманах* [Dostoievski y la cultura mundial: Almanaque], n.º 12, ed. y comp. por K. A. Stepanyan (Moscú: Raritet-Classik Plus, 1999), 216.

<sup>14</sup> A pesar de no ser un tema tan ampliamente estudiado, sí hay un interés por las relaciones entre humanos y animales en la obra del autor. Zora Kadyrbekova, “Animals and moral consideration in the works of I. Turgenev, F. Dostoevskii, L. Tolstoi and A. Chekhov” (tesis de doctorado, McGill University, 2018), 3.

<sup>15</sup> David J. Leigh, “The philosophy and theology of Fyodor Dostoevsky”, 88-89.



La mayor parte de las confrontaciones que tiene Dostoievski con la filosofía racionalista y el utilitarismo es por razones éticas —más tarde estas se convertirán también en un pensamiento político—. El utilitarismo es rechazado por Fiódor debido a que lo consideraba una fuente de egoísmo y como una filosofía que niega la libertad humana. Consideremos también que Dostoievski pensaba que el ser humano era radicalmente libre; esto implica un rechazo a la creencia de que un individuo necesariamente elige lo que le es más conveniente. Hay una oposición a lo que es conveniente para uno. Dicha idea no se debe a la ignorancia o al desconocimiento de las ventajas que ciertas cosas podrían proveernos; al contrario, es un rechazo consciente y, por lo tanto, libre.

Dostoievski pensaba —en parte por sus influencias religiosas— que el ser humano está orientado naturalmente hacia el bien y el amor al otro. En los *Apuntes del subsuelo*, el personaje principal actúa en contra de sus propios intereses tratando de demostrar que es libre y que no está determinado por factores biológicos que lo hacen egoísta.<sup>16</sup> Piensa que, si fuera de esta forma, la sociedad debería convertirse en algo ordenado. En consecuencia, el amor por el otro tiene que trascender el egoísmo.

Con el fin de que la idea anterior se cumpla, Dostoievski señalaba que debe haber un buen desarrollo de la conciencia para distinguir entre el bien y el mal de manera correcta. Sin embargo, puede ocurrir que esta no se ejecute de dicha manera y en realidad se distorsione. Esto lo podemos advertir en los personajes de Fomá Fomich de *La aldea de Stepánchikovo y sus moradores* o el príncipe de *Humillados y ofendidos*, quienes actúan en su propio beneficio. En el caso particular de Fomá, este no dimensiona los daños de sus acciones.

En cuanto a las ideas políticas, es necesario aclarar que Dostoievski fue partidario de corrientes como el socialismo utópico, el nacionalismo, el movimiento eslavófilo, entre otros. En sus novelas es bastante complicado encontrar una postura uniforme debido a su estilo polifónico, que consiste en que varios personajes encarnan una gran variedad de ideas y valores. Durante la lectura estas ideas se confrontan, pues somete al lector a distintos puntos de vista.<sup>17</sup> Sin embargo, debido a diversos datos biográficos y artículos, sabemos que Dostoievski perteneció a un grupo de intelectuales y revolucionarios conformado por anarquistas y socialistas, y que se sentía particularmente atraído por el socialismo de Fourier, a pesar de sus creencias religiosas. Más adelante Fiódor expresó planteamientos nacionalistas y, hacia el final de su vida, apoyó el movimiento eslavófilo.

---

<sup>16</sup> Dostoievski, *Apuntes del subsuelo*, trad. por Juan López-Morillas (Madrid: Alianza, 2021), 29-34.

<sup>17</sup> Mijaíl Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. por Tatiana Bubnova (Ciudad de México: FCE, 2017), 57-67.

Dostoievski confrontó abiertamente a Iván Turguénev, quien apoyaba a un gobierno e ideales constitucionalistas. Fiódor pensaba que eso era elitista e incompatible con la realidad rusa. Consideraba que las ideas de la filosofía occidental y de la Ilustración ignoraban completamente a las comunidades de la Rusia rural y sus costumbres.

El pensamiento político de Dostoievski consiste en una comunidad, una hermandad y un amor conformados por todas las naciones. En sus escritos es bastante utópico, pues describe sociedades ideales basadas en el respeto y el amor por los otros. Se oponía a la autocracia, pero apoyaba una monarquía a la que las personas se someterían libremente. Rechazaba el uso de la violencia en los procesos políticos —a pesar de haber pertenecido en su juventud a un grupo de revolucionarios que planeaban matar al tsar— debido a los daños y excesos a los que se puede llegar, como asesinatos, terrorismo o ejecuciones.

Ahora bien, para hablar de una ética animal en la obra de Dostoievski es importante tomar en cuenta que, como se mencionó anteriormente, el autor responde a las exigencias de su época. En una primera instancia, él rechaza el racionalismo y el utilitarismo porque afirman que el interés propio es la clave de toda acción humana. En cambio, dan más valor a la capacidad de empatía, compasión y amor por el otro.<sup>18</sup> En distintas obras —pero sobre todo en *Apuntes de la casa muerta* o *Crimen y castigo*—<sup>19</sup> existen relaciones entre humanos y animales que demuestran que los últimos son seres capaces de sentir, pensar, y que pueden reconocer y ser reconocidos como *otros*. Al identificar esas características en los animales, surgen algunas obligaciones morales con ellos. Por ejemplo, que no sean objeto de maltrato y, en la medida de lo posible, se procure que tengan una buena vida. También surgen dificultades en cuanto a las prácticas y nuestras relaciones con los no humanos. Estas cuestiones se abordarán con mayor detalle más adelante.

### *Ética del sacrificio*

Desde mi perspectiva, la piedra angular de todo el pensamiento ético de Dostoievski —tanto para humanos como para no humanos— es el sacrificio. Si ponemos atención, en cada obra de Dostoievski ocurre un gran sacrificio que no se hace por gloria, heroísmo o algún tipo de narcisismo, sino que se lleva a cabo por motivos morales y éticos.

Hay quienes han considerado la ética de Dostoievski como altruista; sin embargo, yo no lo contemplo así. Pienso que la ética altruista y la ética del sacrificio se diferencian en aspectos muy puntuales y que estas distinciones tie-

---

<sup>18</sup> Zora Kadyrbekova, “Animals and moral consideration...”, 76.

<sup>19</sup> Dostoievski, *Преступление и наказание* [*Crimen y castigo*] (San Petersburgo: Azbuka, 2023).

nen implicaciones importantes en nuestra manera de actuar. Entiendo que ambas nociones de ética comparten un interés por el bienestar del *otro*, pero considero que sus motivaciones por este interés pueden llegar a diferenciarse drásticamente en situaciones prácticas. El altruismo es definido generalmente como un actuar desinteresado en beneficio de otro. Es verdad que esta noción implica —en cierta medida— sacrificar algunos de nuestros intereses, pero no es tan radical como lo es en sí la ética del sacrificio. Además, la ética altruista implica una sensación de satisfacción por haber ayudado a otros. A saber, el origen del altruismo es un sentimiento.

La ética del sacrificio es distinta, ya que está basada en su mayoría en la compasión. En este sentido, el valor moral surge de poner al otro por encima de uno mismo de manera libre y consciente, incluso cuando esto implica sufrir. Es una respuesta radical y desinteresada al sufrimiento ajeno. La ética del sacrificio exige redención a través del sufrimiento.

Como se mencionó con anterioridad, la idea del sacrificio por el *otro* tiene en Dostoievski un trasfondo religioso que toma como inspiración la figura de Jesucristo. Sin embargo, a pesar de estas bases, el sacrificio es algo que corresponde a la ética, pues el sacrificio se hace para superar un mal.

Dostoievski considera que el egoísmo es una fuente de maldad en el mundo. Si partimos de este supuesto, el sacrificio de nuestros propios intereses por un bien mayor —esto es por el *otro*— supone la superación de este egoísmo y, por lo tanto, es un acto moralmente bueno. Considero que esta postura es estrecha, dado que el egoísmo no es la única variable que introduce la maldad en el mundo según Fiódor. Sin embargo, sí es un elemento clave para poder realizar actos de naturaleza moral, ya que actuar en beneficio del otro implica necesariamente abandonar los intereses propios.

Dicha noción de sacrificio hace explícito el rechazo al utilitarismo. Hay que tener en cuenta que esta última postura considera que la mejor solución a un dilema ético es la que mayor felicidad produce y se enfoca exclusivamente en los resultados. Para Dostoievski, esa concepción no es una ética real. Las acciones de naturaleza moral no pueden ser medidas o cuantificadas de esa manera, sino que importan por sí mismas. Por lo tanto, no se trata de aceptar o rechazar algo porque procura mayor felicidad y bienestar, más bien se trata de actuar porque es lo correcto.<sup>20</sup> Dicha forma de concebir la moralidad exige que nuestras acciones no sean orientadas por la satisfacción personal que puedan darnos, sino por el amor hacia el otro y la voluntad de protegerlo. Así, la ética del sacrificio es una manifestación concreta de amor.

---

<sup>20</sup> Recordemos que, para Dostoievski, Jesucristo es el modelo de orientación moral que debe tener una persona.

## Ética animal

Cuando hablamos del pensamiento ético de Dostoievski, es necesario tener en cuenta dos cosas que considero muy importantes: 1) que Dostoievski no fue un filósofo y por ello no trata los conceptos de manera sistemática, y 2) su forma de escritura polifónica hace difícil proclamar o considerar algunos puntos de vista concretos de su obra como parte de su pensamiento.

Para comprender la ética animal de Dostoievski no basta con reducir a los animales a meros símbolos literarios. De acuerdo con el pensamiento ético del autor —sustentado en la compasión, el amor y el sacrificio— los animales aparecen como sujetos de un trato ético y una respuesta moral.

En obras como *Crimen y castigo* o *Apuntes de la casa muerta*, los animales son reconocidos en múltiples ocasiones como seres que sufren —incluso hay eventos donde hay un dolor explícito— por ejemplo, el caso de los perros de la prisión en *Apuntes de la casa muerta*, que entablan relaciones con los prisioneros, pero que, en otros casos, son asesinados por estos. Otro ejemplo es el caballo en *Crimen y castigo*, por el que Raskólnikov siente compasión. Esto involucra de manera directa a los personajes humanos con los personajes no humanos, al extender las obligaciones morales de unos con otros.

Dostoievski no elabora como tal un sistema filosófico de ética animal, pero a lo largo de su obra hay escenas que cuestionan las interacciones humanas con otros *seres sintientes*,<sup>21</sup> pues visibiliza el dolor y la crueldad a los que son sometidos los animales la mayor parte del tiempo. De este modo, a través de su estilo literario polifónico, se plantean ejemplos típicos de violencia en las interacciones entre humanos y animales, pero también hay escenas de compasión y sacrificio que contrastan y cuestionan tanto la violencia como la crueldad.

Por otra parte, Kant y Dostoievski tienen bastante en común en lo que respecta a la filosofía moral: ambos consideran a Jesús como un ideal, ambos reconocen sensibilidad en los animales y ambos admiten que tenemos algún tipo de deber ético con estos. Sin embargo, también existen diferencias notables: Kant considera que los animales tienen un valor indirecto y que no son más que medios para los seres humanos. Además, él confiere un papel central a la razón y a la autonomía, pues solo los seres que las poseen son capaces de seguir la ley moral; en ese sentido, los animales terminan siendo cosas (*sache*).

Dostoievski no desarrolla una teoría con una estructura tan inmensa como la de Kant. Pero a diferencia del filósofo de Königsberg, Dostoievski no trata a los animales como cosas y no sostiene su estatuto moral en la razón, sino en

---

<sup>21</sup> En este párrafo, cuando hablo de *seres sintientes* no solo me refiero a “sentir” biológicamente, sino también emocionalmente. Dostoievski en varios pasajes habla del amor, de la amistad o de la tristeza que sienten los animales. Véase Dostoievski, *Humillados y ofendidos*.

el sentir. Además —de manera similar a Korsgaard— Fiódor considera que los animales tienen necesidades similares a las de los humanos y que estas tienen la misma importancia. Ambos tienen voluntad de vivir, necesidad de comer o de un refugio; buscan seguridad y crían hijos. Sin embargo, el eje central de por qué los animales también deben ser sujetos de un trato ético es su capacidad de sufrir, es decir, porque son seres sintientes.

Desde esta perspectiva podría parecer que Dostoievski cae en un argumento utilitarista similar al de Peter Singer, en el que se contemplan las necesidades de los animales y se busca llegar a un balance de intereses. Sin embargo, recordemos que Dostoievski rechaza el utilitarismo porque lo considera una fuente de egoísmo. A pesar de que el argumento utilitarista nos pide que abandonemos ciertos intereses, no es por una cuestión de sacrificio, sino porque hay otros intereses involucrados que son igual de importantes que los propios. De este modo, lo que se debe buscar es cómo llegar a un equilibrio en que todos podamos lograr estos intereses sin interferir con los otros. Así, la acción moralmente correcta será la que genere mayor bienestar o menos sufrimiento.

Dostoievski considera el sufrimiento parte crucial de la ética, pues este tiene funciones redentoras. El sufrimiento es un medio para superar un mal. Para el autor ruso, una ética utilitarista es imposible. Los intereses chocan y no todos están dispuestos a cederlos. Por eso Dostoievski le otorga tanta importancia al sacrificio, puesto que es el abandono total de esos intereses. No se trata de buscar una opción “equilibrada” para todas las partes, sino de una que trasciende su egoísmo y abandona sus intereses porque es lo correcto.

En ese sentido, la solución correcta no siempre es la más práctica. Supongamos que al sujeto A le gusta usar productos de piel;<sup>22</sup> sin embargo, su interés choca con el de B, los animales que quieren vivir. El interés del sujeto A implica la muerte y el sufrimiento de B, por lo tanto, la opción moral correcta es que el sujeto A abandone completamente su interés por el bien de B. Es decir, que A deje de usar productos de piel para que B pueda cumplir su ciclo de vida. Este sacrificio de intereses no se hace por cuestiones pragmáticas o prácticas, sino por razones morales. El amor por el otro implica el sacrificio.

## Conclusiones

Aun cuando Dostoievski nunca elaboró un sistema filosófico formal de ética animal, en su obra existe una preocupación importante por los animales. La clave de este pensamiento ético está en el amor, la compasión y el sacrificio. En este senti

---

<sup>22</sup> En esta parte, se debe tener en cuenta que para hacer un producto de piel se requiere cuero de animales jóvenes, pues el de animales viejos no puede cumplir con esas funciones por cuestiones de calidad.

do, los animales no son simples ejemplos de antropomorfismo literario, sino que el autor demuestra una preocupación moral real hacia ellos.

Mientras Kant reconoce a los animales como sujetos de deberes indirectos y Singer busca llegar a un equilibrio entre los intereses de los seres sintientes para reducir el sufrimiento, Dostoievski fundamenta la obligación ética en el sacrificio del propio egoísmo. Desde esa perspectiva, la acción correcta no es la que maximiza la felicidad, sino la que nos hace renunciar a los intereses propios por amor y compasión hacia el otro, ya sea humano o no humano.

Esta ética del sacrificio —que incluye consideraciones hacia los animales—, lejos de ser un simple gesto de las influencias filosóficas y religiosas de Dostoievski, toma como núcleo el reconocimiento del sufrimiento ajeno, así como la capacidad y la disposición de responder a ello con actos concretos de compasión.

En consecuencia, el pensamiento de Dostoievski es relevante para la filosofía por varios motivos. Más allá de haber influenciado a diversos autores y autoras que son referentes en la filosofía moral y en la ética animal, nos ofrece perspectivas que no solo parten de fuentes occidentales, sino también de influencias orientales.<sup>23</sup>

Dostoievski aporta una crítica al antropocentrismo racionalista que tuvo mucha influencia en la Rusia del siglo XIX. Por ejemplo, Kant excluye a los animales de la comunidad moral porque, según él, carecen de autonomía y los reduce a medios. Dostoievski por su parte, al colocar la compasión como eje, hace que todos los seres capaces de sufrir sean sujetos de consideración moral. En este sentido, su pensamiento tiene más resonancia con el de Christine Korsgaard —quien busca superar los límites de una moral centrada en la racionalidad— que con el del propio Kant; a pesar de que sí hay similitudes entre el pensamiento del autor ruso y el del filósofo alemán.

Por último, la ética del sacrificio de Dostoievski propone una alternativa diferente a los enfoques de autores como Tom Regan o Peter Singer. Una buena acción moral no siempre consiste en un equilibrio de intereses o en obtener el mayor bienestar de esta —Dostoievski rechaza radicalmente dicha idea en *Apuntes del subsuelo*—. La renuncia total al interés propio, a pesar de que no presente el bienestar de alguna de las partes, constituye para él la expresión pura de la libertad moral, pues el sacrificio se sostiene con una libertad absoluta.

---

<sup>23</sup> Ran Zhang, “Eastern philosophy in Dostoevsky’s novels: Cross-cultural transmission and literary analysis”, *Mediterranean Archaeology and Archaeometry Journal* (manuscrito de próxima publicación).

Este es un tema muy atractivo, ya que las influencias filosóficas orientales de Dostoievski abren una nueva posibilidad para las interpretaciones de la obra. De esta manera similar a lo que sucede con Schopenhauer, Dostoievski puede funcionar como un puente que conecta tradiciones literarias y filosóficas tanto orientales como occidentales. Desgraciadamente, este tema ha sido poco explorado y no hay suficiente bibliografía al respecto.

De este modo, Dostoievski resulta relevante para la filosofía contemporánea porque amplía las perspectivas de la ética animal y de la filosofía moral en general. Su obra no se limita a su época, sino que nos muestra perspectivas distintas para pensar nuestras relaciones con otros seres sintientes.

### Bibliografía citada

- Bajtín, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Traducido por Tatiana Bubnova. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Dostoievski, Fiódor. *Apuntes de la casa muerta*. Traducido por Luis Abollado Vargas. Madrid: Alianza, 2011.
- *Apuntes del subsuelo*. Traducido por Juan López-Morillas. Madrid: Alianza, 2021.
- *Humillados y ofendidos*. Traducido por Víctor Andresco Kuraitis. Madrid: Alianza, 2021.
- *Преступление и наказание [Crimen y castigo]*. San Petersburgo: Azbuka, 2023.
- *Братья Карамазовы [Los hermanos Karamazov]*. San Petersburgo: Azbuka, 2023.
- Ewald, Elizabeth. *The mystery of suffering: The philosophy of Dostoevsky's characters* (tesis de licenciatura, Trinity College, 2011). <https://www.jstor.org/stable/community.34030576>
- Flores Farfán, Leticia y Jorge E. Linares Salgado, coords. *Los filósofos ante los animales: Historia filosófica sobre los animales; Renacimiento y Modernidad*. Ciudad de México: Almadía, 2020.
- Foreman, David. "Translation of F. M. Dostoevsky's 'Peterburg dreams in verse and prose'". *New Zealand Slavonic Journal* (2003): 281-299. <https://www.jstor.org/stable/40922160>
- Gaiton Marullo, Thomas. Reseña de *Fiction's overcoat: Russian literary culture and the question of philosophy* de Edith W. Clowes, *Religion & literature* 38, n.º 4 (2006): 135-137. <https://www.jstor.org/stable/40060046>
- Kadyrbekova, Zora. "Animals and moral consideration in the works of I. Turgenev, F. Dostoevski, L. Tolstoi and A. Chekhov" (tesis de doctorado, McGill University, 2018).
- Leigh, David J. "The philosophy and theology of Fyodor Dostoevsky". *Ultimate Reality and Meaning* 33, n.º 1-2 (2013): 85-103. <https://utppublishing.com/doi/pdf/10.3138/uram.33.1-2.85>
- Osmolvskiy, Oleg. "Этическая философия Достоевского и Канта" [La filosofía ética de Dostoievski y Kant]. En *Достоевский и мировая культура: Альманах* [Dostoievski y la cultura mundial: Almanaque], n.º 12, ed. y comp. por K. A. Stepanyan, 216-230. Moscú: Raritet-Classik Plus, 1999.
- Vladimirtsev, Vladimir Petrovich. "Животные в поэтологии Достоевского: народно-христианское бестиарное предание" [Los animales en la poetología de Dostoievski: Tradición bestiaría popular cristiana]. *Проблемы*

*исторической поэтики* [Problemas de la poética histórica], n.º 5 (1998): 312-321. <https://cyberleninka.ru/article/n/zhivotnye-v-poetologii-dostoevskogo-narodno-hristianskoe-bestiarnoe-predanie>

Zhang, Ran. "Eastern philosophy in Dostoevsky's novels: Cross-cultural transmission and literary analysis". *Mediterranean Archaeology and Archaeometry Journal* (manuscrito de próxima publicación).









---

## Normas del comité editorial

---

1. *Logos. Revista de Filosofía* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones, estará a bando en letra Times New Roman 11 a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Los documentos consultados o citados se señalarán en notas a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía de Chicago, que el autor puede consultar en la siguiente liga: [http://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Pueden brindarse citaciones canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



[www.editorialparmenia.com.mx](http://www.editorialparmenia.com.mx)

