



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Grado en Filosofía

Dualismo y violencia hacia los animales: análisis filosófico de un matrimonio muy bien avenido

José Esteban Crespo Gutiérrez

Tutora: Angélica Velasco Sesma

2024/2025

Resumen

En el presente trabajo, me propongo llevar a cabo un análisis sobre la violencia que se ejerce contra los animales. Para ello, haré uso de algunas propuestas de la filosofía ecofeminista con el ánimo de analizar el concepto de dualismo metafísico. Además, a través de pensadoras como Hannah Arendt o Melanie Joy, trataré de dar cuenta de cuál es el proceso por el que se suspende la capacidad crítica de las personas cuando una sociedad se vuelve violenta. Cabe resaltar que este análisis se apoya en propuestas de la teoría crítica y de la ética animal que han puesto en duda el pensamiento dominante invitando a la desobediencia civil. Por último, sostendré la necesidad de que la crítica a esta violencia no se quede aislada. Ha de ser interseccional, ya que, como señalaré, el binarismo humano/animal está conectado con otros dualismos que siguen la misma lógica de la dominación.

Palabras clave:

Dualismo, ecofeminismo, violencia, anestesia emocional, desobediencia civil, lógica de la dominación, ideología.

Abstract

The main objective of this paper is to analyze the violence against animals. To this end, I will draw on certain proposals from ecofeminist philosophy in order to examine the concept of metaphysical dualism. Furthermore, through thinkers such as Hannah Arendt or Melanie Joy, I will seek to shed light on the process by which people's critical capacity is suspended when a society becomes violent. It is remarkable that this analysis incorporates proposals from critical theory and animal ethics, which have challenged dominant thinking and called for civil disobedience. Finally, I will argue that the critique of this violence must not remain isolated. It must be intersectional due to, as I will point out, the human/animal binary is connected to other dualisms that follow the same logic of domination.

Keywords:

Dualism, ecofeminism, violence, emotional anesthesia, civil disobedience, logic of domination, ideology.

A la Toki

Índice

<i>Introducción.....</i>	<i>8</i>
<i>1. El dualismo metafísico</i>	<i>11</i>
1.1. Genealogía del perpetuo dualismo.....	11
1.2. La visión antropocéntrica del mundo	15
1.3. Especismo.....	17
1.4. La revelación del dualismo.....	18
1.5. Cultura – naturaleza.....	20
1.6. Ser humano – animal	22
1.7. Razón – emoción.....	26
1.8. Lógica de la dominación	31
<i>2. Violencia(s)</i>	<i>34</i>
2.1. El mal banal.....	34
2.2. Bajando a tierra la banalidad del mal	39
2.3. ¿Producimos o somos producidos?	42
2.4. De la mano de la estética	46
2.5. El lenguaje ¿amigo o enemigo?	48
2.6. Lo que el ecofeminismo nos puede aportar para la disolución de ese matrimonio bien avenido	50
2.6.1. Cambio ontológico.....	51
2.6.2. Sentimientos hacia los otros animales	52
2.6.3. Ecofeminismo y marxismo	54
<i>Conclusiones.....</i>	<i>57</i>
<i>Bibliografía.</i>	<i>59</i>

Introducción

Se puede decir que el interés filosófico por el respeto hacia los animales no ha sido tan común como cabría desear si a lo que aspiramos es a un mundo no violento. Lo que sí ha sido común es la violencia infligida hacia ellos. Todo ello responde a una lógica que lleva actuando desde que el ser humano inició su proceso de humanización hace unos 45.000 años cuando los primeros *homo sapiens* salieron del continente africano rumbo a Australia, donde exterminaron el 90% de las especies animales que existían en el territorio (Harari, 2018). El efecto de esta serie de prácticas se vería ya en los primeros filósofos. Platón sostenía la radical diferencia entre cuerpo y alma debido a una clara oposición del alma, propiamente humana, con el cuerpo, que pertenece a todos los animales. Toda la historia del pensamiento que le sigue es una dialéctica en la que el axioma que diferencia entre cuerpo y alma no es cuestionado. A lo largo de la Edad Media y la Modernidad, no se pone entre paréntesis este tipo de conocimiento. Aunque en la Modernidad sí se cuestiona, esto es en detrimento de los animales. Con Descartes, se reafirman los dualismos provocando una violencia mucho más fuerte sobre ellos debido a que son considerados máquinas hechas por Dios.

En este trabajo, me adscribo a la teoría ecofeminista desde la que daré cuenta de cuál es el esquema mental que se da en las personas para justificar la violencia hacia los animales. Así, en el primer capítulo, analizaré el dualismo metafísico como el punto desde el que parte la violencia. Han dado cuenta de ello las ecofeministas que se han dedicado a estudiar la relación entre la opresión de las mujeres y los animales. Atendiendo al relato occidental, se puede ver cómo este se ha caracterizado por la búsqueda de lo que sea el ser humano o, más bien, el hombre. Desde ese objetivo, han devaluado a muchos otros seres que coexisten con ellos en el planeta. Resulta interesante ver cómo la imagen de ser humano que aparece hoy como neutral ha sido siempre encarnada en un hombre occidental, blanco y carnívoro. Propongo llevar a cabo un trabajo crítico con la construcción del pensamiento de la sociedad occidental cuya base ha sido sostenida por la violencia hacia los animales. Aunque las mujeres también son la base invisibilizada sobre la que se da Occidente, en este escrito me centraré en el perjuicio que los animales han sufrido por la extensión de un relato supremacista. Como decía, Occidente se ha construido sobre binarismos oposicionales y jerarquizados que han contribuido a la

conformación de un relato único en el que no cabe aquel que no haya sido creador de ese proceso. Algunos de los dualismos son razón/emoción, humano/animal, cultura/naturaleza y hombre/mujer. Cada uno de ellos está interconectado con los otros. El ser que ha dominado la Tierra es el hombre, que ha sido percibido como el centro de lo humano, de la razón y de la cultura. Por otro lado, aquellas criaturas devaluadas por el humano han sido los animales, con los que muchas veces se ha asimilado a las mujeres, a la naturaleza y a las emociones.

¿Cómo revelar la violencia? Es una de las preguntas que me hago a lo largo de este trabajo. En el segundo capítulo de este trabajo, expongo la situación violenta a la que se han visto sometidos los humanos por razón de ser diferentes al canon hegemónico con el propósito de trasladar este análisis a lo que sucede con el resto de los animales. Muchos han sido los filósofos del Siglo XX que han teorizado sobre el origen del totalitarismo. Uno de los efectos del estudio sobre el ser del ser humano y las tendencias totalitarias que se dan en la creación de un relato único identitario cristaliza en la Alemania nazi. No obstante, ¿hay una causa de este efecto? Los judíos, antes de ser exterminados, fueron animalizados. Cuando digo animalizados parece que es algo negativo ¿por qué debería serlo? ¿acaso es peyorativo ser animalizado, siendo como somos animales? El modo en el que el ser humano ha utilizado el lenguaje ha dado forma a su realidad. El referente ausente en la animalización de los judíos son los animales. Si somos capaces de cuestionarnos las condiciones en las que vivían los judíos durante el Régimen nazi dando por razón que se les asimiló a la categoría de animal ¿por qué no revelamos lo que se revela por sí mismo, la violencia hacia los animales? Lo cierto es que, como señalaba anteriormente, esto es el fruto de un humano que ha cultivado una ideología violenta sobre la que se sustenta la sociedad. Algunos de los modos de sacar a la luz esta violencia es analizar las conductas estéticas de la masa. Entrar a un supermercado, comprar cadáveres de animales empaquetados y luego exponerlos en un plato ¿es susceptible de apreciación estética? La reflexión se sigue sola, pero teniendo que ser activada. El momento de activación de la reflexión es un acto revolucionario en sí mismo. Como intentaré explicar, salirse de la ideología violenta no es lo propio. Debe hacerse un proceso contraeducativo. Si la educación enseña que existen animales de granja y animales salvajes ¿qué es lo que pensará ese niño dentro de unos años cuando le digan que todos los animales pueden sufrir y tienen la capacidad de desarrollar una vida más allá de la granja? Romper con ese

pensamiento le será difícil, si es que lo intenta. Es probable que piense que toda su identidad, atravesada por la cultura en la que vive, se venga abajo, y ahí ¿qué queda?

Por otro lado, uno puede pensar que criticar el capitalismo solo puede hacerse desde el socialismo marxista. Aunque considere oportuna la postura marxista, esta no resolvería la violencia inherente de la sociedad occidental hacia los animales. Al igual que lo han sabido ver muchas feministas con la lucha de las mujeres, así lo han hecho las ecofeministas ampliándolo a la cuestión de la naturaleza y animales. La pregunta es: ¿es esta unión posible?

Cabe decir que el título de este trabajo se debe al título de un artículo de la pensadora contemporánea Heidi Hartmann, “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. Cuando investigaba las maneras en las que se podrían unir el ecofeminismo y el marxismo, fue un punto de inspiración.

1. El dualismo metafísico

Junto al mar nos olvidamos de la ciudad. Las campanas tocan el avemaría con un sonido fúnebre aunque dulce en esta hora crepuscular. Aguardad un poco más. Todo se encuentra ahora en silencio. Se extiende el mar pálido y brillante. No puede hablar. A esta hora de la tarde, el cielo representa su eterno papel, revestido de rojos colores, de tintes amarillentos y verdosos. Las rocas y arrecifes que se precipitan en el mar como tratando de encontrar un lugar más solitario, tampoco pueden hablar [...] ¡Oh mar! ¡Oh tarde! ¡Sois maestros silenciosos!: enseñáis al hombre a dejar de ser hombre.

Friedrich Nietzsche

1.1. Genealogía del perpetuo dualismo

La historia de Occidente ha concebido la realidad a través de dualismos metafísicos. El dualismo metafísico es una cosmovisión que consiste en dividir la realidad en dos para superponer un lado del par al otro justificando la dominación de uno sobre otro e instalando un modo de ver y pensar el mundo (Plumwood, 2002). En filosofía, se han mantenido dualismos como mente/cuerpo, razón/emoción, cultura/naturaleza, humano/animal y hombre/mujer. Se puede decir que la división entre estos pares introdujo un imaginario que hace posible la jerarquización de la realidad. Uno de los dualismos que más repercusión ha tenido y me interesa para este trabajo es el de humano/animal.

Los dualismos metafísicos tienen su origen en la Antigüedad¹. El mismo Platón jerarquiza la realidad dividiendo el mundo en dos: el mundo de las ideas y el mundo sensible. El mundo de las ideas es aquel que trasciende la realidad corpórea, donde reside la pureza de todas las ideas que un día estuvieron dentro del alma. El mundo sensible, por

¹ No es que los dualismos nazcan en la Antigüedad, sino que cristalizan en ella debido al repertorio anterior en el que el *Homo Sapiens* se había hecho con el planeta dominando la naturaleza y a los animales (Harari, 2016).

su parte, hace referencia al cuerpo, a las pasiones que tienen como causa los sentidos y que no permiten ver la realidad. Un ejemplo de ello está en el *Fedón*. En este diálogo, Sócrates conversa con Simmias y Cebes. Habla de la distancia que el filósofo debe tomar respecto de su propio cuerpo. Señala que la realidad solo se puede captar a través de la reflexión, que debe despreciar por completo los sentidos del cuerpo (Fugali, 2016):

Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, si no tan sólo el amante del saber. Así que, por tales razones, camaradas Simmias y Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas (Platón, *Fedón*, 82b-82c).

Esta visión es secundada por Aristóteles, que, en *Metafísica*, trae la distinción pitagórica del mundo que lo conforma. La discusión sobre cuál es la causa y principio de todas las cosas lleva a los pitagóricos a decir que el número es el principio de los seres. El número, donde se ve esta división, está constituido por lo par y lo impar, siendo lo par infinito y lo impar finito. Los diez principios de todas las cosas sobre los que hablan los pitagóricos que llevan a configurar la idea extendida de que el mundo se compone por pares y dualidades enfrentadas son los siguientes:

Finito	Infinito
Impar	Par
Unidad	Pluralidad
Derecha	Izquierda
Masculino	Femenino
Estático	Móvil
Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo

Cuadrado Rectangular. (Aristóteles, *Metafísica*, 986a25).

En la *Política*, hace alusión a los dualismos metafísicos para poder explicar por qué la organización y jerarquización de la ciudad debe ser como es. Sostiene que el hombre es

el único que es fin en sí mismo, dejando de lado a los esclavos, mujeres y animales, que quedan en segundo plano siendo definidos como meros medios. La asimilación de las mujeres, el cuerpo y la materia a la naturaleza hace que esto legitime su explotación (Puleo, 2013). Afirma Aristóteles:

el que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar las cosas con su cuerpo es súbdito y esclavo, también por naturaleza [...] De tal modo, por naturaleza, están definidos la mujer y el esclavo [...] (los animales existen) para utilidad del hombre. (la caza) debe practicarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello (Aristóteles, *Política*, Libro I).

El cristianismo, aunque no concibió el cuerpo como algo ciertamente malo, sí que mantuvo la dicotomía cuerpo/alma en la que el cuerpo era una cadena para el alma (Rubial, 1999). Se pasa de un mundo basado en la filosofía a un mundo donde habrá infinidad de temores a los demonios, al cuerpo y a los placeres. Esta demonización del cuerpo y los placeres va a ir junto con una estigmatización de las mujeres. La perfección es el varón y no la mujer. Se pretendía que todas las otredades se acercasen a la perfección, al hombre. De esta forma, Santo Tomas de Aquino justificó la postura estoica ateniéndose a la Biblia manteniendo que Dios había otorgado al ser humano el completo dominio sobre el mundo animal². Cabe decir que los estoicos sostenían que los animales no podían optar a tener derechos ni personalidad propia debido a que ese don solo se les había dado a los humanos. La ontología de los animales no se diferenciaba de ningún modo de la de los objetos (Rupke, 1987).

La Modernidad aparece como un momento clave de reproducción de los dualismos. Es Descartes con *su cogito, ergo sum* (pienso, luego existo) (Descartes, 1977, p. 24) quien pone como protagonista al sujeto, fundando así el racionalismo y la Edad Moderna. Una lectura heideggeriana de Descartes explica por qué el sujeto pasa a ser el protagonista y cómo el mundo pasa a ser representación. En “La época de la imagen del mundo”, Heidegger da cuenta de cuáles han sido los efectos de la filosofía cartesiana. Con la frase

² La filósofa Martha C. Nussbaum, en *Justicia para los animales*, sostiene que, si se busca en los orígenes del cristianismo y en el Génesis, no se dice que los seres humanos estén legitimados a matar animales para comerlos, se dice que Dios le da el “dominio” al hombre sobre los demás seres, pero no el “alimento”. El alimento lo proporciona los frutos que salen de la tierra misma.

“pienso, luego existo”, el sujeto pasa hacia adelante y la existencia pasa a ser representación del sujeto (Heidegger, 1995). Es decir, todo lo que uno piensa constituye la existencia. El que piensa es el *yo* y, por tanto, la existencia será producto de *mi* pensamiento. Es por eso por lo que se dice que subjetivismo y objetivismo rompen las barreras. En la medida en la que *yo* me represento, esa representación que da lugar a una existencia real y objetiva está al mismo tiempo dada por un *yo* sujeto. Es de esta forma como se reafirma el dualismo, dejando claro cuál es la parte válida de la dualidad: el *yo* (Pacheco, 2012).

Descartes inaugura una nueva forma de pensamiento que sitúa a la matemática como la primera verdad en la idea que después se resolverá en lo que se conoce como ciencia moderna. Una ciencia que se basa en la investigación inscrita a institutos que dan lugar a una suerte de empresa sobre la cual gira todo (Heidegger, 1995). Es en esta concepción de la ciencia moderna donde se puede ver cómo el sujeto pasa hacia delante y trae ante sí su propia representación. El sujeto percibe el mundo como una imagen e introduce un modo maquínico de ver al no-*yo*, es decir, al Otro. Será en este momento en el que el dualismo humano/animal lleve a una violencia extrema con la concepción cartesiana del animal máquina. Los experimentos en animales sin anestesia se multiplicarán y se justificarán sobre esta idea. De este modo, la falsedad de la teoría de Descartes provocó que las zonas más ilustradas pasaran a tener mayor conciencia sobre el animal y la crueldad infligida (Puleo, 2011).

Un siglo más tarde, según Kant, no es posible tener relación con seres que no poseen razón. Como haré ver más adelante, la conexión entre razón y humano frente a la emoción y los animales ha estado muy conectada debido a la cosmovisión impuesta por el hombre de la realidad que maneja. Para Kant, los animales no son fines en sí mismos. Uno de los temas en los que cristalizaba -y sigue hoy- esta concepción de los animales era la vivisección. La vivisección es una práctica que se realiza desde la Antigüedad que significa disección de cuerpos vivientes (Rupke, 1987). En torno a ella, Kant se mostraba a favor siempre y cuando esta fuese hecha de forma rápida y sin tortura. El filósofo que, en principio, rompe con una tradición antropocéntrica es el utilitarista Jeremy Bentham. Según él, lo que realmente importa es si los animales pueden sufrir y no tanto si pueden razonar. La pregunta que me surge es si realmente rompió con el antropocentrismo al no cuestionarse los dualismos que subyacían a la cosmovisión que él encarnaba. Gary Francione lo tiene muy claro, ni Bentham ni Singer superan la visión antropocéntrica.

1.2. *La visión antropocéntrica del mundo*

Si se habla de dualismo, se debe hablar de antropocentrismo. El antropocentrismo es causa y efecto de los dualismos metafísicos por los que el humano tiene una visión del mundo que pasa a través de él y de sus intereses, concibiendo lo que le rodea como medios sobre los que se puede expandir y a los que puede explotar en aras de su propio beneficio. En la actualidad, considero central la crítica profunda que realiza Marta Tafalla al antropocentrismo. Establece un análisis de las conexiones entre el dualismo y el antropocentrismo. La tradición histórica ha fundado un modo antropocéntrico de vivir el mundo y es este mismo el que lleva a la infravaloración de las demás especies que conviven en el mundo con el humano. Desde la idea de la absoluta separación entre animales y humanos, se legitima la violencia salvaje contra estos últimos, que son concebidos como medios para la satisfacción de los fines humanos (Le Bras-chopard, 2002). Además, la cosificación de los otros animales socializa en la insensibilidad moral (Velasco, 2017).

Actualmente, Martha Nussbaum ha revisado y criticado la forma en la que las especies han sido organizadas en una *scala naturae* que viene de la época cristiana. La *scala naturae* “es una escalera, pues, que nadie escala realmente y cuya única finalidad es señalar la superioridad o inferioridad permanentes de unas especies respecto a otras” (Nussbaum, 2022, p. 46). La escala de la naturaleza sostiene que las especies carecen de movimiento, es decir, que ya están dadas así por naturaleza y que no están sometidas al cambio. Por ello, la teoría de Darwin que señalaba la continuidad entre los primates y la especie humana hizo que saltaran las alarmas para muchas de las personas que tenían en su marco mental la idea de que los humanos eran absolutamente diferentes a los animales.

Del mismo modo, una de las formas para expandir el derecho a los animales es la del fuerte “parecido a los humanos”. Nussbaum critica a Wise³ ya que diseña un documental (*Unlocking the cage*) donde intenta defender los derechos de algunos animales por razón de ser parecidos a los humanos. El objetivo del documental no era solo expandir estos derechos a ciertos animales, sino abrir el paso a los demás para ello. Nussbaum critica esta estrategia diciendo que no es la idónea y que es tremendamente antropocéntrica. Además, en el documental de Wise, se muestra cómo los chimpancés pueden llevar a cabo una lengua de signos, lo cual es útil para ver el parecido, pero no es un acto que estos

³ Steven Wise (2016).

lleven a cabo para sí mismos. Cuando un chimpancé realiza este tipo de actos, lo está haciendo para los humanos y no porque le sirva de gran utilidad en su vida con los miembros de su especie. Además, esta postura no cuestiona la *scala naturae*⁴.

Salir de la burbuja antropocéntrica tiene implicaciones a nivel práctico. El ser humano, como individuo que trata con su ambiente, debe ser consciente de que este ambiente está sometido a su explotación y debería tener la obligación de preguntarse qué está haciendo. La población humana siempre ha querido crecer, hecho que se ha visto sobrepasado desde el anterior siglo, el momento de la *civilización industrial-capitalista-colonial-acelerada-insaciable* (Tafalla, 2022). Hasta el Siglo XIX, la población mundial no alcanzaba los 1000 millones de habitantes. Para el año 1970, había ya 4000 millones. Cuatro décadas después, para el 2020 estamos cerca de las 8000 millones de personas. Este incremento de la población tiene consecuencias. Tafalla menciona a la ONG *Population Matters* recordando que el aumento poblacional va de la mano del gasto de bienes naturales, de la destrucción de ecosistemas, de la desaparición de la vida salvaje y el aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero. Reconectar con la naturaleza y con los animales no humanos que habitan la tierra es necesario para la supervivencia de la especie humana y, sobre todo, para poner en valor el sujeto que encarnan los animales en tanto que seres que tienen un interés (Tafalla, 2022).

El interés puede ser entendido a modo de florecimiento. El enfoque de las capacidades de Nussbaum se centra precisamente en las capacidades de cada animal, sea humano o no humano, para poder desarrollarse conforme a lo previsto en una naturaleza propia de cada cual. El florecimiento de cada individuo se da a nivel de especie e implica cosas como “libertad de movimiento, vida social y la expresión de habilidades típicas de cada especie” (Nussbaum, 2022, p. 30). El antropocentrismo tiene consecuencias negativas tanto para la especie humana como para el resto de animales que sufren la cosificación y la violencia.

Especialmente relevante es la crítica de Hans Jonas. En *El principio de responsabilidad*, da cuenta de cómo se ha dado la relación antropocéntrica del hombre con la naturaleza. El hombre ha tenido sometida a la naturaleza a lo largo de toda la historia. El planteamiento de Jonas es dar cuenta de la dualidad ser humano/naturaleza

⁴ Una crítica similar encontramos en Alfredo Marcos cuando señala el antropocentrismo y consecuente especismo del Proyecto Gran Simio que busca el reconocimiento de derechos e igualdad para todos los miembros de cuatro especies concretas (*Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus*, *Gorilla gorilla* y *Pongo pygmaeus*) (Marcos, 2019).

planteando el origen de la civilización como aquella en la que se empieza a explotar la naturaleza: “la profanación de la naturaleza y la civilización de sí mismo van juntas” (Jonas, 1995, p. 26). Nada ha estado exento de este antropocentrismo, y menos la ética. Se dice que toda ética tradicional es antropocéntrica ya que el hombre ha sido siempre el que es entendido como esencia y la actuación sobre los objetos no humanos no constituía un ámbito de relevancia ética.

1.3. Especismo

A pesar de que el pensamiento dualista mantenga la absoluta separación entre humanos y animales, en la realidad no existe tal abismo ontológico (Puleo, 2011). Los seres humanos, a pesar de su intento de separarse radicalmente, son también animales (Horta, 2017). MacIntyre hace énfasis en la cuestión de la vulnerabilidad y la interdependencia de los humanos. Señala la importancia de la identidad del ser humano a través del cuerpo. El ser humano es casi enteramente cuerpo, un cuerpo animal que está atado a las necesidades animales de la tierra y a los pensamientos propios de una especie animal. Esta corporalidad y animalidad acarrea necesariamente vulnerabilidad. Una vez se reconoce uno a sí mismo como cuerpo, es necesario reformular la idea de autonomía a menudo tan expuesta por los filósofos. La autonomía del ser humano hace que este, a través de la razón, pueda realizar acciones independientes. Sin embargo, MacIntyre propone que es necesario reconocer que al igual que el individuo es autónomo, es dependiente de otros (MacIntyre, 2001). Denominarse humanos y no utilizar nunca el término animal lleva a una falsa autoconciencia de lo que realmente se es (Horta, 2017). Aparte de que se justifica la violencia hacia el otro por razón de animal. De este hecho, se deriva el siguiente: el especismo. El especismo es una discriminación del ser humano hacia el resto de animales por pertenecer a especies diferentes.

La idea de que los seres humanos importan más por su *inteligencia*, *simpatía* o *poder* son argumentos que a menudo sostienen los especistas. Según mantiene Horta, estos argumentos son fácilmente refutables. No todos los seres humanos poseen el mismo grado de *inteligencia*. Hay muchos humanos que no llegan a un cierto grado de inteligencia porque han nacido así, porque han tenido un accidente o porque su desarrollo no ha sido el mismo. Tampoco los bebés poseen inteligencia, de hecho, hay animales de otras especies que son más inteligentes que un bebé humano. En cuanto a la *simpatía*, se dice

que entre los seres humanos se da en numerosas ocasiones la falta de simpatía, surgen conflictos hasta el punto de esclavizarse o matarse. Los antiespecistas estarían en contra de cualquier modo de discriminación por razón de especie, incluso dentro de la especie humana. Mientras que los especistas podrían levantar una valla en la que quedarían dentro de la inclusión y la no discriminación solo alguna parte de los seres humanos, los antiespecistas acogen a todo aquel ser que pueda sufrir y disfrutar (Horta, 2017). No es esta la única justificación que se ha dado desde la ética animal. La postura de Tom Regan que rechaza el especismo otorga derechos a los animales. Los animales no humanos tienen intereses que pueden ser de preferencia (todo aquello que el animal prefiere no tener) y de bienestar (todo aquello que beneficia al animal). Es importante para Regan que todo aquel que posea estos intereses sea identificado como poseedor de un valor inherente. Los derechos humanos se justifican porque los humanos son sujetos-de-una-vida. Regan da un paso más y dice que los animales no humanos son también sujetos-de-una-vida, ya que, siguiendo el sentido común y sin entrar en cuestiones etológicas, se sabe que los animales poseen una vida en la que muestran interés por seguir viviendo. Se basa en ello cuando dice que los animales han de tener unos derechos mínimos, unos «derechos básicos» como son, apunta Henry Sue, el derecho a la seguridad física, a no ser víctima de la tortura, la mutilación, el atentado, la violación o el asesinato. Regan, con el objetivo de liberar completamente de toda forma de opresión a los animales, aboga por la concesión de derechos a los mismos (Regan, en Velasco, 2017).

1.4. La revelación del dualismo

La corriente filosófica más reciente que ha querido dar cuenta de la explotación de la naturaleza, así como de las mujeres y el resto de los individuos oprimidos es el ecofeminismo. Según esta teoría, la raíz del problema son los dualismos valorativos, herencia de la tradición histórico – filosófica que ha hecho que nuestra civilización conciba la realidad a través de pares opuestos y jerarquizados. El ecofeminismo es un término acuñado por Françoise d'Eaubonne en su obra *Le féminisme ou la mort* en la década de los 70. En esta obra, denunció cómo el antropocentrismo explota la tierra y a las mujeres respectivamente. Las ecofeministas han sabido ver que hay dos sistemas de trabajo sobre los que se apoya la vida y posibilitan la misma (Tafalla, 2022):

- El trabajo por parte de la *biosfera*.

- El cuidado por parte de las *mujeres*.

En la búsqueda por la liberación y emancipación de las mujeres y los animales se encuentra el ecofeminismo. Este abre un nuevo imaginario sobre el que pensar, dando cuenta de que tanto las mujeres como el conjunto de la biosfera, aun siendo las más importantes para el sostenimiento de la vida, han sido las más explotadas. Con el ánimo de recoger algunos de los dualismos metafísicos, Tafalla trae una lista contemporánea de los mismos:

Ser humano – animal.
Espíritu – materia.
Cultura – naturaleza.
Hombre – mujer.
Alma – cuerpo.
Razón – emociones.
Sentidos superiores (vista, oído) – sentidos inferiores.
Blanco – no blanco.
Civilizado – incivilizado.
Trabajo intelectual – trabajo físico.
Trabajo productivo – trabajo reproductivo.
Espacio público – espacio privado
(Tafalla, 2022, p. 170).

La característica principal de esta lista es que existe una interconexión entre los pares situados a la izquierda y los pares situados a la derecha. Los primeros son los dominantes y los segundos los dominados. Este trabajo quiere dar cuenta de la opresión que sufren los animales y la naturaleza en la conformación y construcción de la cultura. Yo me centraré en el par humano/animal, que es el que considero más evidente de ver.

Val Plumwood es pionera en la crítica al pensamiento dualista, critica la base metafísica sobre la que se fundamenta la cultura occidental: el racionalismo. Expone las características principales de los centrismos que van desde el androcentrismo y racismo hasta en el antropocentrismo. El marco sobre el que se da esta lógica es el dualismo, que no es diferencia ni dicotomía, sino que indica una inferioridad de la parte devaluada por parte de la presuntamente superior para legitimar la opresión.

El primer paso para la dominación es introducir una narrativa en la que la realidad esté dividida en dos y por la que una parte del par sea superior a la otra. Plumwood llama a

esto la *exclusión radical*. La parte opresora del par dual crea un ambiente en el que la diferencia sea notoria y que además sea mal vista. Seguido de la exclusión radical entre el Uno y el Otro se pasa a la *homogeneización y estereotipación* del Otro. No hay lugar para la diversidad en la otredad. La homogeneización de la naturaleza se observa porque es vista como sustituible. Una cultura y ciencia antropocéntrica concibe la naturaleza y a los animales como objetos sobre los que no hay pensamiento ni conciencia y por ello son todos idénticos. Con respecto a esto, Alicia Puleo afirma:

desde una perspectiva feminista, socialista, antirracista y ecológica, podemos decir que género, raza, clase social y especie, en tanto distribuidores de poder, determinan quién puede ser reconocido como individualidad única, no reemplazable ni reducible a patrones determinados (Puleo, 2005, p. 207).

Esta cosmovisión contribuye a que la cultura humana se vea opuesta a la naturaleza, siendo la segunda mecanizada y definida como *carente de* en cuanto al hombre. Según Plumwood, el siguiente paso es la *invisibilización* de la naturaleza. Debido a que no es el ser humano, la naturaleza no puede ser relevante ni ha de ser objeto del pensamiento racional, solo para cuando se necesiten sus recursos. Invisibilizar y negar la naturaleza es negar la importancia que esta tiene para que los seres humanos podamos vivir. Al igual que con las mujeres, sucede con la naturaleza que sus funciones han sido, lejos de ser relevantes para el hombre, de vital importancia para que se mantenga la vida en la tierra.

El cuarto paso es la incorporación y *asimilación* de todo este imaginario en el subconsciente humano por el cual se piensa que la naturaleza ha de ser ordenada y racionalizada (Plumwood, 2002). En busca de ese orden, se hace con la naturaleza un proceso de domesticación por el cual se termina exterminando de sitios donde el hombre decide que no tiene porqué salir. Por último, lo que ha venido rondando todo este tiempo, la *instrumentalización* de la naturaleza. El dominante, el ser humano, crea una representación del mundo por el cual se ve legitimado a instrumentalizar –tomar como medio– la naturaleza.

1.5. Cultura – naturaleza

Cuando uno se pregunta por la cuestión de la cultura y la naturaleza, son muchas incógnitas las que surgen. Tafalla esboza cuáles son los significados ordinarios cuando se

habla de cultura y naturaleza. En primer lugar, la primera diferencia que se observa entre cultura y naturaleza hace alusión a la cultura como modo de transmisión en el que el ser humano se ve sumergido y la naturaleza como transmisión genética que va con la propia biología y anatomía del cuerpo en tanto que especie que vive en la naturaleza. La transmisión cultural es más rápida que la transmisión genética. De esta forma, se dice que este tipo de transmisión es superior a la otra. Sin embargo, apunta Tafalla, si se tomase eso como cierto también se debería ampliar la noción de cultura a los animales, ya que ellos también tienen una transmisión cultural que va de progenitores a hijos.

El segundo modo de tomar la dicotomía de cultura y naturaleza es entender la cultura como lo artificial y entender la naturaleza como lo natural, es decir, aquello que ha sido modificado por el ser humano es cultural y aquello que no, es natural. En este sentido, Señala Tafalla: “[...] lo que resulta absurdo es hablar de superioridad de una sobre la otra. En cambio, lo que sí resulta relevante es entender que nuestro comportamiento puede causar daños y por tanto necesitamos reflexionar de manera crítica sobre la dimensión ética de nuestras acciones” (Tafalla, 2022, p. 175). En tercer lugar, de una forma más coloquial, se suele hablar de cultura como aquello que sucede de la ciudad para adentro y de naturaleza como lo que está afuera. Tafalla, en este caso, recuerda que no todo lo que está en el campo es naturaleza y que vivir fuera de la ciudad no significa no maltratar el ambiente que te rodea.

El cuarto significado toma la naturaleza como aquello que no se mueve en contraposición a la cultura que tiene la posibilidad de rotar y abrirse hacia el mundo. Pensamientos como este los esbozaré de una forma más detallada más adelante con el ánimo de someterlos a crítica. La falsedad de esta afirmación reside en que la naturaleza, el conjunto de la biosfera y ecosistemas sí tienen sus ciclos que están constantemente en movimiento. El quinto significado podría ser fácilmente sustituido por el par ser humano/animal, ya que toma a la cultura como lo que está inserto dentro de la sociedad humana y a la naturaleza como el conjunto de la biosfera y los demás seres vivos. Esto justifica la dominación sobre el animal ya que toma la cultura y el ser humano como superiores y desde esta misma narrativa se ve legitimado para hacer según qué prácticas. Cabe nombrar el análisis de Karen Warren, sobre el que hablaré más adelante, que trata la dinámica que se da entre dominado y dominante para ver cómo se justifica la dominación. El último significado del que da cuenta Tafalla es el que asimila a la naturaleza el Todo, de forma que la cultura formaría parte de la naturaleza, estaría inmiscuida en ella (Tafalla, 2022).

Todas estas definiciones tienden a tejer una línea entre la naturaleza y la cultura que las contrapone de manera que la naturaleza se vea minorizada frente a la cultura. La propuesta de Tafalla –que yo mantengo– es borrar esta línea divisoria por la cual se cierra la continuidad que existe entre el ser humano y la naturaleza.

1.6. Ser humano – animal

La pregunta que procede a continuación es la pregunta por el ser del ser humano. El ser humano se define como ser pleno, pero ¿con respecto a qué o a quién se está hablando de plenitud humana? Armelle Le Bras – Chopard en su obra *El zoo de los filósofos* mantiene que cuando uno se pregunta por la esencia del ser humano se encuentra con respuestas que tienen que ver con la existencia de otros seres, los animales. Se suele decir que el ser humano es pleno frente a un animal que es vacío. En la comparación está la definición: «el animal es lo que no es un ser humano» (Le Bras-chopard, 2002).

La definición del ser humano como ser pleno en oposición al animal es uno de los espectros que han recorrido la historia de la antropología con el objetivo de diferenciar uno de otro. Arnold Gehlen sostiene que el hombre es un ser inacabado. El ser inacabado o carente del hombre hace referencia a un ser que tiene ante sí ciertas tareas que se le asignan por el mero hecho de existir, pero sin resolver. A diferencia del humano, el animal tiene su nicho ecológico en el medio ambiente. Cada especie tiene su función en la naturaleza y es desde su naturaleza desde donde se pueden sacar conclusiones de cómo es su vida y cómo funciona el mismo en el ecosistema. Lo que ocurre con el hombre⁵ es que es un ser práxico, no está terminado, es pre-visor. El hombre está determinado por la carencia. En un sentido biológico, se habla de la no-adaptación, no-especialización e incluso primitivismo del hombre. Su no-evolución hace que se tenga que desenvolver a través de la capacidad del trabajo o el don de la acción, es decir, con sus manos y su inteligencia. Es por ello por lo que está erecto, puede mirar a su alrededor, y sus manos están libres.

La diferencia fundamental de la que da cuenta Gehlen entre el hombre y el animal es que el ser humano está en todo momento cargado de estímulos de tipo no animal. Su vida está proyectada al futuro. Es debido a esto que el ser humano ha de *descargarse*, tiene que transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en

⁵ Mantengo la terminología del autor a pesar de ser androcéntrica.

oportunidades de prolongación de su vida. La dimensión en la que se mueve el ser humano es la cultura, sostiene Gehlen:

Para nosotros cultura va a ser esto: la totalidad de las condiciones de la naturaleza dominadas, transformadas y aprovechadas por el hombre mediante su trabajo y actividad, incluyendo las habilidades y artes *descargadas*, que solo son posibles sobre aquella base (Gehlen, 1987, p. 43).

A su vez, Gehlen menciona a Herder. Herder mantiene que el hombre es un ser carencial debido a la nula conexión que tiene con la naturaleza. Define al animal como más fuerte que el hombre pues tiene un círculo al que pertenece desde su nacimiento. La compensación que propone Herder es la del lenguaje. El lenguaje dirige e incluye en sí todo el orden estructural de la vida humana del movimiento y de los sentidos en su incomparable estructura especial. En el lenguaje se perfecciona la dirección hacia la descarga de la presión del aquí y ahora, y de la reacción inmediata a lo causalmente presente. En él culminan los procesos experimentales de la comunicación: se domina productiva y suficientemente la apertura al mundo y se hace posible una infinitud de esbozos de acción y de planes. En él se encierra toda comprensión entre los hombres siguiendo la misma dirección hacia una actividad común, un mundo y un futuro comunes (Gehlen, 1987).

La introducción de la obra de Gehlen de la que he dado algunas nociones básicas sobre lo que define al hombre da cuenta de cuál es la relación del hombre con el animal y cómo el primero no se puede definir sin el segundo. Además, características que podrían ser negativas en un primero momento, como la carencia inherente al hombre, pasan a ser positivas dando lugar a una cultura que es transformadora y dominadora de la naturaleza para poder abrirse paso.

Pensamiento similar al de Gehlen lo recoge MacIntyre cuando expone la concepción del animal no humano según Heidegger. Heidegger establece una diferencia radical entre el ser humano y el animal no humano diciendo que los humanos forman mundo y los animales son *pobres en mundo*. Señala que el ser humano es capaz de abrirse al mundo de forma que no tiene que estar cautivo a su propio ambiente, como es la vida del animal no humano. Los animales relevantes que son objeto de estudio para Heidegger son un perro domesticado, abejas, mariposas, cangrejos de agua dulce, lagartijas, erizos de mar,

polillas y carpinteros (Heidegger, en MacIntyre, 2001). En base a esta selección de animales, que no incluye a animales como los lobos, delfines, gorilas o elefantes, señala la incapacidad de estos para aprehender «en cuanto algo». Heidegger ve que los animales carecen de una «estructura-en-cuanto». Esta estructura hace referencia a la forma en la que el humano puede relacionarse con los objetos en cuanto *tal*. El problema fundamental que observa MacIntyre en Heidegger es que no diferenció entre los animales. Trataba el estudio de los animales no humanos como una masa homogénea en la que entraban todos y bajo los que subsumía ciertos principios que los hacían idénticos. Como ya he señalado anteriormente con Plumwood, esto no es casualidad. Tratar al Otro como homogéneo hace que surjan ciertos estereotipos sobre los cuales se hace mayor la distancia del par superior (humano) sobre el inferior (animal), de manera que no se preste atención a la diferencia en la parte inferior del par. En este sentido, Heidegger hablaba de animales de todo tipo categorizándolos a todos del mismo modo, no dejando lugar a la diversidad que existe. Además de no señalar la continuidad del ser humano y el animal. MacIntyre, frente a esto, dice que no se puede negar la corporeidad animal del humano:

[...] asimismo, todo el comportamiento corporal humano en relación con el mundo es originalmente un comportamiento animal, y cuando se adquiere la capacidad de usar el lenguaje y se reestructura ese comportamiento bajo la guía de los padres y otras personas, cuando se elaboran y se modifican las creencias de nuevos modos y se reorientan las actividades nunca es enteramente independiente de la herencia y la naturaleza animal (MacIntyre, 2001, p. 67).

De este modo, mantiene que muchas de las visiones y estudios sobre el ser humano que indican la cultura del mismo frente a la del animal no se paran a observar y a diluir la diferencia cultura/naturaleza, haciendo hincapié en que la naturaleza del ser humano es animal y la cultura no deja de ser un tipo de comportamiento reencauzado, pero animal. Rechaza cualquier definición que construya una valla entre el ser humano y el animal por razón de lenguaje, ya que prestar atención a estas diferencias suele dificultar que se vea con claridad la continuidad que existe entre comportamientos inteligentes del animal y la racionalidad del humano. Recordemos la célebre frase de Jeremy Bentham: “La cuestión no es ¿pueden *razonar*?, ni ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*?” (Bentham, en Velasco, 2017).

Además, MacIntyre analiza el florecimiento en términos de vulnerabilidad y dependencia de su entorno, hecho del que Gehlen, en su definición del ser humano, se desentiende. El humano se autodefine como razonador práctico independiente, sin embargo, este estado no es ni producido ni sostenido por él mismo. MacIntyre establece una analogía de los humanos con los delfines. En el primer momento de su vida, nada diferencia a un bebé humano de un delfín bebé, ambos son dependientes de su entorno. Seguidamente, cuando se produce la transición de un niño con deseos inmediatos a un adulto capaz de ver alternativas razonadas de forma práctica, también se observa que la interdependencia de la especie es crucial. Esta se puede ver en dos sentidos. En primer lugar, la importancia de los cuidados hasta llegar donde está. No es posible que un bebé se desarrolle sin que haya alguien que lo alimente, que lo cuide y que lo acompañe en situaciones de vulnerabilidad. El ser humano es «cuidable» por naturaleza (De Miguel, 2022). Se puede decir que este sentido hace referencia a la supervivencia física del individuo. El segundo sentido del que se habla de interdependencia es el de las relaciones sociales. Las relaciones sociales son importantes para desarrollar la razón práctica ya que es a partir del contacto con otras personas que uno podrá desarrollarla, así como ser el que conforme esa red de dependencias que haga que otro individuo la desarrolle. MacIntyre sostiene de esta forma que la razón entendida como el nivel independiente del humano está sometida a redes de conexión con otras personas que han logrado que el mismo posea esa razón de una forma más primaria, es decir, que el humano razonador no podría serlo sin la existencia de los demás, tanto a nivel físico como a nivel social.

Para que el ser humano no se limite a ejercitar sus capacidades animales iniciales y pueda desarrollar también la capacidad propia del razonador práctico independiente, necesita a los demás de varias maneras: los necesita para mantener relaciones que estimulen la capacidad para evaluar, modificar o rechazar sus propios juicios prácticos, la capacidad para preguntar si lo que considera que son buenas razones para actuar son realmente buenas razones; los necesita para desarrollar la capacidad de imaginar con realismo futuros alternativos posibles, de modo que pueda elegir racionalmente entre ellos; los necesita para adquirir la capacidad de distanciarse de sus deseos y, en caso de ser necesario, reeducarlos para alcanzar el bien (MacIntyre, 2001, p. 101).

Con esto, podría decirse que la identidad como humano diferenciado de los animales tiene unas bases poco sólidas que solo han servido para que el humano se reafirme en su posición de dominante⁶.

1.7. Razón – emoción

La filosofía medioambiental ha sido una de las corrientes filosóficas que han intentado acabar con la dominación de la naturaleza enalteciendo el valor intrínseco de la misma. Val Plumwood empieza desmarcándose de la teoría de la ética y filosofía ambientalista por caer en un racionalismo que le da más importancia al Yo. Como ejemplo, pone a Paul Taylor, cuyo ámbito es la ética ambiental. Plumwood critica la visión racionalista en la que cae Taylor, ya que vuelve a establecer una dicotomía entre pares. Taylor opone la moralidad a la emocionalidad. La moralidad está dirigida por la razón, según la cual se debe tener respeto a la naturaleza. La emocionalidad, por su lado, tiene que ver con las inclinaciones de cada uno. Diferencia entre el deber y la emoción. De esta manera, dice Plumwood, que la ética ambiental no es un marco teórico óptimo para desarrollar la teoría que defiende en última instancia, que es la preservación de la naturaleza. Si conserva los aspectos esenciales del racionalismo en los que la mente se opone a la materia (emoción sensible), cae en su propia trampa ya que el binarismo racionalista jerarquiza la relación entre el humano y la naturaleza siendo el humano (el yo) superior a la naturaleza. El protagonismo del yo implica una abstracción de la moral que hace que se dejen de lado los casos particulares que suceden y que deben tener atención debido a que están inmiscuidos en la vida más próxima.

Menciona también a Tom Regan y su libro *The case for animal rights* (1986), máximo exponente de la cuestión de los derechos de los animales. La crítica de Plumwood es al sistema racionalista que lo encapsula todo y no deja que nada se le escape. Regan expone una serie de argumentos a favor de los derechos de los animales cuya base es el

⁶ Entiendo lo problemática que puede ser esta afirmación en filosofía ya que esta se centra mayoritariamente en la reflexión sobre lo que sea ser humano. Por ello, frente a esta concepción, encontramos otras como la de Alfredo Marcos y Luca Valera, que sostienen que un antropocentrismo bien guiado puede ser bueno para los demás seres vivos y los ecosistemas: “la protección de la libertad de los seres humanos para desarrollar sus posibilidades, para buscar su genuina felicidad, puede ser suficiente para fomentar también la salud del entorno natural [...] Un mundo que pueda ser un *hogar*, un buen hogar, para una vida auténticamente humana, será también un buen ecosistema para los seres naturales” (Marcos & Valera, 2022, p. 794).

deontologismo. Hace un recorrido por el mismo para ver cómo se puede adecuar a la cuestión animal. El problema que ve Plumwood es que el deontologismo tiene como base teórica el racionalismo, que ha dado lugar a la dualidad dicotómica. La abstracción moral de la que se hablaba con Taylor vuelve a suceder en este caso. Se quiere volver a dar razones de peso para la protección de los animales que tienen una base que sustenta esa misma opresión. En vez de diluir la dicotomía razón/emoción, que envuelve el deontologismo frente a la emoción, Regan se sigue sirviendo de ella para justificar la cuestión de los derechos de los animales (Plumwood, 1998).

Algo similar sucede cuando se intentan ampliar los derechos de los animales bajo una visión kantiana. Nussbaum señala cuál es el problema del enfoque kantiano de Christine Korsgaard. Korsgaard es una contemporánea kantiana que le da un giro al enfoque de la dignidad. Para Kant, la dignidad es inherente al ser humano. La mayor de las implicaciones de este hecho es la existencia del imperativo categórico. Las personas deben ser tratadas como fines en sí mismos y no como medios para otros fines. Kant da lugar a la llamada «fórmula de la humanidad» o «fórmula del fin en sí mismo»: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como un medio” (Kant, en Nussbaum, 2022, p. 88). Lo que hace Korsgaard es llevarlo al resto de los animales. Combina una mirada aristotélica de la naturaleza con una visión kantiana de la dignidad. Nussbaum está de acuerdo con ello. Sin embargo, hay dos puntos de los que se aparta. Korsgaard señala que los humanos son los únicos seres capaces de razonar. Esta capacidad hace que las personas inventen el valor. El valor es un invento que los humanos le atribuyen a acciones que son valiosas solo en relación a ellos mismos por sus debidos intereses. Korsgaard apunta que las personas son seres morales y que los animales importan debido a este parecido. La única diferencia sería la capacidad de razonar, pero por lo demás, los animales humanos y los no humanos tienen objetivos de vida por sí mismos. Nussbaum critica el hecho de que Korsgaard cree que este valor de la vida de los animales se hace en relación a los propios humanos. Sostiene que podría caer en una especie del argumento del “fuerte parecido a los humanos” para justificar la no violencia hacia los demás animales.

La segunda objeción de Nussbaum es la separación radical que lleva a cabo Korsgaard de la racionalidad y la animalidad. Ella sostiene que los animales podrían llegar a ser, como mucho, ciudadanos pasivos, ya que carecen de racionalidad moral. Es preciso saber

la diferencia entre racionalidad moral e inteligencia. La racionalidad moral se presenta para uno mismo, siendo capaz de ponerse en el lugar del otro y actuar en consecuencia, con consciencia de la vida que uno lleva a cabo y las implicaciones que tiene. La inteligencia se presenta hacia afuera. Korsgaard sostiene que los animales no humanos sí que presentan inteligencia, pero no racionalidad moral. En este sentido, se legitima más la diferencia entre humanos y el resto de animales, ya que coloca como eje central la racionalidad del humano para dar sentido a la vida de los demás. El resto de animales está desposeído del carácter especial, que no superior (distinción hecha por Korsgaard), del humano. Para Nussbaum, en el momento en el que existen criaturas sintientes que conforman la existencia del mundo y contribuyen al hogar común, pueden tener el reconocimiento de ciudadanos activos. Es interesante ver la teoría de Will Kymlicka y Sue Donaldson en su obra *Zoópolis* a la que yo me adscribo debido a que realizan una diferencia entre los tipos de animales que lleva a una categorización de los mismos desde la teoría de la ciudadanía para salvaguardar sus necesidades a nivel de especie y de comunidad política en la que estén. Ambos filósofos proponen una división de los animales en tres: domésticos, salvajes y liminales (Donaldson & Kymlicka, 2005), y ciertos tipos de derechos de ciudadanía dependiendo de estas categorías. Los animales domésticos han sido domesticados a la fuerza desde el inicio de la revolución agrícola (Harari, 2016) hace unos 12000 años. Se les ha obligado a estar cerca de sus “dueños” y han sido modificados artificialmente para el beneficio de estos. En esta categoría, entran tanto los perros y los gatos como las vacas, los cerdos o los pollos. Todos ellos componen la mayor parte de los animales del mundo debido a que ha habido un proceso de exterminio de los salvajes en beneficio de los domésticos para la presunta subsistencia humana (Tafalla, 2022). En *Zoópolis*, sostienen que este tipo de animales deberían tener el estatus de conciudadanos. Debido a que ha sido el ser humano quien los ha sacado de su hábitat natural y les ha obligado a vivir junto a él, ahora ha de ser responsable con ellos y promover leyes en las que todos los animales domésticos se vean incluidos en las políticas públicas. El segundo tipo de animales son los salvajes. A ellos no se les concedería el estatus de conciudadanos ya que no les valdría para su vida. En cambio, sí que se les debe dar una soberanía y autonomía absoluta en la que este tipo de animales no vean sus vidas puestas en peligro por la acción del ser humano sobre los terrenos que habitan. Por último, el tercer tipo de animales son los que llaman liminales. Estos conviven con los seres humanos en las ciudades, pero son salvajes. Se han conseguido adaptar a las ciudades y en ellas intentan llevar a cabo su vida. Con ellos, la posición que

promueven ambos filósofos es la de intentar que su vida no sea más degradada de lo que es por la acción del humano en las propias ciudades, que derivaría en una alta contaminación del aire y de las aguas haciendo realmente complicado el desarrollo de sus vidas (Tafalla, 2022).

Está claro que los animales no pueden redactar leyes ni poner denuncias, pero sí contribuyen al planeta de alguna forma u otra. No habría un abismo tan grande entre animalidad y racionalidad (Nussbaum, 2022). El ser humano es un animal más que socializa conforme a lo que ha visto desde que se le empieza a educar, al igual que otros muchos animales, que no sabrían cómo actuar si no tuvieran una enseñanza a nivel de especie. Lo que sucede con los humanos es que tienen una socialización distinta a otros animales, lo que les hace tener unos fines a nivel personal o de especie que pueden ser diferentes a los de los demás animales. Nada que no pase con los demás. La naturaleza humana moral es intrínseca a la naturaleza animal y no debería haber una separación entre una y otra (Nussbaum, 2022). La diferencia no tiene porqué implicar superioridad y mucho menos legitimar dominaciones (Warren, 1998; Velasco, 2017).

Por su parte, Plumwood invita a una abolición del binarismo con el ánimo de establecer un ser humano que sea la expresión del yo-en-relación. Señala que el problema ha sido pensar que la ética había de tener un marco teórico que fuese abstracto, porque, volviendo a la tradición dualista, lo abstracto está conectado con la mente y el espíritu, que siempre tendrán un componente superior al cuerpo. En cuestiones de ética animal, se debe hablar de otros conceptos morales menos dualistas como el respeto, la simpatía, el cuidado, la preocupación, la compasión, la gratitud, la amistad, y la responsabilidad (Plumwood, 1998, p. 235). Algunas de estas emociones son señaladas por Nussbaum: la *admiración*, la *compasión* y la *indignación*. La *admiración* tiene que ver con un tipo de asombro. Las personas se asombran por otras criaturas y esto los lleva a interesarse por cuáles son los motivos que los llevan a realizar tales actos. Esto se relaciona con la *compasión*, que invita a ver al otro como ser importante, ser que puede vivir. Por último, la *indignación* la deja de lado por un término que ella misma expone como es la *ira-transición*. Este tipo de ira conduce a las personas a ser conscientes de los actos cometidos por ellas mismas y a poner solución a ello. Frente a una ira que solo busca venganza y que no lleva a una reparación, vista o solución del problema, introduce el apellido transición para poder ir a un mundo en el que haya ciertas violencias que se conceptualicen y se resistan (Nussbaum, 2022).

La cosmovisión occidental ha visto la naturaleza separada de lo humano. Esto hace que al hablar de naturaleza y humanidad haya una relación de discontinuidad que implique que la esfera humana se diferencie por completo de la natural. El dualismo sobre el que descansa la visión occidental de la realidad ha sido secundado por el racionalismo. La humanidad es definida por una esencia que no alude a su ser corpóreo. Existe un rechazo rotundo a la biologicidad del ser humano cuando se habla de lo propiamente humano. Plumwood hace referencia a un término acuñado por John Rodman (1980) que se dice “el Imperativo Diferencial” en el que la humanidad es siempre oposición *a y de* la naturaleza. Análogo a esta diferencia con la naturaleza está la diferencia a lo femenino, lo que podría dar lugar a decir que la definición de la humanidad no recoge la definición de lo femenino de la mujer: “la humanidad se define por oposición tanto a la naturaleza como a lo femenino” (Plumwood, 1998, p. 239).

La crítica a la Ecología profunda reside en que esta se posiciona del lado de la razón que da rienda suelta al protagonismo del yo. Según Plumwood, el yo tiene distintos momentos en la Ecología profunda que resultan insatisfactorios: la indistinguibilidad, la expansión del yo y la trascendencia del yo.

En cuanto a la explicación de la indistinguibilidad, se dice que la Ecología profunda trata de eliminar el dualismo ofreciendo un holismo en el que todo es Uno. El problema principal que trae esta concepción de la naturaleza, según Plumwood, es la homogeneización de intereses que suelen perjudicar al par inferior del dualismo. De ello se sigue la expansión del yo, ya que, si se piensa en la naturaleza como en un todo en el que se incluye el yo, la tendencia del ser humano será expandir el yo y no dejar paso a la diferencia de las otras especies a su realización como tal. La tercera etapa que resulta de las anteriores es el yo trascendente. Para entenderlo, cabe diferenciar entre el yo particular y el Yo que se da en la expansión del yo ya mencionado, es decir, se entiende el yo como la persona particular y el Yo como el todo. La abstracción de lo particular es la base del racionalismo. En el proceso de expansión del yo para llegar a un Yo del todo, se da una abstracción que es racionalista. De esta forma, se da una separación del yo particular con el vínculo que tiene con la naturaleza. La trascendencia del yo no es capaz de tener en cuenta el vínculo a la tierra y al espacio concreto porque sitúa a la razón por encima de la emoción. Emoción que es dada por lo particular de una vida situada.

La propuesta de Plumwood es una reconceptualización de lo humano y de la naturaleza. Abolir el dualismo supone reconocer las cualidades excluidas de la humanidad como la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la esfera material, para tratarlas

como igual y plenamente humanas (Plumwood, 1998, p. 249). El cambio que se debe hacer es el siguiente. Se pasa de:

[...] el concepto de lo humano, de lo que es plena y auténticamente humano, y de lo que es genuinamente humano en el conjunto de características que poseen los humanos típicos, ha sido definido oposicionalmente mediante la exclusión de lo que se asocia con la esfera natura inferior (Plumwood, 1998, p. 248).

A:

[...] una base para el reconocimiento de las continuidades con el mundo natural. Por lo tanto, la reproducción, la sensualidad y la emotividad serían consideradas cualidades plena y auténticamente humanas tanto como la capacidad para la planificación y el cálculo abstracto (Plumwood, 1998, p. 249).

1.8. *Lógica de la dominación*

Como ya he mencionado, el ecofeminismo da cuenta de que la opresión que se da hacia las mujeres y la naturaleza tiene un marco conceptual que coincide. Un marco conceptual es el conjunto de valores y creencias que las personas tienen y que dirigen su comportamiento a la hora de actuar socialmente. Este puede ser opresivo, que es el que subyace a toda dominación y la justificación de la misma (Warren, 1998).

Karen Warren, en su célebre texto “El poder y la promesa de un feminismo ecológico”, señala que los marcos conceptuales opresivos están configurados por tres elementos. En primer lugar, el pensamiento jerárquico – valorativo, que establece estatus de unos frente a otros. El segundo serían los dualismos valorativos que describen la realidad en pares duales, que se oponen unos a otros marcando una diferencia notable y exclusiva entre ellos. La tercera característica de este marco conceptual opresivo es la lógica de dominación, por la cual la subordinación es justificada. Este es el rasgo fundamental de todos los sistemas de dominación (Warren, 1998). Es relevante entender cómo funciona la lógica de la dominación porque es donde culmina el caldo de cultivo llevado a cabo en los dualismos valorativos y el pensamiento jerárquico.

La lógica de la dominación es el proceso por el que la opresión al Otro se justifica. Es un proceso valorativo en el que entran en juego varios pre-juicios que se instalan como premisas verdaderas e irrefutables para argumentar y defender el sometimiento. La lógica

de la dominación es relevante para ir más allá de los dualismos, ya que quedarse en la descripción del binarismo que ofrece la realidad implicaría una no-explicación de la dominación. Explicar los dualismos jerarquizados sin la lógica de la dominación sería un mero dar cuenta de diferencias y similitudes entre lo que realmente son dominadores y dominados (Warren, 1998).

La base explicativa del ecofeminismo es la lógica de la dominación porque da cuenta de que la subordinación de la naturaleza y de las mujeres están interconectadas, así como la de todos los sistemas de dominación. En primer lugar, el hombre se define como superior a la naturaleza porque atribuye sus características a la superioridad. Warren pone el ejemplo de las rocas y de los hombres. Los hombres pueden trasladarse y formar su vida en diversos entornos mientras que las rocas no. De ello se sigue que poder tener cambios en la vida es moralmente superior. El hombre es superior. El hombre está justificado a dominar a lo inferior, que serían las rocas.

Del mismo modo, esta naturaleza definida como inferior se traslada a la feminidad de las mujeres. Es entonces cuando el hombre se identifica con el ámbito de lo mental y lo humano, y las mujeres son definidas como lo natural y lo físico. Lo natural es inferior a lo humano, que tiene la base en los dualismos jerarquizados, así como la mujer es inferior al hombre. Lo que resulta de ello es que las mujeres son dominadas porque son inferiores, porque la lógica de la dominación establece que es legítimo dominar a quien ha sido considerado inferior (Warren, 1998).

La estructura lógica sería la siguiente:

- 1) Las mujeres se identifican con la naturaleza y con el ámbito de lo físico; los hombres se identifican con lo «humano» y el ámbito de lo mental.
- 2) Cualquiera que sea identificado con la naturaleza y el ámbito de lo físico es inferior a cualquiera que sea identificado con lo «humano» y el ámbito de lo mental; o, a la inversa, lo segundo es superior a lo primero.
- 3) Por lo tanto, las mujeres son inferiores a los hombres; o, a la inversa, los hombres son superiores a las mujeres.
- 4) Para cualquier X e Y, si X es superior a Y, entonces X está justificado para subordinar Y.
- 5) Por lo tanto, los hombres están justificados para subordinar a las mujeres (Warren, 1998, p. 124).

Es decir, hay una caracterización de la realidad en pares duales a los que se le atribuyen unas características que siempre son definidas por el par dominante. Es el par dominante el que identifica la realidad y somete a lo demás que ya ha definido como inferior, y en esa inferiorización justifica su dominación. La estructura mental del humano medio occidental está configurada por esta visión dualista de la realidad. El análisis de los dualismos metafísicos me permite establecer el marco teórico sobre el que se justifica la violencia al animal. Violencia de la que me propongo dar cuenta en el siguiente capítulo.

2. Violencia(s)

Animales y humanos sufren y mueren por igual. Si tuvieras que matar tú mismo al cerdo antes de comértelo, lo más probable es que no fueses capaz de hacerlo. Escuchar al cerdo chillar, ver la sangre derramándose, ver a la cría siendo separada de su madre, y ver la mirada de la muerte en los ojos del animal te revuelve el estómago. Así que tienes al hombre del matadero para que lo haga por ti. De modo similar, si los aristócratas ricos que están perpetrando las condiciones del gueto realmente escucharan los gritos del gueto sufriendo, o viesen la muerte lenta de los niños hambrientos, o fuesen testigos del estrangulamiento de la masculinidad y de la dignidad, no podrían continuar con la matanza. Pero los ricos están protegidos frente a ese horror... Si puedes justificar matar para comer carne, puedes justificar las condiciones de vida del gueto. Yo no puedo justificar ninguna de las dos.

Gregory Dick

2.1. *El mal banal*

El primer capítulo ha consistido en ver cuál es el marco teórico que conforma la mente de los individuos humanos. El dualismo metafísico, acompañado de la lógica de la dominación, legitima la violencia contra todo aquel que se salga del relato único de la historia. Este relato Uno y Mismo de la historia no solo ha estado atravesado por la violencia hacia los animales, también hacia todo aquel ser viviente que no se viese interpelado por los que establecen la narrativa. Como hemos visto, todo aquel ser humano que no ha sido clasificado como humano por el grupo dominante creador del relato ha sido animalizado. Es por ello por lo que tanto a las mujeres como a aquellos que tenían una religión o color de piel distinta de la hegemónica occidental se los ha asimilado más con la naturaleza, procediendo posteriormente a su dominación. En todos estos dualismos subyace de fondo la diferencia radical entre el humano y el animal, siendo el segundo considerado como inferior. En este capítulo, me propongo dar cuenta de la violencia hacia los animales inherente a la cultura, a la sociedad, al lenguaje y a la estética. Además, me pregunto si hay alguna forma de revertirlo.

Si bien es cierto que Hannah Arendt no se interesó por la ética animal, considero que su análisis sobre la banalidad del mal puede tejer varias conexiones con la violencia invisible que se da hacia los animales. En primer lugar, explicaré en qué consiste la banalidad del mal para posteriormente aplicarlo al tema de este trabajo.

En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt lleva a cabo el papel de periodista jurídica en el que reporta lo que sucede en los juicios celebrados en Jerusalén contra el funcionario nazi Adolf Eichmann. Aunque la obra carezca de una conceptualización específica del mal banal, sí que se puede encontrar un análisis del comportamiento de Eichmann según las declaraciones que da en el juicio (López, 2010). Uno de los principales puntos que se esbozan durante todo el texto es la redefinición del mal frente a un mal radical que había descrito en *Los orígenes del totalitarismo*. El nuevo mal, —el mal banal—, no implica una destrucción intencional por parte del criminal hacia las víctimas, sino la ausencia de pensamiento y destrucción del espíritu que afecta principalmente a los victimarios. El ejemplo de criminal de este tipo que se toma es a Eichmann, funcionario del estado alemán durante el tercer Reich que se dedicaba a gestionar la deportación de los judíos a los campos de concentración. En el libro, se le describe como una persona normal, con ambiciones que cualquier otro —no criminal— podría tener (Arendt, 2015). Él mismo describe su trabajo como un oficio más. Motivado por una ambición personal, quería hacer bien su trabajo, y el único modo de hacerlo bien era obedeciendo las órdenes que le llegaban.

En cuanto a las características de este mal banal, podemos hablar de cuatro. En primer lugar, y que atraviesa todas las demás, es la ausencia de reflexión por parte del victimario. Como ya he mencionado, Eichmann era un hombre “normal” con objetivos vitales que se podrían asemejar a los de cualquier persona. Sin embargo, esta ausencia de reflexión ética fue lo que le llevó a ser partícipe de un régimen totalitario y asesino. De aquí se sigue que la segunda característica sea la obediencia ciega y la mediocridad. Eichmann no actuaba desde un odio visceral hacia los judíos ni desde una convicción ideológica extrema (López, 2010). Por el contrario, su motivación principal era destacar dentro del sistema, ascender profesionalmente y obtener reconocimiento. Era un hombre común, incluso mediocre, que se limitaba a seguir instrucciones. En tercer lugar, Arendt apunta a la desconexión que existe entre la acción y la responsabilidad. En el juicio, Eichmann insistió en que no tenía ningún peso de conciencia porque no era responsable de las decisiones políticas ni de los actos de violencia directa. Consideraba que su papel se

limitaba a organizar las deportaciones, un mero “trabajo técnico”. Este razonamiento revela cómo la burocracia deshumaniza y fragmenta las responsabilidades, permitiendo que cada individuo en la cadena de mando perciba su contribución al mal como insignificante o justificada (López, 2010). Por último, esta burocracia que provoca ceguera en las acciones hace que esta ceguera se transforme en la destrucción del espíritu. La banalidad del mal no solo destruye a las víctimas, sino también a los perpetradores. En Eichmann, se observa una pérdida de su propia dignidad y humanidad, ya que se convierte en un mero instrumento del sistema totalitario. Su falta de pensamiento crítico y su incapacidad de comprender la profundidad del sufrimiento que causaba representan, para Arendt, la destrucción del espíritu humano (López, 2010).

El concepto de banalidad del mal cuestiona una de las máximas tradicionales de Occidente: que los actos malvados siempre son realizados por personas con malas intenciones. Arendt demuestra que las peores atrocidades pueden ser cometidas por personas corrientes, movidas no por un odio consciente, sino por la obediencia, la conformidad y el deseo de avanzar dentro de un sistema. Esta reflexión explica, además, por qué tanta gente colaboró, activa o pasivamente, con el régimen nazi, incluso sin compartir plenamente su ideología (Arendt, 2015).

La banalidad del mal nos lleva a reflexionar sobre nuestras propias acciones cotidianas y la posibilidad de participar, de manera inadvertida, en estructuras opresivas o dañinas. Nos invita a cuestionarnos si, al cumplir con las expectativas sociales o profesionales, somos capaces de discernir las implicaciones éticas de nuestras decisiones. Esta reflexión es la que me invita a plantearlo con lo que sucede con los animales.

El análisis de Arendt sigue siendo relevante para entender cómo la burocracia moderna y la racionalidad instrumental pueden facilitar la deshumanización y justificar actos atroces. En un sistema burocrático, las decisiones se fragmentan y se despersonalizan, haciendo que los individuos no se sientan responsables de las consecuencias finales (López, 2010). Este razonamiento abre preguntas sobre los rasgos totalitarios que pueden persistir en nuestras sociedades contemporáneas y sobre la necesidad de una ética de la responsabilidad que atraviese todas las estructuras humanas. Considero que deberíamos aplicarlo a nuestra razón con el resto de animales.

Se puede decir que el análisis de Arendt es antropocéntrico ya que está hablando del ser humano y del sometimiento del uno al otro (humano). Hay otras personas incluso víctimas del holocausto que fueron capaces de ver las similitudes entre la violencia contra los humanos y contra los animales. Sin embargo, su pensamiento político es relevante

debido a que explica el proceso de disociación que tienen las personas cuando están siendo partícipes activos de un régimen explotador. El binarismo alemán/judío que existía en la sociedad alemana se puede extrapolar al de ser humano/animal. Me permito establecer esta relación con el apoyo del planteamiento de Charles Patterson, ya que en su obra *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis* sostiene que existe una similitud en las prácticas que los ganaderos utilizaban para los animales con los métodos que usaban los nazis en los campos de concentración (Patterson, 2008). Esto abre un nuevo espacio reflexivo.

El vínculo entre la excesiva industrialización provocada por los mataderos y los campos de exterminio nazis (Patterson, 2008) se da por la creación de una ideología violenta (Joy, 2017). Como he podido esbozar en el primer capítulo, la existencia de los dualismos metafísicos da paso a una jerarquización del mundo en la que el humano y sus intereses son el centro. Esto se puede constatar desde el estudio de la historia. La historia de la humanidad ha estado protagonizada por hechos muy vinculados a la historia de los otros animales. Harari, en su obra *Sapiens. De animales a dioses*, señala distintas revoluciones que se han dado en la historia de la humanidad altamente vinculadas con el exterminio de animales. La primera, la revolución cognitiva. En ella, los sapiens que salieron de Afroasia y llegaron a Australia dieron lugar a la primera extinción masiva de especies en el continente eliminando el 90% de los animales grandes (Harari, 2018). Más tarde, hace unos 15.000 años, llegaron al continente americano, lo que provocó otra extinción de especies, sobre todo de los animales más grandes (el 75%), que eran los que más se tardaban en reproducir. La segunda revolución es la agrícola. Los sapiens decidieron que, con el ánimo de asegurar su población, se quedarían asentados en los territorios, aunque esto les supondría una disminución de la calidad de vida ya que solo podían cultivar aquello que tenían a su disposición. En esa época, alrededor del 9000 a.C., en algunas zonas del mundo lograron domesticar a los carneros, y sobre el 4000 a.C., a los caballos (Harari, 2016).

La ciencia moderna derivada de la revolución científica es la que provocaría la posterior industrialización de la carne debido al estudio exhaustivo sobre los secretos de las aves, los virus y los antibióticos:

Con ayuda de vacunas, medicamentos, hormonas, plaguicidas, sistemas centralizados de aire acondicionado, comederos automáticos y gran cantidad de artilugios nuevos,

ahora es posible hacinar decenas de miles de gallinas en gallineros diminutos, y producir carne y huevos con una eficiencia sin precedentes (Harari, 2018, p. 11).

Harari apunta a que la revolución industrial fue más bien el producto de una segunda revolución agrícola. La revolución industrial supuso el paso del campo a las ciudades. Protagonizada por una mejora de los métodos de cultivo, ya no se necesitaba tanta mano de obra, con lo que podían asentarse en las ciudades y trabajar en las fábricas. Para los animales, esto tuvo efectos muy dañinos. Estos pasaron a ser vistos como máquinas productoras de comida. Así lo expresa Harari:

en la época en que homo sapiens era elevado al nivel divino por las religiones humanistas, los animales de granja dejaron de verse como criaturas vivas, y en cambio empezaron a ser tratados como máquinas. (Harari, 2013, p. 375).

De esta forma, es preciso señalar que la diferencia humano/animal existe desde el inicio de la humanidad, y es desde ahí desde donde se da la violencia a *los otros*.

Esos *otros* son los animales, en su heterogeneidad homogeneizada, convertidos en máquinas para el beneficio humano. Si el mundo, tal y como se conoce, tiene unos cimientos que se apoyan sobre los animales, como señala Carol Adams: “el cuero de los zapatos, el jabón que usamos para lavarnos la cara, el relleno de nuestros edredones y los productos lácteos en los que confiamos” (Adams, 2016, p. 171) es sencillo que se permitan prácticas tan abusivas como las que se dan en los mataderos. La conquista del Nuevo Mundo supuso la exportación de animales de Europa a América. De este modo, las dietas mayormente basadas en plantas del continente americano pasaron a ser carnívoras. Para el Siglo XIX, en Estados Unidos ya se tenía un mecanismo de producción de carne muy avanzado en el que la división del trabajo era evidente, funcionaban a modo de matadero y empacado (Patterson, 2008).

Esos *otros* son los judíos. Del mismo modo que se ha creado una historia contada por los mismos cuando se habla de los animales, así lo hicieron con los judíos. Henry Ford, presunto padre de las cadenas de producción automovilísticas, fue un gran precursor del odio a los judíos a principios del Siglo XX justo antes de la masacre nazi (Patterson, 2008). Patterson señala que fue gracias a la publicación de *El judío internacional: un problema del mundo* por parte de Henry Ford después de que le llegaran *Los protocolos*, publicado por un colaboracionista del gobierno zarista dedicado a divulgar propaganda

antisemita, que el mundo occidental tuvo una emergencia del antisemitismo. En Europa, donde más influyó fue en Alemania, que dio lugar a la causa nazi. Tanto es así que después de haber leído *El judío internacional*, los nazis redactaron una versión reducida del texto para hacer propaganda en contra de los judíos. Además, Adolf Hitler mencionó en varias ocasiones la ayuda y la inspiración que había tenido por parte de Ford. Fue Ford quien vio la división del trabajo que se aplicaba en los mataderos de Chicago para seguidamente llevar a cabo el mismo método en su cadena de producción. (Patterson, 2008).

De esta forma, se puede decir que la ideología violenta creada en contra de los judíos hizo que la población fuera pasiva ante su exterminio, al igual que sucede con la explotación y asesinato de los animales en la sociedad occidental actual consumidora de carne en la que la mayor parte de la población permanece indiferente a estas violencias.

2.2. *Bajando a tierra la banalidad del mal*

La construcción de la pasividad de las personas se da a través de lo que Melani Joy (2017) llama ideología violenta. La ideología es el esquema mental de las personas por el cual rigen sus conductas. Este tipo de ideología que prima en Occidente se llama carnismo. El carnismo, sostiene Joy, es un sistema de creencias que contribuye a la normalización del consumo de carne, vertebrando todos los ámbitos de la sociedad con el ánimo de justificar la explotación de los animales. De este modo, hay animales comestibles y animales queridos. Es una ideología violenta que domina en Occidente y que está invisibilizada por ella misma ya que tiene a su disposición todos los mecanismos para hacerlo. Atraviesa todas las instituciones haciendo posible que la sociedad de masas se atenga a ella misma sin ver las consecuencias que de ella se derivan (Joy, 2017) y la violencia en la que se basan. Es por ello por lo que mantengo mi posición en la relación que hay entre la sociedad alemana, que fue cómplice del exterminio judío ya que la ideología dominante era la violenta, con las sociedades de cualquiera de los Estados occidentales que consumen carne, y que, por tanto, son causa de la explotación animal. En este sentido, considero que la frase de Celia Amorós «conceptualizar es politizar» (Amorós, 2005) plasma a la perfección lo que sostiene Joy, ya que nombrar la estructura violenta supone el primer paso para una conciencia de masas, o meramente el inicio de un debate. La conceptualización supone suprimir el carácter anecdótico de un suceso para categorizarlo dentro de una estructura (Amorós, 2005). Es desde la teoría feminista desde

donde se sostiene que nombrar una cierta violencia hacia la mujer como parte de un sistema que maltrata a las mujeres tiene un sesgo patriarcal, que supone la inferiorización sistémica de las mujeres. De este modo, si se nombra una violencia, es más fácil politizarla, ya que hay un problema. Se podría decir que conceptualizar implica problematizar, y donde hay un problema, la política puede entrar para pasar de la anécdota a la categoría. El feminismo ha podido problematizar, hablando de ello a grandes rasgos, el patriarcado. Con el mismo ánimo que las feministas han denominado patriarcado a la causa de la violencia hacia la mujer, Joy trata de introducir el término carnismo para que se pueda politizar sobre ello.

Joy sostiene que la empatía es una de las emociones de las que el humano está más orgulloso de practicar. El sistema que produce el esquema mental de las personas se encarga de que suspendan la empatía a la hora de comer animales. El objetivo cada vez que sucede tal cosa es olvidarse de que lo que están comiendo experimentó su vida, sufrió. Este olvido es porque en realidad existe una estima hacia otras formas de vida. Para Joy, existen tres opciones cuando se plantea tal cosa:

- Cambiar nuestros valores para que se adecuen a nuestras conductas.
- Cambiar nuestras conductas para que se adecuen a nuestros valores.
- Cambiar la percepción de nuestra conducta para que parezca que coincide con nuestros valores (Joy, 2017, p. 24).

El modo en el que el sistema hace que nos atengamos a la tercera opción es lo que se llama *anestesia emocional*: “proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestra experiencia” (Joy, 2017, p. 25). Es una herramienta que el humano utiliza en su día a día para poder seguir el ritmo y conductas que, parándolas a pensar, pueden no estar tan conectadas con lo que piensa. La anestesia puede ser adaptativa o desadaptativa. En el primer caso, es adaptativa porque resulta beneficiosa para afrontar la violencia. En el segundo caso, es desadaptativa cuando se utiliza para permitir la violencia, incluso cuando dicha violencia ocurre en lugares tan lejanos como las fábricas en las que se convierte a los animales en comida (Joy, 2017, p. 25).

La dimensión psicológica del problema al que se enfrenta Joy hace hincapié en la cuestión del estímulo y la percepción. El estímulo hace alusión a lo que llega de fuera, y la percepción es la que procede del esquema mental impuesto por el sistema. De esta forma, el ejemplo más evidente que pone Joy es la reacción de desagrado que alguien

podría tener si se entera de que lo que está comiendo es carne de perro en lugar de carne de cerdo como pensaba cuando empezó a comer. El esquema sería el siguiente:

Carne de Golden retriever (estímulo) → Animal no comestible (creencia/percepción)
→ Imagen de un perro vivo (pensamiento) → Asco (emoción) → negativa o reticencia a comer (conducta) (Joy, 2017, p. 21).

Uno de los rasgos característicos que usa el sistema para suspender el juicio empático en las personas es lo que Joy llama las tres N de la justificación del sistema carnista: comer carne es *normal*, *natural* y *necesario*. Existe un proceso de normalización del consumo de carne debido a los discursos de las instituciones. Los creadores de estos mitos son las propias instituciones. Los medios de comunicación son los principales responsables de hacer llegar a la ciudadanía una información cargada de sesgos carnistas. Uno de los métodos más utilizados por los periodistas es el del *framing*. El *framing* consiste en la recepción de cierta información por parte del periodista para después transformarla dando una interpretación que facilite al espectador saber cómo se tiene que tomar esa información (Moreno & Almiron, 2020). De esta forma, la mente del lector de un periódico que no sabe nada sobre el calentamiento global y recibe una información sesgada sin hacer mención de que la dieta cárnica influye en ese calentamiento podría estar cayendo en una especie de engaño por parte del sistema, cuyo principal responsable es la prensa. Si bien en la prensa española se está informando más sobre este tema, la urgencia climática requiere de un posicionamiento mucho más contundente por parte de la prensa (Moreno & Almiron, 2020).

Con el ánimo de ampliar esta cuestión, me gustaría aquí hacer un inciso en la teoría foucaultiana y en su análisis de las sociedades disciplinarias del saber-poder. Foucault introduce el concepto de "microfísica del poder" para describir cómo el poder opera de manera dispersa y descentralizada. A diferencia de las concepciones tradicionales, donde el poder se concentra en una figura soberana o en el Estado, Foucault plantea que en las sociedades modernas el poder circula a través de múltiples instituciones y dispositivos (Foucault, 1991). Este poder no tiene un centro único, es una red capilar que atraviesa todos los niveles de la sociedad. El poder moderno es, además, productivo. No se limita a prohibir o reprimir, sino que genera saberes, subjetividades y comportamientos. Los individuos son producidos por el poder, que actúa a través de dispositivos como la escuela, el hospital o la fábrica. Por ejemplo, un niño es moldeado desde su nacimiento

por una serie de prácticas educativas y médicas que lo disciplinan y normalizan según los estándares sociales. Foucault critica la visión jerárquica del poder, característica del marxismo y del liberalismo, al señalar que estas teorías ignoran las dinámicas horizontales y reticulares del poder. No existe un "centro de mando" absoluto; el poder se ejerce a través de relaciones complejas y situadas. Esta noción es central en su análisis de la Modernidad, donde la disciplina y la vigilancia reemplazan a las formas más visibles de control, como el castigo físico. Además, el poder está intrínsecamente ligado al saber. Para Foucault, no hay poder sin saber ni saber sin poder. Las ciencias humanas, como la criminología o la psicología, son ejemplos claros de esta relación: producen conocimientos que justifican prácticas de control y disciplinamiento, y al mismo tiempo, estas prácticas generan nuevos saberes. Este circuito de saber-poder define las relaciones sociales en las sociedades modernas (Foucault, 1991). Es en este circuito de saber-poder en el que se instala lo que Joy ha denominado carnismo. Elijo a Foucault porque considero que su crítica a este tipo de poder se relaciona casi en su totalidad con la crítica que hace Joy al sistema carnista que se instala en todas y cada una de las instituciones que conforman la mente de los individuos. Si el médico dice que es bueno comer carne, las personas, educadas en ver al médico como fuente de saber más correcta, verdadera, formal y fiable, le harán caso sin ver lo que hay detrás de todo ello. Con ello, no estoy haciendo un alegato en contra de los médicos ni de las demás instituciones del saber, sino dando cuenta de que la historia de las ciencias y los saberes tiene un contexto que se ha construido sobre el dualismo metafísico. Si hay en la sociedad y en el origen de la medicina un bagaje conceptual que responde a la dominación de los humanos a los animales, esto se verá reflejado en ella sin el mínimo ápice de cuestionamiento.

2.3. *¿Producimos o somos producidos?*

Sostiene Joy que otro de los mitos más frecuentes que facilita el sistema cárnico es el del libre albedrío⁷. Sin embargo ¿en qué términos se habla de libertad? Joy invita a

⁷ Carol Adams en "Ecofeminismo y el Consumo de Animales" se cuestiona la definición de autonomía basada en el derecho ya que establece una jerarquía en el orden de preferencias dando lugar a un "derecho al gusto" cuyo centro es el hombre que se entiende como neutral. Frente a esto, mantiene que el gusto es político y que la pregunta crítica sobre él se hace necesaria en una sociedad en la que la ideología dominante es violenta. Apela a un desplazamiento del gusto, entendido en un marco del derecho, hacia un gusto que se entienda dentro de un marco de la filosofía de la identificación y la solidaridad con los animales (Adams, 2003).

reflexionar sobre cuál es la libertad que uno tiene en un sistema que te impone psíquicamente cómo tienes que actuar. De esta forma, a lo que apunta es que la libertad como se la entiende en Occidente no es más que falsa libertad.

Para analizar estos planteamientos de Joy me resultan interesantes las ideas de Herbert Marcuse, filósofo perteneciente a la escuela de Frankfurt. En su texto “La tolerancia represiva”, se propone dar cuenta de cómo las estructuras del poder que pertenecen a las clases dominantes han introducido una moral represiva que provoca una violencia del Estado a las clases dominadas que se manifiesta en estas últimas a modo de autodominación (Marcuse, 2010). Traigo este texto a colación puesto que considero que en estos términos se instala el carnismo del que habla Joy, en una tolerancia represiva. El sistema carnista es un sistema que se presenta bajo el axioma de la libertad. La libertad de que las personas pueden comer lo que quieran y utilizar a los animales como precisen para su propio beneficio. Este sistema no es cuestionado, aparece como axioma. La falsa libertad de la que se habla lleva al enfoque de la tolerancia. Según Marcuse, la tolerancia debe recuperar su principio por el cual fue puesta en marcha a principios de la Modernidad. El sistema, aparentemente democrático, es autoritario ya que configura la mente de los individuos de tal modo que estos no puedan responder a esa previa conformación de la mente debido a que ya están sumidos en esos términos:

La tolerancia omnidireccional es problemática si su fundamento racional desaparece, si la tolerancia se prescribe a individuos manipulados y amaestrados que repiten la opinión de sus señores como la suya propia y para los cuales la heteronomía se ha convertido en autonomía (Marcuse, 2010, p. 110).

Según Marcuse, este esquema se puede revocar, pero tendrá que ser consciente de que no contará con la mayoría de la masa. Marcuse entiende a la sociedad de masas como un bloque administrado por los intereses de unos pocos en los que los intereses reales de las personas no se ven satisfechos, pero el propio sistema no da paso a una revolución que elimine de base las lógicas de dominación que se dan en él. Es preciso resaltar que la tolerancia por la que aboga Marcuse no tiene que ver con la diversidad y la pluralidad de opinión, ya que es por ahí por donde pueden los discursos antitolerantes llegar al poder (Marcuse, 2010), si es que no lo están ya. El ejemplo más evidente de ello es el modo en que los nazis llegaron al poder.

El estudio que hace Marcuse sobre la tolerancia se debe a que ve un cambio en el ejercicio de la violencia por parte de las clases dominantes a las dominadas después de la Segunda Guerra Mundial. Observa que la violencia se introyecta a las personas haciendo que éstas piensen que su modo de actuar no puede salirse de los marcos establecidos por la misma. Es importante también el señalamiento que hace hacia las discusiones entre las izquierdas y las derechas, o los republicanos y los liberales. Ambos están en la misma lógica del poder y en un momento necesario podrán utilizar los mecanismos de represión que tienen a su disposición para acallar a una masa que tome una deriva revolucionaria (Marcuse, 2010).

La distinción entre dos tipos de violencia que se han dado a lo largo de la historia hace evidente que cuando la masa ha devenido revolucionaria el progreso ha sido inminente. En primer lugar, habla de la violencia ejercida por el Estado y las clases dominantes. Esta violencia está invisibilizada. Como nos ha recordado Joy, el carnismo también es una violencia invisibilizada. Por otro lado, Marcuse se refiere a la violencia que viene de las clases oprimidas, la única que se conoce en la historia y la que ha llevado a un progreso.

Resulta interesante este texto de Marcuse debido a que es sencillo traer el carnismo expuesto por Joy al modo en que la tolerancia ha terminado siendo una satisfacción de la no libertad, un modo en el que se justifica la violencia a los dominados (a los animales entre otros). La mención de Marcuse a los animales lo deja claro:

La tolerancia es un fin en sí mismo. Suprimir la violencia y reducir la opresión cuanto sea preciso para proteger a hombres y animales de la crueldad y de la agresión: he aquí las condiciones previas para una sociedad humana (Marcuse, 2010, p. 105).

Además, incita a que los marcos en los que se da la democracia autoritaria, que es productora de subjetividad, se puedan desmantelar a partir de vías no democráticas. En este sentido, me planteo lo siguiente:

Imaginemos que tenemos una granja de cerdos al lado de nuestra casa. Además, hemos sido capaces de deshacernos del marco mental dominante que se da bajo los términos de la violencia, y, por tanto, entendemos que lo que está sucediendo en esa granja provoca unos altos índices de sufrimiento en los animales. Estando tan cerca esa granja de casa, ¿cuáles son los pasos por seguir? ¿se debe quedar uno sin intervenir? En los términos en los que se mueve Marcuse, estaría justificado hacer servir prácticas no democráticas para llegar a una democracia, lo que supone que, bajándolo al terreno animal, sería legítimo

liberar a los cerdos, ya que, aunque no sea legal, sí supone la mejora de las vidas de los animales. La siguiente cita de Marcuse podría dar alguna pista de lo que se puede o debe hacer:

Pero yo creo que para las minorías oprimidas y subyugadas existe un “derecho natural” de resistencia a emplear medios extralegales una vez que los legales se hayan revelado insuficientes. La ley y el orden son siempre y en todas partes la ley y el orden de quienes protegen a la jerarquía establecida; es absurdo apelar a la absoluta autoridad de esta ley y este orden frente a aquellos que sufren bajo ellos y contra ellos luchan – no por ventaja personal y por personal venganza, sino porque quieren vivir como personas. No hay ningún otro juez sobre ellas fuera de las autoridades instituidas, la policía y su propia conciencia. Si aplican la violencia, no comienzan una nueva cadena de actos violentos, sino que rompen la establecida. Como se les ha de golpear, conocen el riesgo, y si están decididos a aceptarlo, ningún tercero, y menos que nadie el educador y el intelectual, tiene derecho a predicarles abstención (Marcuse, 2010, p. 123).

Con esto, la implicación que se sigue es que todo aquel grupo oprimido podrá resistir de la manera que pueda, aunque no sea el modo democrático de hacerlo. Una idea similar mantiene uno de los grandes teóricos de la ética animal. Peter Singer en *Ética práctica* insta a la desobediencia civil. Veámoslo. La desobediencia civil atenta contra el orden establecido. El orden establecido tiene algunas variantes como la ley y la justicia. Una de las preguntas más frecuentes que surgen es ¿es la ley justa? ¿actuar según la ley es actuar éticamente? Me parece interesante el planteamiento de Singer para tratar de bajar a tierra el pensamiento de Marcuse. Encuentro un punto de relación. Al igual que Marcuse invita a las clases desfavorecidas a actuar a partir de medios extralegales, Singer se plantea si desobedecer la ley es justificable o no. En primer lugar, se puede objetar que la ley y la justicia no van necesariamente de la mano. La ley es una ley institucional que atiende a unos marcos que dicta el Estado en razón de un beneficio para la convivencia. Singer no desecha esta ley, mantiene que es necesaria para una cierta convivencia civil y que incluso en las posturas más anarquistas se da este tipo de razonamiento. Sin embargo, el ejercicio de la desobediencia debe atender a razones de peso (Singer, 2009). Una forma de cristalizar esto es apelando a los derroteros de la democracia. Uno podría pensar que en unos términos democráticos actuar en contra de la ley es igual que ir en contra de la mayoría. No obstante, el camino que se debe tomar para Singer es convencer a la mayoría de que lo que está ocurriendo es cuestionable. Si la mayoría es educada en una ideología

violenta (Joy, 2017), no será capaz de ver más allá de la narrativa que establece esta ideología. En estos términos, desobedecer es salirse de esa ideología que además estaría cimentada en una presunta democracia. Los mecanismos extralegales que pueden ayudar al cambio, que pueden instar al movimiento en cuestiones morales son legítimos para Singer. En un caso como el que he propuesto anteriormente, estaríamos legitimados a hacer uso de mecanismos no legales para obedecer a un bien mayor. Es más, tendríamos el deber de comunicárselo a la masa poblacional, ya que la desobediencia si se quiere considerar legítima lo debe hacer para la mayoría (en términos de democracia) y sacar a la luz experimentos con animales o explotaciones sumamente crueles es revelador para una masa poblacional que no se cuestiona el origen de los productos que consume. De esta forma, podríamos ir a un divorcio que he planteado con el título de Hartmann.

2.4. *De la mano de la estética*

Entiendo que la ética y la estética pueden complementarse. Los animales son objetos de contemplación estética que causan un enorme placer para aquellos —la mayoría— que son capaces de verlos. Sin embargo, para que la apreciación estética esté bien dirigida sin el ánimo de poseer —destruir— la vida de los animales, debe haber una reflexión ética detrás de ello (Tafalla, 2013). Además, el gusto, que es una categoría estética que podría percibirse como neutral a priori, no lo es (Adams, 2003). El carácter político del gusto hace referencia a una forma de vida que está sujeta a la conformación de la personalidad en tanto que relacionada con el poder (Amorós, 2005). De esta forma, considero importante dar un espacio a la estética debido a que la reflexión sobre ella puede inducir a una reconversión de los valores.

La estética es una disciplina de la filosofía que surge en la Ilustración de la mano de Baumgarten (Tafalla, 2019). El núcleo central de esta disciplina es la apreciación estética, que es la actitud que se toma ante cualquier objeto que no sea el yo. Una estética normativista como la de Kant o Schopenhauer invita al sujeto a percibir la realidad desde el desinterés, es decir, la ausencia de relación maquínica o finalista del sujeto para con el objeto. Este desinterés implica que el sujeto tiene que apartarse a un lado para dar lugar a la apreciación estética. Mantiene Tafalla que es desde la estética desde donde se puede configurar una visión liberada de los objetos y seres que no sean el propio sujeto desde el que se da la actitud estética (Tafalla, 2019). Esta actitud estética tiene unas bases. Todo

empieza con los sentidos, desde los que el sujeto va a ir conformando una cierta visión, que no es hasta que entra en juego la cultura que esto se canaliza y se le da forma. La cultura es la encargada de guiar la actitud estética, de guiar la percepción. Es un ejercicio liberador el preguntarse de dónde vienen las apreciaciones estéticas de cada uno. En este sentido, Tafalla sostiene:

Y esta es una de las razones por la que la apreciación estética es valiosa, porque es una de las formas básicas en que podemos experimentar la libertad. Y porque en ella entendemos que la libertad no es sinónimo, sino contrario, de un yo que se impone sobre cuanto le rodea. La libertad no se persigue con el dominio de lo otro, sino que se gana al asumir la finitud de uno mismo. La libertad no consiste en imponer la propia identidad sobre el mundo, en ver todo cuanto existe por su relación con nuestro yo, sino en el respeto hacia lo diferente. La libertad no es un monólogo, sino un diálogo con lo que nosotros no somos (Tafalla, 2019, p. 27).

Es importante que la apreciación estética tenga como principal característica la profundidad. Cuando nos quedamos en la superficialidad solo somos capaces de ver el rostro de personas que usualmente no están siendo apreciadas como un conjunto si no como una cara, un rostro que ha sido modificado para alcanzar las convenciones sociales. Lo mismo sucede cuando la apreciación estética toma al objeto como instrumento estético. En el caso de los animales, se puede ver con cosas como los acuarios en hoteles a modo de decoración. Alguno puede decir que eso queda bien estéticamente, sin embargo, ese juicio estético se queda en la superficie, sin saber qué es lo que siente el pez que está atrapado y no puede desarrollarse como lo hace su especie (Tafalla, 2019).

La comida es uno de los aspectos cotidianos de la vida más importantes para el humano. Esta refleja un modo de hacer cultura, identidad y comunidad. El cuestionamiento de ella se hace necesario si el propósito de este trabajo es revelar cuáles son las violencias silenciadas que se ejercen por parte del ser humano hacia los animales. La reflexión sobre la comida debe ir acompañada de la mano de la estética. La estética hace referencia a la belleza de los actos y de las cosas. Uno de los actos más normales que se hacen es comer, la pregunta es ¿qué tipo de experiencia estética queremos tener cuando comemos, superficial o profunda? La respuesta genérica a esta pregunta sería la siguiente: “yo prefiero tener una experiencia profunda que superficial”, ya que lo superficial es peyorativo, nadie quiere ser superficial, aunque todos lo seamos. Si la

reflexión ahonda un poco más en la cuestión, enseguida nos topamos con el lugar donde se compra la comida, los supermercados (Tafalla, 2019). Allí no se vende comida, se vende experiencia y el efecto de un márketing que se expande en las sociedades de consumo. El acto de comprar debe llevar consigo un acto reflexivo, tal y como sostiene Tafalla: ¿De dónde viene esta fruta? ¿es de temporada? ¿ha contaminado mucho su importación? ¿dónde acabarán los restos? Sin embargo, los supermercados no están diseñados para que una persona lleve a cabo una cierta reflexión sobre lo que compra. El supermercado vende un imaginario ideal de lo que va a hacer feliz a las personas que compran el producto. Es un mero envoltorio. ¿Envoltorio de qué? De vidas (Tafalla, 2019). Normalmente, lo que se compra en los supermercados es dolor, el sufrimiento de animales que han sido asesinados para ser empaquetados e ir directos al plato. Un plato que, en nuestra cultura, une, demuestra amor y celebra la vida, pero ¿qué vida? ¿la sacrificada? Tafalla sostiene que una experiencia estética profunda de la comida ha de pasar por llevar a cabo un pensamiento reflexivo sobre lo que se come, de realizarse preguntas de su procedencia y del posible sufrimiento. Es una actividad que se debe hacer siendo consciente y teniendo presente cuáles son las violencias que nos atraviesan y perpetuamos cada día a través de una actividad tan cotidiana como es el cocinar (Tafalla, 2019).

2.5. *El lenguaje ¿amigo o enemigo?*

Celia Amorós aboga por un camino en el que exista un sentido común alternativo. El sentido común es el reflejo de lo que piensa la sociedad de masas (Amorós, 2005). El poder de la transformación reside en el cambio de ideología. La ideología violenta pasa a ser sustituida por una ideología que es compasiva con las alteridades. La visibilización del sentido común que ejerce la ideología violenta es clave para poder revertirlo. Esta visibilidad es posible gracias a los movimientos sociales, que se encargan de mover los pensamientos axiomáticos que existen en la base de la sociedad para poder emprender un recorrido que pase por la elaboración de una teoría crítica, es decir, un marco teórico que funcione a modo de base sobre la que partir para seguir horadando en el problema (Amorós, 2005).

Si bien el carnismo triunfa gracias a que el lenguaje es una herramienta a su servicio, del mismo modo, está en las personas la capacidad de hacer que esta dirección del

lenguaje se torne hacia un proceso de dar visibilidad al sistema carnista. Como he mencionado antes, *conceptualizar es politizar*, y solo hablando de un sistema carnista ya se está conceptualizando un problema.

El lenguaje puede ser utilizado por todos. El poder de la resignificación está en las personas. Dar cuenta de la violencia que se encarna a través de él es posible solo siendo más claros al hablar de las violencias que se dan de facto. Carol Adams, en este sentido, habla del *referente ausente*. En nuestra cultura, los animales se convierten en referentes ausentes. El lenguaje actúa de manera significativa para convertir a los animales en comida, a cadáveres descuartizados en carne. Adams señala tres formas en las que los animales son referentes ausentes en nuestro día a día. La primera forma es literal, se comen animales y en el momento en el que se comen es porque no están vivos, es decir, la referencia al animal (comerlo) implica su ausencia porque no está vivo. La segunda es «definitoria», es decir, el lenguaje tiene formas de ausentar al animal que se come, como por ejemplo cuando se habla de ternera o cordero, que en su significado no cabe la idea de que se estén refiriendo a animales bebés. La tercera forma es metafórica, los animales se convierten en metáforas para describir experiencias de la gente (Adams, 2016). Adams se centra en la objetificación del consumo a través del lenguaje, de modo que la carne es desposeída de su significado original. Cuando se habla de “carne”, se oculta la verdad sobre su origen, la muerte del animal. La cuestión del lenguaje es relevante de estudio ya que es este el que conforma un pensamiento y da cuenta de los efectos que este mismo ha tenido en la forma de ver el mundo, el ocultamiento de la violencia. Hay cosmovisiones implícitas cada vez que se usan las palabras “animal” y “bestia” que tienden a separar al humano del animal. El lenguaje se ha estructurado para negar la estructura biológica del ser humano. Aun así, Adams da cuenta de que existen numerosas metáforas en las que se ve de manera explícita el daño que se causa de forma normal al animal. Algunas de ellas con las que me quedo son: “a todo cerdo le llega su San Martín”, “matar dos pájaros de un tiro” y “sudar como un pollo” (Adams, 2016, p. 171).

El poder de la resignificación del lenguaje reside en las clases oprimidas. Son estas las que pueden dotar de un significado distinto a distintas palabras para dar cuenta de la violencia que se ejerce en ella. La teoría feminista ha conseguido dar cuenta de ello puesto que han podido sacar a la luz muchas de las opresiones que sufren las mujeres solo cambiando el modo en que el lenguaje se dirigía a ciertos actos (Amorós, 2005). El caso en el que yo estoy interesado, la violencia hacia los animales, tiene un nivel de

complejidad superior debido a que los animales no tienen lenguaje. En este caso, estimo importante hablar por aquellos que no tienen voz, hecho que sucede cuando se da testimonio de la violencia (Joy, 2017). Las luchas sociales que los colectivos humanos oprimidos han llevado a cabo se han tenido que ver respaldadas por colectivos humanos que no estaban oprimidos. De esta forma, si el sistema se había encargado de destruir la empatía que profieren los humanos hacia los animales, el dar testimonio facilita el paso de la apatía a la empatía (Joy, 2017), situando al humano en un mundo que no es solo de él, dejando atrás el antropocentrismo.

El análisis de Amorós es pertinente debido a que se puede aplicar la lucha feminista que busca dismantelar la violencia que subyace al lenguaje con la que busca dar cuenta de la violencia a los animales que se da a través del lenguaje.

2.6. Lo que el ecofeminismo nos puede aportar para la disolución de ese matrimonio bien avenido

Si bien el capitalismo no es el origen del andro-antropocentrismo y la consecuente explotación de los animales (Tafalla, 2022), sí que existe una potenciación de dicha explotación por parte del sistema económico. En este sentido, se hace necesaria una crítica del capitalismo. Como bien señala Puleo: “en el mundo moderno capitalista, bajo búsqueda de dinero y el omnipresente discurso de la competitividad, late el antiguo deseo de poder patriarcal” (Puleo, 2017, p. 214). El ecofeminismo sostiene que hay una relación entre la crisis climática a la que se enfrenta el Siglo XXI, el patriarcado y el neoliberalismo como última fase del capitalismo. Cuando hablo de crisis climática estoy haciendo referencia a la opresión de la naturaleza de la que deriva necesariamente el sufrimiento de los animales, tanto salvajes como domésticos y liminales. El objetivo del capitalismo es la obtención de beneficios a cualquier coste. Según esto, los animales y las mujeres, debido a una larga tradición atravesada por el dualismo metafísico, se convierten en objetos y son usados como medios para el rendimiento económico. Esto no quiere decir que el fin del capitalismo suponga el fin de la opresión a las mujeres y a los animales no humanos, sino que el capitalismo se ve abalado por un sistema andro-antropocéntrico que pone en bandeja a la mayor parte de los seres para su posterior explotación. De esta forma, es necesario que la lucha de las mujeres, así como la liberación animal se vea

abocada a una crítica del sistema que los califica de inferiores y de las condiciones que vertebran su realidad material (Velasco, 2017).

En esta crítica del capitalismo, estimo oportuna la presencia del ecofeminismo como una corriente filosófica transformadora que atiende a las raíces del sistema. En esta transformación, no solo incluye la autonomía de la mujer fuera de casa, sino la entrada de los hombres a los trabajos que tienen que ver con el cuidado con el ánimo de fomentar una educación basada en la disolución de la dicotomía razón/emoción que potencia la compasión hacia otras formas de vida (Puleo, 2011).

Para finalizar mi trabajo, me gustaría mostrar cuál es la propuesta ecofeminista en los temas que estoy tratando y su relación con las críticas tradicionales del capitalismo: el socialismo marxista (Mellor, 2000). Convendría reflexionar si la mujer nueva a la que apunta Alejandra Kollontai y el hombre nuevo de Marx podrían apelar a una educación ecofeminista, es decir, al encuentro entre ecofeminismo y socialismo.

2.6.1. Cambio ontológico

En primer lugar, estimo importante la reconsideración del ser de los animales. El cuestionamiento de la ontología de los animales puede llevar a un cambio considerable en la forma que tenemos de relacionarnos con ellos. La heterodesignación de los animales, es decir, la definición de los animales por parte de los humanos, es una consecuencia necesaria derivada del hecho de que es el humano el que nombra. A partir de aquí, surge otra cuestión ¿cómo es esa definición? ¿qué son los animales? ¿quiénes son los animales? Así, se puede ver cómo la preocupación por los animales ha de pasar por la ontología. Es decir, la moralidad y la ontología han de estar conectadas (Curtin, 2003). El ser de los animales va a tener implicaciones factuales que afectan de una manera fuerte a su cuerpo, es decir, que la existencia de los animales está marcada por la definición que los que dominan (los seres humanos) establezcan sobre ellos. De esta forma, si en las escuelas se enseña que hay animales de granja y animales salvajes, esto supondrá la creación de un imaginario colectivo en el que se entiende que los animales deben estar en granjas porque es su esencia (Singer, 2009). A mi juicio, una buena propuesta para fomentar la liberación de los animales tanto ontológica como fenomenológica pasa por una ética del respeto politizada (Curtin, 2003). Este tipo de ética trata de considerar una vida relacional frente a una vida autónoma. La liberación animal pasa también por la autodefinición del ser humano. Si el ser humano se define como autónomo, es improbable que las personas que

no se vean autónomas se vean a sí mismas como libres. Sin embargo, lo que es cierto, y anunciaba con anterioridad de la mano de MacIntyre, es que todas las personas dependemos de otras tanto social como biológicamente. De esta forma, el punto es encontrar otredad en la mismidad (Derrida, 1998). En *Políticas de la amistad*, Jacques Derrida aboga por una abolición del concepto tradicional de amistad que ha definido quién es el amigo. El amigo ha sido siempre la copia del *mismo*, la idealización de uno mismo proyectada en un amigo. Esto daría lugar a una especie de narcisismo en la que solo lo mismo es proyectado. Sin embargo, con el ánimo de acabar con la lógica del dualismo amigo/enemigo, trata de buscar lo Otro que está en lo Uno. Es decir, si el ser humano se define en oposición al animal, se ha de encontrar cuál es la característica que tiene el humano que lo sitúa en el lado del animal. Por ejemplo, la cuestión de que ambos son miembros de una especie animal. De esta forma, se diluiría la cuestión entre humano y animal.

La ética del respeto politizada deja atrás una ética estricta del derecho que no deja lugar a la emoción. Hay un aspecto que he mencionado en la ética de Singer con la de Curtin que coinciden y es que apelar a la reciprocidad es un paso erróneo ya que poca reciprocidad se puede uno encontrar cuando se trata de interactuar con animales no humanos e incluso con niños o personas con discapacidad (Singer, 2009). Cuando Curtin se refiere a una ética del respeto se ve en la obligación de añadir un apellido, la politización del respeto. Se debe llevar a cabo un efecto del discurso. El discurso a favor del respeto situado, preocupado y ocupado, ha de tener consecuencias a nivel práctico que implicarían un vegetarianismo en el que la dirección sea una relación con el ambiente en el que vives. La vivencia del lugar en el que vives es importante ya que dependiendo de donde vivas podrás llevar a cabo unas prácticas u otras, pero siempre siendo consciente del respeto hacia el otro.

2.6.2. *Sentimientos hacia los otros animales*

Si se cuestiona el nivel ontológico de los animales, el ser humano se redefine considerándose un ser relacional en el que las emociones y sentimientos hacia los otros animales podrían desarrollarse más fuertemente. El ecofeminismo trata de desarrollar sentimientos positivos hacia otras formas de vida. De esta manera, se trata de superar la anestesia emocional anunciada por Joy en la que la persona está inmiscuida en un sistema andro-antropocéntrico (Velasco, 2024). La inferiorización de los animales debido a ser

vistos como recursos ha negado cualquier aproximación a su consideración moral, bloqueando la empatía hacia ellos. El ecofeminismo actúa como vía de escape a la anestesia emocional para poder construir a partir de una consideración moral de los animales atendiendo a las protestas que hacen caso de las emociones. Con el ánimo de dar paso a los sentimientos no racionales, que diluyen la dicotomía razón/emoción, Velasco sostiene que se debe atender a los sentimientos que nos generan contemplar la violencia a los animales. Un primer paso sería la revelación de esta violencia inherente a la humanidad ya que, se pregunta Velasco: “¿qué nos motivaría a actuar en contra de su sufrimiento y explotación si no sentimos rechazo ante esas prácticas injustas, si no nos indignamos ante los innumerables actos de crueldad hacia las demás criaturas sintientes?” (Velasco, 2024, p. 453).

Esta combinación entre razón y pasión implica una clara (o)posición frente a la ética animal encarnada en Singer y Regan. Ambos hablan desde la pura razón, como ya expliqué en el primer capítulo con la ayuda de Val Plumwood. Según Warren, se debe producir un paso de la percepción arrogante a la percepción afectiva, lo que tiene como consecuencia el rechazo de la jerarquía moral de los seres y el acercamiento a lo no humano reconociendo y respetando comprometido con el cuidado (Warren, en Velasco, 2024). Sin embargo, no se trata de priorizar los sentimientos, sino de unir razón y emoción:

las relaciones, la compasión, el amor y el cuidado resultan imprescindibles para lograr una defensa eficaz de los seres sintientes. Pero también las reglas y los derechos son fundamentales para este fin. Ética de la justicia y ética del cuidado se complementan, también en lo que respecta a la consideración moral de los animales (Velasco, 2024, p. 455).

Queda claro con esta cita que, cuando el ecofeminismo defiende una vuelta a atender las emociones no quiere decir que se deba invertir el orden en el que las emociones pasen a ser las que más importancia tengan reafirmando otro tipo de jerarquía en la que la razón pudiera quedar suprimida, sino de una integración de una en la otra. La razón estaría representada en una cierta arma jurídica, como la ley. Se trata de atender a los impulsos que desarrolla nuestra conciencia dándoles cabida a través de mecanismos institucionales. La desobediencia civil que mantenía Singer podría ser una cristalización de las emociones que surgen de cultivar sentimientos hacia los animales como la empatía.

2.6.3. *Ecofeminismo y marxismo*

El ecofeminismo es una crítica a los valores andro-antropocéntricos más arraigados que se llevan fraguando desde el proceso de humanización del ser humano. La última consecuencia de ellos es el capitalismo. Como ya he mencionado con anterioridad, no debemos pensar que una crítica al capitalismo resolvería el problema de la violencia hacia los animales, debido a que existía un planteamiento andro-antropocéntrico anterior al capitalismo. La inferioridad de las mujeres, animales y naturaleza frente al humano hombre cultural supuso una base sobre la cual se pudiera llevar a cabo la acumulación de riqueza derivada de una producción en masa. Esta producción a la que atiende no es libre. Es relacional. El capitalismo liberal está construido sobre una premisa falsa, que es pensar en el hombre económico como un hombre solo que se construye a sí mismo en su independencia (Mellor, 2000). Ana de Miguel lo señala en su obra *Ética para Celia*, en la que pone de manifiesto que las mujeres han sido la base necesaria sobre la que los hombres han podido abrirse al mundo. Si existe una apertura al mundo cultural, científica y social es porque ha habido mujeres que han hecho las labores necesarias para la supervivencia más primaria de los hombres (De Miguel, 2022). A esto, como ya hemos visto, el ecofeminismo añade todavía un tipo de trabajo más primario como es el de la biosfera. Este sería el origen de la vida biológica, la base de las bases sin la que ni hombres ni mujeres podrían estar viviendo (Mellor, 1987).

Las teorías tradicionales que han sido críticas con el capitalismo como el marxismo y el socialismo han incidido en la cuestión económica de clase como el origen de la opresión. La sociedad dividida en dos clases, la dominante, propietaria de los medios de producción, y la clase dominada, la clase trabajadora. Me mantengo en la postura ecofeminista de Mary Mellor que sostiene que el ecofeminismo es una forma de ampliar la lectura social que hace Marx. Una forma de ampliar la mirada crítica, ya que señala los puntos sobre los que surge el capitalismo, que no solo atienden a una lucha de clases histórica, sino a una inferiorización de las mujeres y naturaleza a lo largo de toda la historia. La crítica que lleva a cabo Mellor en *Feminismo y ecología* al marxismo es que el materialismo histórico de Marx no ha sido de facto un materialismo real. La propuesta ecofeminista de Mellor insta a un ecofeminismo materialista que amplíe la visión de Marx. Señala que el materialismo histórico debe ocuparse del materialismo corporeizado. Si el ecofeminismo pretende acercarse a la vida relacional y situada del humano tanto con otros humanos como con otros animales, ha de llevar a cabo un análisis económico y

social que atienda a esos parámetros. La propuesta marxista de la división entre producción y reproducción es también criticada por Mellor. No se debe hablar de una separación radical entre ambas porque estas inciden en la oposición dualista que relega a las mujeres a ciertos ámbitos secundarios. La reproducción forma parte de la propia producción ya que la segunda se puede dar sobre la primera. Además, esta diferencia seguiría siendo dualista. El modo que propone Mellor de abolir este binarismo es pensando que ambas, producción y reproducción, son actividades conscientes del ser humano.

El análisis de Mellor sobre Marx se reduce a lo siguiente. El materialismo histórico de Marx estudia las relaciones sociales que han mantenido los hombres entre ellos acercándose más a un modo de ver al hombre como “hombre económico”, abstracto, idealizado, que a un hombre situado en unas relaciones físicas tanto con las mujeres como con la naturaleza. El ecofeminismo materialista invita al socialismo marxista a dejar de ver como el único factor de la opresión el capitalismo. Puesto que los sistemas opresivos son varios, unos se alimentan a otros y no es solo uno sobre el que parten los demás.

Una de las pensadoras en las que se han unido el feminismo y el socialismo es Alejandra Kollontai. En ella hay un punto en el que me quiero quedar y ampliar. La siguiente cita lo expone bien:

Cuando varones y mujeres lleguen a ser verdaderos compañeros y la solidaridad sea el auténtico motor de la sociedad, cuando desaparezca la fría soledad moral que rodeaba a los hombres en el capitalismo, sólo entonces podrá aparecer un nuevo tipo de amor. El amor camaradería no aparece como un fin en sí mismo, sino como una especie de escuela amorosa de la humanidad, escuela necesaria para salir de la crisis sexual y para poner las bases para que un día triunfe “el gran amor” (Kollontai, en De Miguel, 1993, p 71).

Aunque Kollontai se refiera aquí solo a mujeres y hombres ¿no podría esta idea ser expandida al resto de animales? Mi propuesta es ampliar el campo sobre el que se da el amor camaradería al que apunta Kollontai (De Miguel, 1993). La expansión sería hacia una vida diferente de la vida humana. Existen otras formas de vida que no necesitan del ser humano para ser vidas. Sin embargo, sí necesitan que él deje de perjudicarlas. Insistir en un amor camaradería implicaría disolver cualquier tipo de barrera con los demás modos en los que se manifiesta la vida. De esta forma, el ecofeminismo nos aporta

elementos que pueden hacer que florezca este nuevo amor para un mundo sin jerarquías. Nos ayuda a ver el mundo libre de un antropocentrismo desmesurado y autodestructor. Además, la idea de abolir el sistema andro-antropocéntrico supone la proliferación de las vidas. Frente a una vida encarnada en el humano, propongo considerar la pluralidad de las vidas que se dan en la tierra con el ánimo de que este amor se expanda.

Conclusiones

La hipótesis inicial que me planteaba al principio de este trabajo era que la cultura occidental estaba basada en una violencia hacia los animales. A partir de un estudio bibliográfico de filosofía ecofeminista, ética animal y teoría crítica, puedo concluir afirmando que la violencia hacia a los animales es parte intrínseca de la identidad como humano. Así ha sido reflejado y perpetuado desde la filosofía. De esta forma, a partir de aquí puedo hablar de las distintas líneas argumentales que he seguido.

En primer lugar, he sostenido que el dualismo metafísico está impregnado de antropocentrismo y, podríamos decir que la causa principal del dualismo es el antropocentrismo. Antropocentrismo que destila un fuerte especismo. Esto es devaluar, despreciar y degradar la vida de las demás criaturas por razón de pertenecer a especies diferentes a la humana. Todos los dualismos metafísicos están interconectados. Responden a una lógica de la dominación basada en un relato que trata de justificar y permitir la dominación del Otro. Es decir, en un contexto en el que el ser humano está produciendo el relato, este va a definirse a sí mismo como superior, y en esta superioridad se da una narración contextual que provoca la violencia hacia el Otro por razón de haber sido considerado como inferior.

Se puede decir, además, que la violencia hacia los animales provocada por estos binarismos no ha sido percibida por la filosofía a lo largo de la historia o, incluso, ha sido justificada. Sin embargo, gran parte de la teoría crítica del Siglo XX ha podido dar cuenta de los mecanismos represivos que se dan en las sociedades occidentales y capitalistas. La redefinición del mal de Arendt nos lleva a concluir que este mal es inherente al ser social del humano, es decir, que el ser del humano está atravesado por una comunidad política que lo conforma, y en esa conformación de la mente puede haber violencia hacia el Otro, porque no es un individuo cerrado y autónomo, sino relacional y social. Su proceso “madurativo” no es autónomo. Las relaciones sociales se dan a través de una mirada jerarquizada, y en esta jerarquización está inoculada a violencia hacia el Otro. Si Arendt señalaba la banalidad del mal como el origen de la violencia hacia los judíos, la conclusión a la que llego es repensar esta banalidad del mal en la actualidad del Siglo XXI, fraguada a lo largo de toda la historia del pensamiento que lleva a la consolidación de una industria cárnica devastadora. Esta banalidad del mal se sigue de la anestesia emocional en la que llegamos a la revelación de la ideología violenta. Por ello, mantengo

que la ideología violenta es crucial para la anestesia emocional, es decir, para desconectar nuestra empatía cuando observamos prácticas de violencia contra los animales.

Además, he señalado que el lenguaje es clave en la conformación de la realidad. El ser social del humano no se refleja solo en las necesidades físicas y emocionales del hombre, sino en la misma configuración del lenguaje. El lenguaje no es autónomo, es un atributo de los seres humanos que todos ellos comparten y se hacen. Analizar el lenguaje es una cuestión ética ya que a través del contenido de este se puede dar cuenta de los distintos modos de opresión que ocurren. El referente ausente revela una violencia presente. Así lo es también la estética. A lo largo del texto he mostrado cómo Tafalla criticaba la sociedad industrial capitalista y acelerada. Esto no se queda en una forma puramente ética, sino que atraviesa otras disciplinas como la estética. Es por ello por lo que insta a repensar la cuestión de la estética en términos de profundidad. La conclusión es que la estética no debe ser un refugio para la violencia, sino una herramienta para llevar a cabo análisis profundo de la realidad.

En la búsqueda de una abolición de estos dualismos, me he topado con la destrucción del capitalismo. Esta destrucción ha de pasar por una reconsideración del estatus del hombre y del ser humano. El advenimiento del fin del capitalismo no llegará por sí mismo, así como tampoco lo hará un cambio de perspectiva en torno a los animales. Por ello, me he servido de autores como Marcuse y Singer, que han apuntado a la desobediencia civil. Si la sociedad y las políticas públicas se configuran con el fin de que nadie se salga de ese marco legal, no podrá verse reflejada esa voluntad revolucionaria. No por la represión física, sino mental. Con esto quiero decir que es posible que un cambio de paradigma no se dé a través de vías legales. Aun así, es preciso atender a ese amor camarada en un sentido amplio del mismo que abarque todas las formas de vida que existen en la tierra.

Por último, considero que este texto ha sido un trabajo crítico en el que he podido exponer la violencia hacia los animales y la base teórica, filosófica y social sobre la que se da, invitando a repensar la autodefinición del ser humano, ya que la pretensión de cerrar una identidad humana como diferente al resto de animales ha derivado en la violencia hacia estos. Hacia el Otro más radical, los animales.

Bibliografía.

- Adams, C. J. (2003). Ecofeminismo y el Consumo de Animales. En K. J. Warren (Ed.), *Filosofías ecofeministas* (pp. 195-227). Barcelona: Icaria.
- Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid: Ochodoscuatro ediciones.
- Amorós Puente, C. (2005). Dimensiones del poder en la teoría feminista. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25), 11-34.
- Arendt, H. (2015). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Madrid: Debolsillo.
- Arendt, H. (2019). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Curtin, D. (2003). Hacia una ética de respeto por la naturaleza. En K. J. Warren (Ed.), *Filosofías ecofeministas* (pp. 127-149). Barcelona: Icaria.
- De Miguel, A. (2022). *Ética para Celia*. Barcelona: Sinequanon.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Barcelona: Alfaguara.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2018). *Zoópolis, una revolución animalista* (S. Moreno Parrado, Trans.). Madrid: Errata Naturae Editores.
- Francione, G. L. (1999). El error de Bentham (y el de Singer). *Revista Internacional de Filosofía*, XVIII(3), 39-60.
- Fugali, E. (2016). *Corpo*. Bologna: Il mulino.

- Gehlen, A. (1987). Introducción. En *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (pp. 9-98). Madrid: Ediciones Sígueme.
- Harari, Y. N. (2016). *Sapiens. De animales a dioses / Sapiens: A Brief History of Humankind*. Barcelona. Debate.
- Harari, Y. N. (2018). Prefacio. En *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus.
- Hartmann, H. (1979). Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Papers de la Fundació*, (88).
- Heidegger, M. (1995). La época de la imagen del mundo. En *Caminos del bosque* (pp. 63-79). Madrid: Alianza Editorial.
- Horta Álvarez, Ó., & Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Jonas, H. (1995). Capítulo primero. El carácter modificado de la acción humana. En *El principio de responsabilidad* (pp. 24-35). Barcelona: Herder.
- Joy, M. (2017). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo* (M. Asensio Fernández, Trans.). Madrid: Plaza y Valdés.
- Le Bras-Chopard, A. (2003). *El Zoo de los Filósofos: De la Bestilización a la Exclusión*. Barcelona: Taurus.
- López, M. (2010, Abril). ARENDT, EICHMANN Y LA BANALIDAD DEL MAL. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI(742), 287-292.
10.3989/arbor.2010.742n1108
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.

- Marcos, A. (2019). La ética de la virtud aplicada a los animales. En *Ética animal: fundamentos empíricos, teóricos y dimensión práctica* (pp. 189-208). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Marcos, A., & Valera, L. (2022). De la ética ambiental a la ecología humana. Un cambio necesario. *PENSAMIENTO*, 78(298), 785-800. 10.14422/pen.v78.i298.y2022.027
- Marcuse, H. (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos* (H. Vicente, Ed.). Madrid: Los Libros de la Catarana.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y ecología*. México D.F.: Siglo XXI.
- Miguel Álvarez, A. d. (1993). *Marxismo y feminismo en Alejandra Kollontay*. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidad Complutense de Madrid.
- Moreno, J. A., & Almiron, N. (2020, Febrero 20). Representación en la prensa española del papel de la agricultura animal en la crisis climática: falta de visibilidad y carnismo. *Estudios sobre el mensaje periodístico*. <https://dx.doi.org/10.5209/esmp.73745>
- Nussbaum, M. C. (2022). *Justicia para los animales*. Barcelona: Paidós.
- Pacheco, N. (2012). La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes. *Factótum*, 9, 34-42. <http://www.revistafactotum.com>
- Patterson, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*. Lleida: Milenio Publicaciones S.L.
- Platón. (1988). Fedón. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental culture*. Londres.
- Puleo, A. H. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Feminismos.
- Puleo, A. H. (2013). El concepto de género como hermenéutica de la sospecha: de la Biología a la Filosofía Moral y Política. *Arbos*, 189(189-763). <http://dx.doi.org/10.3989/arbor.2013.763n5007>
- Puleo, A. H. (2017). ¿Qué es el ecofeminismo? *Quaderns de la Mediterrània*, (25), 210-215.

- Rubial, A. (1999). Entre el cielo y el infierno: Cuerpo, religión y herejía en la Edad Media tardía. *Acta Poética*, 20(1-2), 19-46.
- Rupke, N. A. (Ed.). (1987). *Vivisection in Historical Perspective*. London: Croom Helm.
- Singer, P. (2009). *Ética práctica* (R. Herrera Bonet, Trans.). Madrid: Ediciones Akal.
- Tafalla, M. (2013, Mayo). La apreciación estética de los animales. Consideraciones estéticas y éticas. *Revista de Bioética y Derecho*, (28), 72-90.
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal: una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica: una propuesta de convivencia con las demás especies : decrecimiento, veganismo y rewilding*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Velasco, A. (2017). *La ética animal ¿Una cuestión feminista?* Madrid: Cátedra.
- Velasco, A. (2024). Sentimientos hacia (y de) los otros animales. In A. Gómez Ramos & G. Velasco Arias (Eds.), *Atlas político de emociones* (pp. 447-457). Madrid: Editorial Trotta.
- Warren, K. J. (1998). El poder y la promesa de un feminismo ecológica. En *Ecología y feminismo* (pp. 117-146). Granada: Comares.