

Las supresiones de la teoría de Peter Singer y la necesidad ética de considerar a los animales como otros irreductibles¹

Pablo Pérez Castelló
College of Law, University of Denver

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

Resumen

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

Palabras clave

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

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

Marco

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ Wadiwel, *The war against animals*, 21.

¹⁰ *Ibíd.*, 22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 2002), II.

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

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

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

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

¹⁸ *Ibíd.*

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

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

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

²² Wadiwel, *The war against animals*, 35.

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

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

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

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

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

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

²⁴ Sebo, “The moral problem of other minds”.

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

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

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

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

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

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

²⁶ Singer, *Animal liberation*, 7.

²⁷ *Ibíd.*, 5, 9.

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

²⁹ Singer, *Ética práctica*, 25.

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

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

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

³⁰ *Ibíd.*, 3-4.

³¹ Singer, *Practical ethics*, 3.

³² *Ibíd.*, 13.

³³ Singer, *Animal liberation*, 21.

³⁴ *Ibíd.*, 20.

³⁵ *Ibíd.*, 19.

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

¿“Quiénes” y “qué” son los animales?

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

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

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

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

³⁷ Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

³⁸ *Ibíd.*, 101.

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Freeman, “Embracing humanimality”, 13.

⁴⁴ *Ibíd.*

Valorando la pérdida de lo que no se puede comprender

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

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

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

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

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

⁴⁶ Butler, *Vida precaria*, 48.

⁴⁷ *Ibíd.*, 57.

⁴⁸ *Ibíd.*, 70.

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

Las omisiones inherentes al cálculo utilitarista de Singer

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

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

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

⁵⁰ Singer, *Animal liberation*, 8.

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

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

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

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

⁵³ Taylor, “The precarious lives of animals”, 64.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶² *Ibíd.*

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

⁶⁴ Haraway, *When species meet*, 106.

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

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

Implicaciones prácticas y observaciones finales

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

⁶⁵ *Ibíd.*, 167.

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

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

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

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

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

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

⁶⁷ *Ibíd.*

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

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

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

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

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

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

⁷¹ Francione, *Introduction to animal rights...*, 155.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁶ Paola Cavalieri, *The animal question*, 63.

cognoscible y comprensible? Si queremos respetar a los animales es necesario un cambio radical en relación con cómo los humanos nos concebimos a nosotros mismos. Debemos abandonar nuestra posición como soberanos de la Tierra y, al mismo tiempo, la necesidad de sopesar el valor de las vidas de los animales. Después de todo, ¿quiénes somos nosotros, los humanos, para atribuirles tal o cual valor?

Bibliografía citada

- Bennison, Rod. "An inclusive re-engagement with our nonhuman animal kin: Considering human interrelationships with nonhuman animals". *Animals* 1, n.º 1 (2011): 40-55. doi: 10.3390/ani1010040
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Ciudad de México: Paidós, 2022.
- *Vida precaria: El poder del duelo y la violencia*. Traducido por Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Calarco, Matthew. *Thinking through animals: Identity, difference, indistinction*. Stanford: Stanford University Press, 2015.
- *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Cavalieri, Paola. "The animal debate: A reexamination". En *In defense of animals: The second wave*. Editado por Peter Singer, 54-68. Oxford: Blackwell, 2006.
- *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Nueva York: Oxford University Press, 2001.
- "The death of the animal: A dialogue on perfectionism". En *The death of the animal: A dialogue*. Editado por Paola Cavalieri, 1-41. Nueva York: Columbia University Press, 2009.
- Cochrane, Alasdair. *Sentientist politics: A theory of global inter-species justice*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- De Beauvoir, Simone. *The second sex*. Nueva York: Vintage Books, 1989.
- Deckha, Maneesha. "Vulnerability, equality, and animals". *Canadian Journal of Women and the Law* 27, n.º 1 (2015): 47-70. <https://doi.org/10.3138/cjwl.27.1.47>
- Derrida, Jacques. "Différance". *Margins of philosophy*, 1-27. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2018.
- "Violencia y metafísica (ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)". En *La escritura y la diferencia*, 107-210. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Diamond, Cora. "The difficulty of reality and the difficulty of philosophy". En *Philosophy and animal life*. Editado por Stanley Cavell, Cora Diamond, John

- McDowell, Ian Hacking y Cary Wolfe, 43-89. Nueva York: Columbia University Press, 2008.
- Durst, David. "Heidegger on the problem of metaphysics and violence". *Heidegger Studies* 14 (1998): 93-110. <https://www.jstor.org/stable/45010904>
- Foucault, Michel. "The subject and power". *Critical Inquiry* 8, n.º 4 (1982): 777-795. <http://www.jstor.org/stable/1343197?origin=JSTOR-pdf>
- Francione, Gary. *Animals, property, and the law*. Filadelfia: Temple University Press, 1995.
- *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Filadelfia: Temple University Press, 2007.
- Franklin, Sarah y Donna Haraway. "Staying with the manifesto: An interview with Donna Haraway". *Theory, Culture & Society* 34, n.º 4 (2017): 49-63. <https://doi.org/10.1177/0263276417693290>
- Freeman, Carrie. "Embracing humanimality: Deconstructing the human/animal distinction". En *Arguments about animal ethics*. Editado por Greg Goodale y Jason Edward Black. Lanham: Lexington, 2010.
- Goodale, Greg y Jason Black. *Arguments about animal ethics*. Lanham: Lexington, 2010.
- Greenway, William. "Peter Singer, Emmanuel Levinas, Christian Agape, and the spiritual heart of animal liberation". *Journal of Animal Ethics* 5, n.º 2 (2015): 167-180. doi: 10.5406/janimaethics.5.2.0167
- Gruen, Lori. *Entangled empathy: An alternative ethic for our relationships with animals*. Nueva York: Lantern Books, 2015.
- Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialectic of enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Jenkins, Stephanie. "Returning the ethical and political to animal studies". *Hypatia* 27, n.º 3 (2012): 504-510. doi: 10.1111/j.1527-2001.2012.01291_4.x
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Luna, Daniela y Tamara Tadich. "Why should human-animal interactions be included in research of working equids' welfare?". *Animals* 9, n.º 2 (2019): 42. doi: 10.3390/ani9020042
- Mercy for Animals. "Mercy for animals". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://mercyforanimals.org>
- Oliver, Kelly. "Animal ethics: Toward an ethics of responsiveness". *Research in Phenomenology* 40, n.º 2 (2010): 267-280. doi: 10.1163/156916410x509959
- People for the Ethical Treatment of Animals. "About PETA". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.peta.org/about-peta>

- Proctor, Helen. "Animal sentience: Where are we and where are we heading?". *Animals* 2, n.º 4 (2012): 628-639. <https://doi.org/10.3390/ani2040628>
- Proctor, Helen, Gemma Carder y Amelia Cornish. "Searching for animal sentience: A- systematic review of the scientific literature". *Animals* 3, n.º 3 (2013): 882-906. <https://doi.org/10.3390/ani3030882>
- Sands, Danielle. "Beyond the singular? Ecology, subjectivity, politic". En *The animal catalyst: Towards a human theory*. Editado por Patricia MacCormack, 49-65. Londres: Bloomsbury, 2014.
- Satz, Ani B. "Animals as vulnerable subjects: Beyond interest-convergence, hierarchy, and property," *Animal Law* 16, n.º 1 (2009): 65-122. <https://law-commons.lclark.edu/alr/voll6/iss1/4>
- Sebo, Jeff. "The moral problem of other minds". *The Harvard Review of Philosophy* 25 (2018): 51-70. doi: 10.5840/harvardreview20185913
- Singer, Peter. *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Collins, 2009.
- *Animal liberation: The definitive classic of the animal movement*. Nueva York: Harper Collins, 2015.
 - *Ethics in the real world: 82 brief essays on things that matter*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
 - *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
 - *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
 - "Speciesism and moral status". *Metaphilosophy* 40, n.º 3-4 (2009): 567-581. <https://www.jstor.org/stable/24439802>
- Slicer, Deborah. "Your daughter or your dog? A feminist assessment of the animal research issue". *Hypatia* 6, n.º 1 (1991): 108-124. doi: 10.1111/j.1527-2001.1991.tb00212.x
- Taylor, Chloë. "The precarious lives of animals: Butler, Coetzee, and animal ethics". *Philosophy Today* 52, n.º 1 (2008): 60-72. <https://christiane Bailey.com/wp-content/uploads/2012/12/The-Precarious-Lives-of-Animals-Chloe-Taylor-20081.pdf>
- Taylor, Sunaura. *Beasts of burden: Animal and disability liberation*. Nueva York: The New Press, 2017.
- The Humane Society of the United States. "Eating humanely". Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.humanesociety.org/all-our-fights/humane-eating>
- Wadiwel, Dinesh. *The war against animals*. Leiden: Brill, 2015.
- Williams, Anna. "Disciplining animals: Sentience, production, and critique". *International Journal of Sociology and Social Policy* 24, n.º 9 (2004): 45-57. <https://doi.org/10.1108/01443330410790768>
- WIPO Magazine. "Bioethics and patent law: The case of the oncomouse".

Consultado el 27 de octubre de 2006. <https://www.wipo.int/en/web/wipo-magazine/articles/bioethics-and-patent-law-the-case-of-the-oncomouse-35278>

Wolfe, Cary. *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

— “Humanist and posthumanist antispeciesism”. En *The death of the animal: A dialogue*. Editado por Paola Cavalieri, 45-58. Nueva York: Columbia, University Press, 2009.