

# Los animales en el capitalismo

## Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo

Eduardo RINCÓN HIGUERA

Universidad Minuto de Dios (Bogotá-Colombia)  
Universidad Autónoma de Madrid - Doctorado en Filosofía, Grupo de Investigación  
Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas (GinTRANS2)

Las relaciones en el interior del animalismo, contrariamente a lo que mucha gente podría pensar, no siempre son las mejores. No todos somos “animalistas” en el mismo sentido y guiados por los mismos principios. Las motivaciones, políticas y estrategias de acción son múltiples y diversas. Muchas de las “disputas” que se dan internamente tienen que ver con el tipo de relación que pretendemos tener con los animales no humanos, con los métodos para lograr “resultados” con respecto a la vida de los animales y con el marco socioeconómico en el que se pretenden alcanzar los objetivos globales de un ejercicio de preocupación por la vida de los animales no humanos. Esto se debe, en parte, al aislacionismo y provincianismo de muchos movimientos animalistas, así como a la tendencia de resistirse a la inter- y transdisciplinariedad y a cerrar el diálogo desde posturas radicales y obtusas que se niegan a la revisión y la hibridación.

El presente texto sugiere una invitación a tender puentes entre diversas posturas del animalismo sobre la base de la crítica ecosocialista al capitalismo como sistema extractivista y promotor de la sobreproducción y el sobreconsumo. La mayoría de las formas de maltrato y explotación animal tienen un trasfondo económico promovido por un sistema que sobrepasa los límites biofísicos del planeta y cuya dinámica cosificadora convierte a los animales en mera materia prima. Es una llamada al diálogo y a reflexión sobre la necesidad de tejer alianzas revolucionarias: la lucha en contra de la explotación de los animales es también una lucha social por la justicia, la emancipación y en contra de la desigualdad y la cosificación. Son luchas socioecológicas.

## **No dañar a los seres que pueden ser dañados**

Poner al dolor como criterio para definir la moralidad o inmoralidad de un acto puede dejarnos una buena cantidad de quebraderos de cabeza, sobre todo, en ciertos casos en los que el acto perpetrado no produce dolor, y aun así a algunos nos parece que allí hay algo que no está bien. Si producir dolor, en cuanto afección negativa al sistema nervioso central contraria al placer, es un acto inmoral, bastaría con que la acción perpetrada evitara a toda costa provocarlo, y así podríamos sentirnos tranquilos con la aceptabilidad del acto. Sería suficiente entonces, en el caso de los animales, que al momento de ser “sacrificados” bien sea para usar su carne, su piel o luego de experimentos “científicos”, el método empleado sea indoloro y rápido. Con ello, estaría justificada un tipo de ganadería intensiva que, gracias a los desarrollos tecnológicos, utilizara métodos “humanitarios” de sacrificio; también justificaría el uso de animales en la investigación científica si se refinan los procedimientos “eutanásicos” una vez finalizadas las jornadas de experimentación. Se justificarían también muchos espectáculos en que los animales son usados como objetos de entretenimiento si se asegura que no serán “maltratados” y no se les infligirá dolor.

Tales formas de “maltrato”, asociadas generalmente con formas productoras de dolor en nuestra relación con animales, no humanos son denunciadas con cierta amplitud: el maltrato animal en la ganadería intensiva, en los laboratorios, en la industria militar, en los circos, en la tauromaquia, en las peleas de perros, de gallos, etc. Y, generalmente, ante una forma de maltrato, entendido como un trato mediado por el dolor, se proponen reformas que pretenden disminuir o refinar los métodos dolorosos: sustitución de succionadoras mamarias en las vacas por dispositivos más amables, aplicación de las 3R en lo que tiene que ver con experimentación animal (reemplazar, reducir y refinar), corridas de toros incruentas, comités de verificación del estado de salud de los animales en los circos, etc. No obstante, ¿hay algo más allá del dolor en nuestro juicio sobre la inmoralidad de un acto?

Más allá de sentir dolor y de sufrir, esto último en el caso de aquellos que tengan cierto grado de complejidad cognitiva que les permita reflexionar sobre el dolor o volver sobre experiencias que les causen angustia o ansiedad, los animales tienen capacidades para desarrollar, por lo tanto, producirles daño —entendido como frustrar el desarrollo de capacidades y de las potencias de autorrealización— constituye un elemento de reflexión sobre su aceptabilidad moral. Para Riechmann —reformulando la clásica sentencia de Bentham según la cual la cuestión no es si los animales hablan o razonan, sino si pueden sufrir— la pregunta es si un ser puede ser dañado, por lo que “el comportamiento ético consistiría en no dañar a aquellos seres susceptibles de ser dañados, cada uno de ellos en formas específicas (que dependen del conjunto característico de capacidades y vulnerabilidades de tal ser vivo)”<sup>1</sup>.

Sin duda, este criterio debe llevarnos a repensar aquello que entendemos por maltrato animal, que no se limita sólo a la provocación de dolor, sino que va más allá de la sintiencia, afectando integralmente el desarrollo de seres que pueden desarrollarse. Así las cosas, no basta con evitar el uso de métodos crueles que incrementen el dolor de un animal, sino que hemos de ir más allá y cuestionar el uso mismo de su vida como materia prima. Estar encerrado, aislado de los miembros de su propia especie, impedido física y psicológicamente para desarrollar habilidades y capacidades propias de su especie, hace que un animal sea

<sup>1</sup> Riechmann, Jorge, *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Proteus, Barcelona, 2012, p. 176.

dañado: sus formas de vida buena, es decir aquellas que contribuyen al desarrollo de su vida dentro de las condiciones normales de su especie, se ven frustradas e impedidas por nuestro autoritarismo sobre ellos y por el desconocimiento de la suma de sus vulnerabilidades y capacidades.

Que un animal sea capaz de llevar una vida buena, no es un intento de antropomorfización ni mucho menos, pues al referirme a vida buena hablo de la posibilidad que tiene un ser de perseguir su propio desarrollo. La clave de lo que quiero decir es que también los animales tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual cada individuo de cada especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades. En ese sentido, ya no deberíamos considerar moralmente a un animal sólo por su capacidad de sentir dolor (meras reformas para reducir el dolor o refinar métodos no bastan) sino porque, además, es capaz de desarrollar habilidades y capacidades que se verán frustradas cuando los humanos intervenimos autoritariamente en dicho proceso. Si el principio es “la opción de no dañar al otro que se halla en la base de toda ética”<sup>2</sup> entonces tendremos la obligación moral de respetar el desarrollo de capacidades de un ser y no impedirlo.

Nos encontramos, cada vez más, con sorprendentes datos sobre las vidas de los animales y la complejidad de sus organizaciones individuales y colectivas. En primer lugar, encontramos el hecho biológico que indica que compartimos un 98,7% de información genética con los chimpancés, un 97,7% con los gorilas y un 96,4% con los orangutanes y que, además, existen:

[...] sorprendentes semejanzas en la estructura del cerebro y en el sistema nervioso central de simios y humanos, al igual que en su conducta social y capacidades cognitivas. De hecho, tanto los chimpancés como los otros grandes simios demuestran tener muchas habilidades que pensábamos que eran exclusivamente humanas. Se comunican por medio de llamadas distintas, así como por posturas y gestos como besar, abrazar, coger de la mano, hacer cosquillas, pavonearse, lanzarse contra otros, amenazar con el puño, pegar puñetazos, etc. Son capaces de sentir compasión y de comportarse de modo altruista, pero, como nosotros, tienen también un lado oscuro en su naturaleza y pueden mostrar verdadera brutalidad, incluso algunos chimpancés llegan a organizar una especie de guerras primitivas. A pesar de no haber desarrollado un lenguaje hablado como el nuestro (y no poder hablar a causa de las diferencias anatómicas en su laringe), cuentan con capacidades cognitivas que les permiten aprender (en cautividad) una variedad de lenguajes humanos, como el Lenguaje de Signos Norteamericano. Pueden realizar abstracciones, generalizar y utilizar símbolos cuando se comunican unos con otros; algunos individuos cautivos disfrutaban dibujando y pintando.<sup>3</sup>

Bien puede leerse entonces que algunos animales, en este caso los chimpancés, tienen la capacidad de desarrollar emociones, sentimientos de afiliación, vida y salud corporal. Pero adicionalmente tienen la capacidad de utilizar medios para conseguir fines:

Los primatólogos de campo han observado diferencias en el uso de herramientas y en la comunicación entre las poblaciones de una misma especie. Por lo tanto, puede ocurrir que en una comunidad de chimpancés todos los adultos partan las nueces con piedras y que en otra

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 185

<sup>3</sup> Goodall, Jane y Bekoff, Marck, *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2003, p. 27

desconozcan dicha técnica por completo. Se ha documentado tanto en los bonobos como en los chimpancés signos y hábitos específicos de un grupo concreto. Cada vez más, los primatólogos explican estas diferencias como tradiciones aprendidas y transmitidas de generación en generación.<sup>4</sup>

Ahora bien, dichas capacidades no son exclusivas de nuestros parientes simios, en otras especies animales son evidentes algunos rasgos de transmisión cultural y el desarrollo de capacidades complejas:

[...] Las hembras de las orcas pasan años enseñando a sus crías a cazar focas elefante según los métodos tradicionales del grupo. De hecho, los investigadores han compilado una lista de casi veinte patrones conductuales de delfines y ballenas que están influidos por la tradición local y muestran variaciones culturales. Las madres de algunas hembras de leopardo enseñan a sus hijas el peligroso arte de cazar y comerse puerco espines, y éstas, a su vez, transmiten esta habilidad a sus cachorros.<sup>5</sup>

Dentro del ejercicio de transmisión cultural, la capacidad del juego también se practica y, de hecho, cumple un papel fundamental en el desarrollo cognitivo del animal como individuo animal y fortalece la conformación de lazos sociales y comunitarios:

El juego social es una actividad que muchos animales disfrutan enormemente. Los chimpancés jóvenes y otros animales a los que se hicieron pruebas en un laboratorio preferían jugar en vez de comer, siempre que no estuvieran realmente hambrientos. [...] Cuando los individuos se meten de lleno en el juego, no parece que persigan una meta concreta; sólo desean jugar. Sin embargo, el juego es importante para el desarrollo físico, social, neurológico y cognitivo, y puede servir también para preparar a los animales ante situaciones inesperadas. [...] Muchos animales sólo juegan cuando son jóvenes, pero los grandes simios, los perros, las ballenas, los delfines, los loros y los cuervos, entre otros, siguen jugando con regularidad también de adultos —igual que nosotros los humanos—.<sup>6</sup>

Finalmente, también los animales tienen la capacidad de manejo de su propio entorno, al establecer comunidades políticas y jerarquías que facilitan su supervivencia y que, sorprendentemente, generan condiciones de bienestar para los miembros del grupo:

Las características más importantes de los sistemas políticos humanos, como las alianzas que desafían el *statu quo* y los tratos “ojo por ojo” entre un líder y sus seguidores, han sido observadas por otros primates. Por consiguiente, además de ser peleas físicas, las luchas por el poder también son auténticos concursos de popularidad.<sup>7</sup>

En ese sentido, apuntándole a una postura que va más allá del mero sensocentrismo y del trato humanitario hacia los animales, la idea de no dañar a los seres que pueden ser dañados apela a consideraciones de justicia hacia los animales, basada en un principio simple: no es justo impedir el desarrollo de capacidades de un ser vivo que tiene todas las herramientas

<sup>4</sup> De Waal, Frans, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Editorial Herder, Barcelona, 1997, p. 271

<sup>5</sup> Goodall, Jane y Bekoff, Marck, *op. cit.*, p. 28

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 30

<sup>7</sup> De Waal, Frans, *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, *op. cit.*, p. 272.

naturales para hacerlas florecer. Plantear consideraciones de justicia complementa la exigencia de consideración moral. Ello implica realizar transformaciones políticas profundas y apuestas educativas integrales para que la obligación que genera la ley esté acompañada de convicciones éticas y de la conciencia de que permitir el desarrollo de las capacidades de otro ser contribuye al florecimiento de mis propias capacidades, este punto lo ampliaré cuando aborde la segunda idea.

Exigir condiciones de justicia necesariamente marca una ruptura con algunos planteamientos estrechos sobre consideración moral de los animales. Si bien la capacidad de sentir dolor, la sintiencia en general, es el marco inicial para la consideración moral, los animales no son solamente sensibles, sino que además tienen una serie de habilidades sociales y de afiliación que trascienden su capacidad de sentir dolor y placer.

Una postura meramente sensocéntrica diría que un animal es un ser valioso, no en la medida en que razona de alguna manera, persigue fines o desarrolla habilidades, sino en la medida en que siente. No obstante, esta mirada se queda corta frente a la sofisticación de las formas de maltrato que ahora definimos como formas de *explotación* para ir más allá del dolor. La amplitud de esta otra perspectiva está motivada por “desear ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es”<sup>8</sup>. Una actitud que difiere de posturas que creen que sólo merecen consideración y preocupación aquellos seres que son enteramente racionales y que, al mismo tiempo, difiere del mero sensocentrismo pues no sólo se consideran los intereses de sentir placer y huir el dolor, sino las capacidades que tienen las formas de vida. En suma, se trata de una “preocupación ética porque las funciones de la vida no se vean impedidas y porque la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada”<sup>9</sup>.

En coherencia con lo anterior, una de las consideraciones de justicia que complementarían la exigencia de consideración moral hacia los animales sería un principio de justicia ecológica: el principio de mitad y mitad.

El hecho fundamental a partir del cual surge la necesidad de reconfigurar una justicia ecológica es que vivimos en un “mundo lleno”, esto es, que nuestros sistemas socioeconómicos y tecno-industriales han saturado y quebrantado los límites biofísicos del planeta. Una de las cuestiones clave es que esos sistemas son humanos y se han apropiado de la tierra ignorando, de manera voluntaria o no, que no somos los únicos habitantes de la biosfera.

Así pues, al plantearnos cuestiones de justicia, al tratar de dar lo adecuado a quienes identificamos como receptores de justicia, no sólo tendríamos que pensar los conflictos distributivos de los recursos y las asimetrías sociales entre humanos, sino que, además, no podríamos olvidar los serios conflictos distributivos entre seres vivos humanos y no humanos. Riechmann lo plantea como una distribución no sólo sincrónica, sino también diacrónica de bienes y males ambientales en términos de sustentabilidad y viabilidad ecológica (esto es, la posibilidad de que nuestros sistemas económico-sociales y tecno-industriales se prolonguen en el tiempo, sin que ello cause un insostenible deterioro de los ecosistemas en los que los primeros tienen su asiento).

Sustentabilidad es, en ese sentido, respeto a los límites y justicia intergeneracional, pensar en el mañana. Pero no sólo eso, pues reconocer que compartimos el planeta con otros seres vivos que persiguen el bien de su propia especie, y que ese desarrollo también tiene asiento en la biosfera, y que un principio ético fundamental en nuestra relación con ellos es no dañar a

<sup>8</sup> Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 344.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 344

los seres que pueden ser dañados, nos hace pensar entonces que también hablaremos de justicia interespecie: tener en cuenta en nuestros proyectos de sustentabilidad el valor asignado a la vida y al desarrollo de los todos los seres vivos, incluidos los no humanos.

El incremento de la huella ecológica humana sobre la tierra y la colonización permanente del espacio ambiental, esto es, la cantidad de recursos naturales que podríamos usar de manera ecológicamente viable a lo largo del tiempo, provoca que la desigualdad de acceso a las fuentes vitales para la supervivencia sea cada vez más inequitativa. Grandes diferencias en cuanto al consumo de energía por parte de un africano y de un americano, colonización de las fuentes acuíferas por parte de grandes conglomerados empresariales que la mercantilizan y monopolizan, la conquista minera por parte de transnacionales en el tercer mundo, son entonces una muestra de esa injusticia social ecológica.

El crecimiento de la colonización y expropiación capitalista de áreas productivas para proveer recursos y desechar residuos es cada vez mayor: áreas crecientes para el monocultivo de palma utilizado en la producción de biocombustibles, cultivos de soya, trigo y maíz para la alimentación de los animales en la ganadería intensiva, el incremento de proyectos de explotación petrolera y minera, en tierra y mar, en parques naturales y áreas marítimas de reserva para alimentar la “locomotora minera”, son apenas algunos ejemplos evidentes de la injusticia socioecológica que en este caso no sólo victimiza a grandes grupos humanos sino también a grandes grupos animales que ven destruido y colonizados su hábitat y se ven obligados a adoptar formas de supervivencia que perjudican sus capacidades. Sumado a ello, las condiciones de hacinamiento y las estrategias de explotación a las que son sometidos los animales en granjas y criaderos intensivos no sólo terminan con su vida de manera cruel, sino que hacen de su estadía en dichos campos una experiencia desagradable —cuando no atroz—, allí sistemáticamente se ve frustrado el florecimiento de sus capacidades y son sometidos a condiciones de sufrimiento y daño. Para ellos no hay tierra ni interacción con miembros de su propia especie en condiciones normales.

La sustentabilidad, entonces, amparada en la idea de justicia intergeneracional e interespecie, va de la mano con un movimiento de solidaridad y con la conciencia de que la posibilidad de producir daño o de permitir el florecimiento del otro es mi límite: alteridad y autolimitación.

### **Sin un movimiento de autolimitación no hay forma de dejar existir al otro**

No sólo los animales humanos somos capaces de alcanzar una vida buena, también los animales no humanos, por lo menos algunos sobre la base de sus capacidades y vulnerabilidades, pueden perseguir algo que los realice y los desarrolle. Responder a la pregunta *¿Qué es la vida buena?* desde una perspectiva crítica, nos hará cuestionarnos también qué será la vida buena para un animal no humano, y para responder tendremos que recurrir a la transdisciplinariedad, enriquecernos con los estudios y adelantos que la zoología, la biología, la etología, la ecología, entre otras, nos han dispensado sobre las vidas de los animales. Los animales humanos son *otros* con quienes co-habítamos la tierra, entonces *¿cómo vivir con los otros?*

La ética, en cuanto filosofía práctica, es un asunto de encuentros y desencuentros. La alteridad, el otro, sobreviene a nuestro encuentro en el espacio co-habitado y plagado de cosmovisiones, interpretaciones, marcos conceptuales, esquemas de representación y visiones plurales que hacen del juego de la interacción una especie de milagro conversacional. *¿Qué significa hablar con el otro? ¿Qué significa ir más allá del lenguaje con el otro? ¿Quién es el otro?*

Aquel momento coyuntural de finales de los años sesenta e inicios de los setenta del siglo XX constituye, sin duda, un punto de inflexión clave en lo que consideramos como la alteridad. La suma de reivindicaciones feministas, civiles, afrodescendientes, estudiantiles, etc., ponen sobre la mesa la discusión de la inclusión del otro en la comunidad moral de consideración: una especie de círculo artificioso y dinámico al que entran y del que salen seres y sujetos que, al estar adentro, se hacen merecedores de respeto, trato digno y “derechos”. Dicha comunidad moral, dinámica ya lo he dicho, ha empezado a ampliarse gracias a las demandas de grupos sociales y a los esfuerzos de movilizaciones humanas que han abogado por un trato respetuoso a los animales y al conjunto de la naturaleza.

Pero, ¿en qué consiste ese trato respetuoso? ¿Tiene que ver con evitar maltratar a los animales, en el sentido mencionado en el primer apartado? ¿Tiene que ver con evitar arrojar basuras a los ríos para que nuestra agua no se contamine? Ya vimos que el daño, muchas veces irreparable, atenta contra el desarrollo integral del ser que es susceptible de desarrollarse, perseguir fines o autorrealizarse, por lo que no basta con adquirir ciertos “hábitos conscientes” para ser “respetuosos con el medio ambiente”, por demás una lectura que resulta ser bastante antropocéntrica y que no tiene en cuenta el principio ecológico de mitad y mitad. Es probable que si nos preocupamos por las reservas de agua existentes estemos pensando en cómo la distribuiríamos entre los humanos.

Lo que quiero decir es que evitar dañar a los seres que pueden ser dañados no sólo es un principio ético “restrictivo” o “normativo” que nos obligaría a evitar acciones que redunden en perjuicio de los seres susceptibles de daño. Dicho principio también tiene un componente movilizador fundamental, pues no dañar a los seres que puedan ser dañados supone también procurar y posibilitar que su potencia de desarrollo, vida buena y autorrealización pueda llevarse a cabo (aunque no del todo, una cosa no se infiere de la otra sin más). No dañar al otro significa dejar que exista, pero no de cualquier manera, sino que exista desarrollando las potencias propias de su especie. Descubrir que somos individuos con alteridad supone entender que no es posible que el otro exista si yo frustro repetitivamente sus posibilidades de desarrollo. Así las cosas, sólo autolimitándome (cambiando mis formas de vivir, producir y consumir) dejo existir al otro. Y que no se entienda esta fórmula como un paternalismo o un autoritarismo a través del cual yo “otorgo” un permiso benevolente al “otro” para existir; todo lo contrario, debería entenderse más bien como un movimiento de reconocimiento de la existencia del otro mediado por una reflexividad que me permite entender que tanto él como yo somos seres susceptibles de florecimiento y que, al co-habitar en un mundo cada vez más lleno en el sentido en que ya hemos descrito (saturación ecológica), mi relación con él debe estar motivada por un trato justo y equitativo. Descubrir que hay otro fuera de mí en relación conmigo y que, a su vez, yo soy un “otro” para alguien más.

Esa relación de alteridad se da en un contexto particular. No estamos hablando de una sociedad armónica en la que convivamos pacíficamente con nuestros semejantes y nuestros “extraños morales”; tampoco estamos hablando de una sociedad cuyo sistema socioeconómico sea justo, incluyente, democratizado, equitativo, potenciador del desarrollo humano; tampoco estamos hablando de una sociedad cuyo sistema tecno-industrial promueva la sustentabilidad, la conciencia del límite y el pensamiento en el mañana.

Nuestro contexto particular, en el cual estamos hablando hoy de *alteridad*, es el contexto de un capitalismo tecno-industrial sobreproductivista, energívoro, sobreextractivista y sobreconsumista que en su andar por la tierra arrasa con las formas de vida de los seres, frustrando el desarrollo de las capacidades esenciales e imponiendo unas artificiales que encajan en su modelo; que expropia de sus tierras a humanos y animales obligándolos a

desplazarse, a morir en medio de la pobreza y la escasez de recursos; que se apropia de los animales y de la tierra como materia primera para satisfacer la demanda caprichosa de consumidores somnolientos que han olvidado su labor vital de autorrealización.

Los seres humanos contemporáneos son “otros”, las generaciones futuras son “otros”, los animales no humanos existentes y futuros son “otros”, la tierra en la que habitamos, la única, aquella de la que dependemos completamente, es un “otro”. El asunto ético y político (que nunca están desligados) de la *alteridad* no es menor, el asunto de la autolimitación es el motor de la auténtica alteridad.

Autolimitarme supone, ante todo, reconocermelo como un ser natural, finito, vulnerable y contingente. Asimismo, supone entender que vivimos en un plano de inmanencia y que nuestro horizonte, sobre el cual accionamos nuestros principios éticos y comportamientos morales, es eminentemente terrenal. El gran tema de la ecología es el límite, la conciencia del límite como pensamiento ecológico es la capacidad de “vivir dentro de la vida”:

Los animales no humanos —aprender de un lobo no es tan sencillo, pero cualquiera que haya convivido con un perro lo sabe— *viven dentro de la vida*. En cambio los seres humanos, marcados por el lenguaje y el tipo de conciencia que éste posibilita (y a la vez impone), sólo vivimos a medias dentro de la vida. De ahí que para describir nuestra condición abunden metáforas como las del “centauro ontológico” [...] Creo que un elemento muy importante de la vida buena es ser capaces de retornar —o más bien avanzar— hacia ese “vivir dentro de la vida” en tramos importantes de nuestra existencia. Filosofías orientales como el taoísmo hicieron de esta cuestión su eje central<sup>10</sup>

El principio ético de la autolimitación va más allá de la razón instrumental, el enfoque en los medios con descuido de los fines, y de las decisiones meramente técnicas. Por el contrario, le apunta a una valoración de la racionalidad moral, política y social: “Hay que cambiar los objetivos, los valores. El valor no es ya producción de bienes, sino de vida”<sup>11</sup>.

Esta producción y reproducción de vida es amplia e incluye el cambio de paradigma: más allá de la mercantilización y el *marketing*, más allá de la cosificación de los animales y la tierra, más allá del expansionismo a toda costa. Son precisamente las capacidades expansivas que hemos desarrollado en los últimos años el motor de la colonización de nuestra especie sobre el espacio de la Tierra. Ello incluye la invasión de hábitats animales y de terrenos vírgenes, marítimos y terrestres, que son arrasados por los modos de producción extractivista que mandan la parada en la economía. Esa es una de las razones por las cuales el animalismo contemporáneo no puede aislarse y hacer oídos sordos al llamado, al clamor de las luchas sociales que demandan justicia económica y verdadera democracia.

Un animalismo consecuente no podrá desentenderse de los conflictos distributivos ecológicos y sociales, ni de la lucha contra el capitalismo tal y como se ha descrito a lo largo de este libro. Al mismo tiempo que el animalista descubre que el animal humano con el cual co-habita la tierra es “otro”, debe caer en la cuenta del contexto donde se co-habita. No basta con considerar moralmente a los animales y con emprender acciones y campañas asistencialistas, proteccionistas y reformistas si no existe una conciencia plena de la necesidad de dar un giro radical más allá del capitalismo. El lugar y estatus de los animales no humanos en las sociedades tecno-industriales contemporáneas no va a ser otro que el de objetos animados de valor instrumental y de cambio, valiosos como materia prima y como recurso

<sup>10</sup> Riechmann, Jorge, *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2011, p.39.

<sup>11</sup> Sacristán, Manuel, *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2003, p. 472.

secundario para la supervivencia humana. Ser animalista consecuente hoy requiere comprender que dentro del capitalismo, tal y como se ha descrito, no cesará la invisibilización de los animales como seres sintientes, dueños de su propia vida, con ansias de florecimiento y susceptibles de ser dañados. *Al interior del capitalismo no es posible reajustar el metabolismo entre la humanidad, los animales no humanos y la biosfera.*

Riechmann concibe que la autolimitación debe darse como autolimitación de las capacidades expansivas humanas, aquellas sobre las que está basado el sistema socioeconómico imperante:

- A. Autolimitación en la exploración imprudente e incontrolada de posibilidades tecnocientíficas (como las abiertas por los avances en biología molecular o en nanotecnología durante el último medio siglo, sin ir más lejos).
- B. Autolimitación en el uso de energía exosomática y en la apropiación de recursos naturales.
- C. Autolimitación en el transporte a larga distancia de personas y materiales.
- D. Autolimitación del comercio y la actividad productiva.
- E. Autolimitación en la ocupación de ecosistemas (reservando espacio ambiental suficiente para los demás seres vivos con quienes compartimos la biosfera).
- F. Autolimitación en el crecimiento de la población humana.<sup>12</sup>

Al final, se trata de autolimitación en la producción de daño, pues no sólo los humanos y los animales son susceptibles de ser dañados, también los ecosistemas y la biosfera en general ven frustradas sus posibilidades de autorrealización con nuestra dinámica energívora y extractivista.

En el caso del animalismo, dado lo anterior, tendremos que preguntarnos cuál es nuestro papel sociopolítico en el marco de la crisis de nuestra civilización, una crisis global. Al tener esa característica en perspectiva, la globalidad, no estamos enfrentándonos a meros desajuste locales y temporales; pensar de esa manera es lo que provoca ese “reformismo” constante y busca aliviar desordenes que se consideran “coyunturales”, “temporales”, “aislados”, “ocasionales”. Más allá, nos encontramos en crisis socioecológica, acompañada de una crisis cultural —fruto de los esfuerzos de homogeneización y de livianización del pensamiento—, una crisis donde los imperativos de valorización del capital prevalecen sobre las posibilidades de florecimiento y desarrollo, derechos y supervivencia de animales humanos y no humanos.<sup>13</sup>

No bastará con concienciar a la gente sobre la necesidad de no maltratar a los animales sin que antes haya una concienciación sobre la manera en que, ya lo he dicho, vivimos, producimos y consumimos. Y ello incluye a los animales no humanos.

El tipo de relaciones que hemos creado con los animales no humanos, especialmente con los domésticos, a veces pasa por relaciones de simpatía y de afecto. Tanto que algunas personas conciben a los animales que les acompañan como miembros de su familia, dispensándoles todo tipo de cuidado y consideración. No obstante, a la sombra de ello, nos encontramos con una estrategia mercantil asombrosa y un nicho de mercado impresionante en el que la comida para mascotas, elementos de aseo, de entrenamiento y entretenimiento, de moda, entre otros, abarcan un importante y creciente sector empresarial. Y es aún más

<sup>12</sup> Riechmann, Jorge, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004, p. 152.

<sup>13</sup> Cfr. Riechmann, Jorge, “Reflexiones ecosocialistas sobre capitalismo y crisis ecológica” en *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialistas*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2012.

preocupante el incremento de “granjas reproductoras” en donde las hembras son “máquinas productoras de crías” o de “juguetes”, para definir con mayor claridad el estatus que tienen los cachorros en el mercado.

La forma en que vivimos con los animales puede verse definida por el tipo de relaciones que entablamos con ellos. Si bien podríamos recordar la forma en que nuestros abuelos se relacionaban con “sus” vacas, cerdos, pollos, etc. (una relación mediada incluso por el agradecimiento por proveerles alimento y otros recursos), los métodos actuales de crianza y explotación de estos animales no nos dejan pensar que allí hay relaciones de afecto, cercanía o agradecimiento: por el contrario, es una relación mediada por el afán empresarial de obtener el máximo beneficio de un recurso, de una materia prima:

En 1923, en la Península Delmarva (Delaware-Maryland-Virginia), un ama de casa de Ocean View, Celia Steele, sufrió un leve y casi divertido accidente, que inició la moderna industria avícola y el nacimiento global de las granjas industriales. Se cuenta que Steele, que se ocupaba de un pequeño corral de pollos, recibió un pedido de quinientos pollos en lugar del de cincuenta que había solicitado. En lugar de librarse de ellos, decidió probar a tenerlos encerrados durante el invierno. Con la ayuda de los últimos avances en comederos, las aves sobrevivieron, y la mujer aumentó sus experimentos. Hacia 1926, Steele tenía 10.000 aves, y en 1935, 250.000. (La media de las granjas de Norteamérica seguía siendo sólo de 23). Apenas diez años después de la innovación de Steele, la Península Delmarva era la capital avícola del mundo. El condado de Sussex Delaware produce ahora más de 250 millones de pollos al año, casi el doble que cualquier otro condado de Estados Unidos. La producción avícola es la principal actividad económica de la región, y la principal fuente de su contaminación. (Los nitratos contaminan un tercio de todas las aguas que surcan las zonas agrícolas de Delmarva).

Amontonadas y privadas durante tantos meses tanto de ejercicio como de la luz del sol, las aves de Steele nunca habrían sobrevivido de no haber sido por los beneficios recientemente descubiertos de añadir vitaminas A y D a la comida de los pollos. Ni Steele habría podido pedir más crías de no haber sido por la reciente aparición de criaderos provistos de incubadoras artificiales. Múltiples fuerzas (generaciones de tecnologías acumuladas) convergían y se amplificaban unas a otras de formas inesperadas.

En 1928, Herbert Hoover prometía “un pollo en cada cazuela”. La promesa se cumpliría con creces, aunque no de la forma que nadie hubiera imaginado. A principios de la década de los treinta, entraron en el negocio arquitectos de las emergentes granjas industriales, como Arthur Perdue [¿Purdue?] y John Tyson. Contribuyeron a cimentar la floreciente ciencia de la ganadería moderna, creando una serie de “innovaciones” en la producción avícola alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Un híbrido de maíz, producido con la ayuda de subvenciones gubernamentales, proporcionaba comida barata que rápidamente fue incorporada a las cadenas de alimentación de las granjas. Se inventó la amputación del pico, que habitualmente se realizaba arrancando los picos de las crías con un filo caliente y que luego se automatizó (el pico es el principal instrumento de exploración de las crías). Las luces y ventiladores automáticos hicieron posibles mayores densidades y dieron lugar finalmente a la manipulación del crecimiento a través del control de la iluminación, que es hoy la práctica común.<sup>14</sup>

Tal tipo de relación, entonces, no está motivada solamente por algún tipo de desprecio individual hacia la vida de los animales, sino que hace parte de la dinámica expansiva del capitalismo productivista y mercantilizador. La forma de civilización que este ha producido, expansiva y sin límite, se basa en una relación de dominio sobre la naturaleza, incluidos los

<sup>14</sup> Safran, Jonathan, *Comer animales*, Seix Barral, Barcelona, 2009, p. 134.

animales no humanos. Ello se ve reflejado, como en la extensa cita anterior, en los métodos de “producción” de las granjas industriales, donde la tecnificación conduce al deterioro irreversible de la calidad de vida de seres que persiguen su propio florecimiento y que son susceptibles de ser dañados. Ante ese gesto devorador, el ecosocialismo le apunta a la sustitución del capitalismo por un orden sociopolítico más justo y sustentable, negándose a caer en la socialdemocracia, por tratarse de un socialismo con prácticas neoliberales que siguen ejerciendo un dominio de valorización sobre animales humanos y no humanos. Se trata, por el contrario, de una reformulación antiproduccionista de las ideas más potentes de la izquierda que se apropia y le hace frente a los nuevos desafíos de nuestra civilización, especialmente al gran desafío ecológico.<sup>15</sup>

Se propone una revisión del metabolismo entre nuestras demandas productivas y los límites biofísicos del planeta, junto con la capacidad de florecimiento de los seres vivos susceptibles de ser dañados. Se trata del abordaje integral de la conversión capitalista de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas que arrojan graves perjuicios para la vida de los seres que co-habítamos la tierra.

Ya no se trata sólo de cómo vivimos, entre nosotros y con los *otros* animales, sino de cómo producimos, y de cómo los animales no humanos entran desprevenidamente y ante nuestra indiferencia en la cadena mercantil. El ecosocialismo aboga, en ese contexto, por un modo de producción y organización social ecológicamente sostenible; no bajo la figura de un capitalismo verde que con “paños de agua tibia” nos ha acostumbrado a las reformas ambientales que no ponen coto a la producción, sino que la disfrazan como sostenible para conseguir beneficios económicos.

No es posible el capitalismo verde, así como, ya lo hemos dicho, no es posible reconfigurar el metabolismo entre humanos, animales no humanos y naturaleza al interior del capitalismo. Se necesita tomar decisiones democráticas con criterios ecológicos, más allá de un sistema que mercantiliza el trabajo y lo mide todo en términos de valor de cambio y aumento del *marketing*, la producción y el consumo. Se tratará entonces de un ecosocialismo que abogue por la autolimitación, entendida como el dominio de la relación entre naturaleza y humanidad y no el dominio humano de la naturaleza, rememorando la clásica sentencia de Benjamin, y con principios éticos que, en la voz de Riechmann, nos lleven más allá de la moral capitalista de poseer y consumir: la de vincularse y compartir.

El animalismo contemporáneo debe “lidiar” con el hecho de que, en ese sistema capitalista que he descrito, los animales y la naturaleza, junto con el trabajo humano, son mercancías y su dinámica está configurada al amparo de la idea de un mercado global autorregulador. Ello le quita el poder de decisión a las autoridades locales, municipales, estatales sobre sus propias políticas públicas. Si bien algunos sectores del animalismo trabajan estrechamente con sectores políticos para la creación de ese tipo de políticas públicas, las dinámicas económicas parecen escapar siempre a la conciliación y al debate. La existencia de ese mercado global y del capitalismo productivista parecen ser un presupuesto que no resiste crítica o debate, se asume como la base mínima, fuera de la cual nada puede ser negociado.

Ese “límite” a la crítica, al cuestionamiento y a la transformación ha de ser sustituido por otro pensamiento de los límites, un pensamiento ecológico que le ponga límites a los mercados, un pensamiento del límite que tenga como ideario la autocontención (*enkráteia*) y la autolimitación y que además presente, como alternativa al sometimiento de la naturaleza a

<sup>15</sup> Cfr. Riechmann, Jorge, *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta. Ensayos ecosocialista*. “Introducción: Marx+Marsh: ecosocialismos para el siglo XXI”.

los imperativos de valorización y mercantilización del capital, la integridad ecosistémica. Esto, de la mano con el recuerdo de que somos inter- y ecodependientes, de los principios de precaución y deliberación pública para la toma de decisiones, y del principio de biomímesis como mecanismo de evaluación del impacto ambiental y social del uso de tecnologías que involucren a seres susceptibles de ser dañados.

En el marco del pensamiento de los límites Jorge Riechmann ha detectado cinco rasgos problemáticos de nuestra época, nuestro *Zeitgeist*. Frente a cada uno de ellos, propone unos principios alternativos de solución, todos ellos más allá del capitalismo y en el marco del ecosocialismo. El animalismo puede tomar atenta nota de este diagnóstico y empezar a revisar críticamente el rol de los animales no humanos en dicho análisis y los compromisos éticos, políticos y sociales que un animalista debe asumir al respecto con el ánimo de ser coherente. A la siguiente tabla del propio Riechmann<sup>16</sup>, sumo una columna a la derecha, en la cual formulo observaciones que pueden ser punto de partida de posibles reflexiones al interior del animalismo:

Problema	Descripción	Principio alternativo	¿Animales?
De escala	Hemos “llenado el mundo” (saturación ecológica)	Principio de suficiencia o de gestión generalizada de la demanda	La ganadería intensiva provoca la “sobreproducción” de animales, multiplicando el daño y demandando inmensas cantidades de tierra y agua para el cultivo de maíz, soja y trigo que los “alimentarán”, lo que a su vez contribuye a seguir llenando y saturando el mundo. Por ello el veganismo es más que un asunto dietario y se constituye en una decisión ética, política y económica. Dejar de consumir carne no sólo constituye una praxis ética de respeto a la vida de los animales, sino un ejercicio de justicia ambiental, interespecie e intergeneracional.
De diseño	La tecnosfera está mal diseñada	Principio de biomímesis	Al aprender de los sistemas económicos de la naturaleza para implantarlos en nuestros sistemas socioeconómicos no sólo estamos adoptando economías de ciclo cerrado, de base solar, centradas en la eficiencia y no en la acumulación, sino que ampliamos nuestra noción de <i>alteridad</i> y nos nutrimos de información

<sup>16</sup> La tabla está en Riechmann, Jorge, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2006, pp. 42 y 43. El tratamiento de esos principios y el desarrollo amplio, informado y riguroso de los mismos, el lector los encontrará en su *Pentalogía de la autocontención*, una serie de cinco libros, que inicialmente eran tres, ordenados de la siguiente forma y todos ellos en la Editorial Los Libros de la Catarata: 1. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (1ª edición, 2000; 2ª edición, 2005) 2. *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención* (2006) 3. *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación* (2004) 4. *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención* (2009) 5. *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (2005).

			relevante que puede ser la base de la reorganización de nuestras sociedades sobre la base de relaciones de cooperación, solidaridad y altruismo. Aprender de la naturaleza, aprender de los animales (con remembranzas indigenistas incluso) puede ser la piedra de toque para la reconstrucción de conceptos y valores sociales perdidos. Al aprender de las vidas de los animales, una biomímesis moral, podemos reconstruir nuestras propias moralidades.
<b>De eficiencia</b>	Somos ineficientes en el uso de la energía y los materiales	Principio de ecoeficiencia	El uso de los animales en la experimentación cosmética, farmacéutica, militar y en la ganadería intensiva no escapa a la dinámica energívora y extractivista del capitalismo productivista. El uso de métodos alternativos de experimentación demanda cantidades inferiores de energía y en la relación costo-beneficio hay ganancias. Las colosales cantidades de energía que demanda la cría intensiva de ganado son evidenciadas en el consumo de fuentes acuíferas, el procesamiento y refinamiento de “materias primas”, el transporte del “material procesado”, el almacenamiento, refrigeración y distribución del mismo, entre otras. La producción agrícola, sin uso de transgénicos y reevaluando la producción local por encima de la dinámica importadora/exportadora global, por encima de la ganadería intensiva, se apropia de la energía de manera más eficiente y descentralizada. Abolir formas de experimentación con animales, y abolir la ganadería intensiva es un ejercicio de sustentabilidad y de justicia socioecológica.
<b>Fáustico</b>	La tecnociencia está descontrolada	Principio de precaución	Hemos de hacer las paces con la naturaleza y ello implica autocontención en nuestras formas de vivir, producir y consumir y contención de los límites y alcances de la tecnociencia, revisión crítica sobre el grado de invasión en nuestra vida y sobre los principios éticos que mueven la investigación, su eficiencia y la revisión de alternativas

			que prevengan o disminuyan el daño a los seres que son susceptibles de ser dañados. En medio del descontrol faústico de la tecnociencia hemos de fiscalizar y abolir si es necesario el uso de los animales en la investigación científica sobre la base de su sintiencia, su susceptibilidad al daño y el daño ecológico que supone el uso de productos quimizados al extremo y provocadores de efectos secundarios.
<b>De desigualdad</b>	La desigualdad, inequidad e injusticia es global	Principio de igualdad social	La mayor parte de las formas de explotación animal están ancladas a problemas de daño ecológico y a cuestiones de injusticia social. El animalismo, al preocuparse por el florecimiento de las formas de vida de los animales, incluye en sus preocupaciones vitales el desarrollo humano. Sólo en un contexto de sustentabilidad y justicia socioecológica el humano desarrollará sus potencias y florecerá. Ello implica, nuevamente un orden socioeconómico justo y democratizado, no mercantilista ni productivista, sino más bien centrado en el desarrollo de la calidad de vida. Reconstruir las relaciones con los animales no humanos, ya no una relación de apropiación y explotación, sino más bien una de simpatía y cooperación, es un potenciador del desarrollo de un ser humano con conciencia de límite. Es necesario un orden justo más allá del capitalismo que fomente la igualdad y altruismo por encima de la competencia y la apropiación.

Al autolimitarme, al autocontenerme, cambiando mis formas de vida, consumo y producción de manera sustentable, deo vivir al otro, al otro con el que co-habito el planeta. Se trata entonces de “recalibrar” los tiempos y los ritmos de la naturaleza con los de nuestros sistemas socioeconómicos de producción, marcados por el sino de la sobreexcitación, la velocidad y la sobreexplotación, tratando de rescatar el tiempo para la vida:

*Cerca y lejos, rápido y lento, son cuestiones candentes en nuestra época:* el mundo de los siglos XX y XXI. Cabe mostrar que algunos de los aspectos más sobresalientes de la crisis ecológica mundial, y de los problemas ambientales locales, han de verse como *dificultades con el tiempo: desajustes y conflictos temporales*. Por otro lado, intensos debates contemporáneos como los que versan sobre el desarrollo sostenible, reciclado de materiales, moratorias tecnológicas, energías

renovables, irreversibilidad de los daños a los ecosistemas o reducción del tiempo de trabajo, pensados a fondo no son sino debates sobre nuestra relación con el tiempo. [...] La falta de tiempo (por culto a la velocidad, la aceleración de los ritmos, la compartimentación de la vida cotidiana, la dilatación de los trayectos que se recorren cada día en las aglomeraciones urbanas, la centralidad del trabajo asalariado y de un ocio mercantilizado, etc.) se ha convertido, en los países del Norte rico del planeta, en algo así como una *enfermedad cultural* —que tiende a contagiarse al mundo entero—. Un dicho africano señala que todos los blancos tienen reloj, pero nunca tiempo.<sup>17</sup>

El tiempo para la vida, la autolimitación, el encuentro con la alteridad, el principio de no dañar a los seres que pueden ser dañados deben hacernos abrir las perspectivas sobre lo que significa el animalismo y su papel en el marco de la crisis socioecológica global. Es además, una declaratoria sobre nuestra hermandad con los animales no humanos, co-habitamos con ellos la tierra y hacen parte de nuestra sociedad; lo que hemos de reconstruir es nuestra forma de habitar la tierra junto a ellos y el lugar que ocupan en nuestras configuraciones sociales, económicas y políticas. Es la reconfiguración de la cultura ecológica de la lentitud y del entrañamiento, ya no extrañamiento, con el otro: “*cultura ecológica de la lentitud versus cultura capitalista de la rapidez*. [...] La instantaneidad del usar y tirar se opone frontalmente a la duración y la perdurabilidad que caracterizarían a una sociedad ecológicamente sustentable. Preservar, restaurar, cuidar exige tiempo y esfuerzo”<sup>18</sup>.

Es el tiempo para el conocimiento y la praxis, para las actividades que contribuyan al propio desarrollo sin desmedro del desarrollo del “otro”. No se trata de una concepción paradisiaca de la armonía y de tiempos de paz perpetua, se trata de la confianza en que la revolución sigue siendo posible y que hay algo más allá del capitalismo, en que hay valor intrínseco más allá de los animales humanos, en que hacer las paces con la naturaleza no supone volver a un antiguo fatalismo determinista, sino el restablecimiento de relaciones de codependencia que hemos cercenado con el extractivismo y el productivismo. Volver al encuentro con el otro, el otro animal, poder ver sus ojos mirando directamente a los nuestros y tener la tranquilidad de que su vida será respetada con la dignidad con la que se respeta una vida humana. Y algún día, poder replicar con muchos animales la experiencia de Jane Goodall al mirarse con un chimpancé macho de la selva de Gombe:

Le miré a los ojos, grandes y relucientes, muy separados; de alguna manera parecían expresar toda su personalidad, su tranquila seguridad en sí mismo, su dignidad. [...] Me había enseñado que mientras le mirara sin arrogancia, no había ningún problema. Y a veces me devolvía la mirada, como aquella tarde. Sus ojos parecían ventanas que me invitaban a mirar el interior de su mente.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Riechmann, Jorge, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, op. cit., p. 196.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>19</sup> Goodall, Jane, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona, 2000, p. 91.

