

## **Metacrítica del capitalismo contemporáneo y repercusiones sociales y políticas de la objetivación de animales**

### **Hipótesis**

El discurso oficial de distintas organizaciones políticas, económicas o jurídicas de corte occidental, contienen una ideología a la hora de nombrar a los animales no humanos que utilizan para el consumo humano. Esta ideología permite convertir socialmente a sujetos sensibles en meras mercancías, a este fenómeno se le conoce en el ámbito filosófico como cosificación. De igual manera, esta ideología pondría en entredicho el discurso y la práctica de estas instituciones a la hora de pretender ser universales, necesarias y objetivas. Pues, existen otras culturas que han generado otro discurso y práctica que rechaza la cosificación animal.

La cosificación de animales no humanos (su uso como mercancías), dentro de discursos económicos o investigaciones sobre nutrición humana, reproducen los esquemas de violencia e insensibilidad por los cuales padecen los mismos animales humanos.

La enajenación moral entre el humano y el cerdo, por ejemplo, se muestra en el momento en que se ignora su condición de ser sensible (sujeto), luego, su dolor no tiene una carga moral porque el cerdo no es considerado como tal sino como mercancía.

Como no existe la categoría de *sujeto* en cada *ser* capaz de padecer, por el simple hecho de no pertenecer a una especie u otra, esa violencia insensible se reproducirá siempre ante aquello que sea etiquetado fuera de esa clase que domina por vía de dichos discursos políticos.

Por conclusión, entre las mismas culturas humanas hay y habrá quienes, ostentando ese título de *sujeto*, destruirán y explotarán a aquellos otros que son considerados como *objetos*, hasta que no se modifiquen estas categorías por vía de la construcción de un discurso que promueva el derecho de los seres sensibles (no solo humanos).

### **Objetivo General:**

Mostrar de manera general que en el discurso político, económico o jurídico que se utiliza en las instituciones oficiales, existe una ideología que permite cosificar a los animales no humanos que se usan como meras *mercancías*, como son, los animales implicados dentro de la industria pecuaria. A su vez, se mostrarán algunos efectos negativos de dicho discurso y la existencia de otras formas práctico-discursivas de otras culturas milenarias que no cosifican los animales no humanos.

Se trata de desarrollar un discurso bien delimitado para ilustrar la insensibilidad de autoridades políticas y empresariales dentro del mercado pecuario mundial y sobre todo el mexicano. Se debe mostrar cómo las consideraciones de salud y economía dentro de los múltiples discursos realizados durante la pandemia de covid-19, hacían especial énfasis en la solidaridad humana, la resiliencia, la cooperación ante un panorama que ponía a los seres humanos como las víctimas de una hecatombe, y como los animales no humanos serán tratados en estos discursos como meras mercancías necesarias para la obtención de proteínas y alimentos.

Sin embargo, la cooperación entre los mismos humanos ante esta tragedia dejó mucho que desear: acaparamiento de vacunas, nula ayuda para personas en situación de calle, una desigualdad social que se mantuvo y que tuvo repercusiones en áreas tan importantes como la educación.

Se pretende brindar esta explicación mediante el uso de un discurso filosófico de tono marxista, es decir, construyendo una investigación sobre la explotación y uso mercantil en este sector usando información de las páginas oficiales, así como de reportajes o investigaciones de distintas fuentes. Todo esto siempre siguiendo el enfoque filosófico para proponer una relación entre lo investigado y los hechos políticos y sociales de este contexto.

## Índice

Introducción.....	4
1. Crítica a la ideología capitalista desde la constelación de Karl Marx.....	5
1.1 La Ideología desde la perspectiva de Karl Marx y Fiedrich Engels.....	5
2. Discursos institucionales y capitalismo verde.....	12
2.1 Postulados y propósito del capitalismo verde.....	12
2.2 Discursos de la OIE, FAO y Banco Interamericano de Desarrollo.....	16
2.2.1 Discurso de la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE).....	17
2.2.2 Discurso de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO).....	25
2.2.3 Discurso del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).....	26
2.3 Aplicación de la crítica marxista a discursos institucionales .....	29
3. Cosificación animal y consecuencias sociales.....	40
3.1 Repercusión social de ideologías promovidas en discursos institucionales.....	41
3.2 Crítica al “bienestar” promovido por las instituciones .....	46
3.3 Relación entre producción y mercantilización animal con crisis sanitarias.....	48
Conclusiones generales.....	53
Bibliografía.....	55

## INTRODUCCIÓN

Los movimientos sociales han caminado de la mano de abstracciones metafísicas, es decir, ideas formadas por órdenes sociales que conforman una relación entre práctica y teoría emergidas de acontecimientos sociales en contextos específicos. Este cúmulo de movimientos terminan por formar, consciente o inconscientemente, grupos dominantes que se apropian y valen de dichas ideas. Los distintos mecanismos sociales que se han conformado y llevado a cabo han creado procesos de exclusión entre clases y especies, así como relaciones de dominación entre estos distintos grupos.

La ideología capitalista dominante ha puesto sobre la marcha un modelo ideológico de libre mercado en el que el sentido abstracto de eficacia se ha impuesto por encima de la necesidad social dentro de condiciones de existencia específicas. Uno de los puntos álgidos que podemos encontrar es el de la cosificación, cuya expresión se puede encontrar en la relación de explotación de animales humanos con animales no humanos, pero se reproduce también dentro de las relaciones sociales y de producción entre animales humanos.

Esta clasificación ideológica, dada por los órdenes de poder económico, pretende perpetuar una diferenciación entre el animal humano y el no humano como una especie de esencias separadas naturalmente en un orden de creación entre las que se encuentra un abismo que las divide por razón de supuestos acerca de la “conciencia”, “moral”, “necesidad” entre otras concepciones, que erróneamente han colocado al animal humano como ente supremo de la creación natural o divina a lo largo de la historia.

El objetivo de este trabajo es proponer una línea de herramientas teóricas dentro del marxismo para interpretar y, de ser posible, derribar tal dominio conceptual de modo que se pueda revelar cuáles son las condiciones de existencia reales acerca de la situación de unos oprimidos sobre otros para resolver cuales son dichos problemas reales.

Para tal objetivo expondremos el desarrollo de la explotación emanada según la descripción del concepto de “ideología” en la construcción de Marx y Engels, para demostrar las distintas aplicaciones y el sentido original de la crítica, la cual será a su vez evaluada dialógicamente con otras teorías o supuestos acerca de la cosificación.

Aquí se hace necesario partir de la explicación conceptual del término “ideología” hasta sus raíces marxistas para dar cuenta de la igualdad que mantiene con términos de crítica social y económica hacia aquellos modelos que se busca combatir.

Para esto buscaremos en un primer momento explicar la filosofía marxista en general; después señalaremos la crítica ideológica de ciertas instituciones y discursos políticos o

empresariales en el apartado sobre la Ideología del capitalismo verde en particular; después aplicaremos dicha crítica sobre las condiciones de existencia para poner en duda las distinciones entre animales humanos y no humanos; y por último pasaremos después a dar cuenta del esquema de dominación imperante en este modelo social y mostrar sus consecuencias tanto en el caso de los animales no humanos así como en los humanos dentro de su actividad social, de modo que la reproducción de la cosificación animal se expande al tejido político-social del animal humano.

## **1. Crítica a la Ideología Capitalista desde la constelación de Karl Marx**

En este capítulo trataremos de crear una explicación acerca de la teoría marxista general contra la ideología del capitalismo como doctrina imperante en occidente y en buena parte del mundo, así como el modo de producción y reproducción de ideologías en general como parte de un esquema de sublevación que legitima relaciones de explotación entre seres sintientes iguales. Esto con el fin de especificar consecuentemente las particularidades dogmáticas de la crítica que sobre esto se realiza.

### **1.1 La Ideología desde la perspectiva de Karl Marx y Fiedrich Engels**

Marx y Engels (1970) han dicho en su *Ideología alemana*, que “Hasta ahora, los hombres se han formado ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser”(p. 3). También ha dicho Marx en las *Tesis sobre Feuerbach* que “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1970: p. 668). En efecto, si algo podemos dejar en claro sobre los procesos naturales y sociales es que estos están sometidos al cambio, que las relaciones de producción y los descubrimientos tecnológicos son en parte algunas de las determinaciones de esa transformación material, con la cual va aparejada un cambio de conciencia. Las condiciones de existencia, tanto la constitución de los seres como la del entorno en que se desenvuelven, determinan el tipo de relaciones sociales y de producción entre los individuos, y esto a su vez genera una conciencia de esos colectivos, asociación de ideas, leyes y religiones. Es decir, a la luz de estos filósofos, existe una relación entre práctica y teoría en la cual se alimentan mutuamente. Sin embargo, ha ocurrido que la teoría se desliga de la práctica y cobra, por decirlo así, vida propia, se hace independiente en forma abstracta y totalmente nutrida como sistema

metafísico (Marx y Engels, 1970). Así, nacen las leyes y los principios sagrados, los dioses y los tributos, lo inamovible. Pero las condiciones materiales continúan su caótico cambio, los procesos en los que surgen inventos, herramientas de trabajo que son el principio del desarrollo de una cultura, que es designada por el uso de estas así como por “la dominación del fuego y la construcción de habitaciones” (Freud, 1999, p. 83), sociedades con problemas reales específicos nunca antes vistos, descubrimientos, modificaciones en los sistemas de intercambios, es en este momento en donde ocurre la distorsión: porque aquellos principios teóricos independientes ahora son los que rigen e interpretan el mundo con el ánimo de formular leyes universales, y al no corresponder los sistemas de ideas con la realidad práctica surge la enajenación (Marx y Engels, 1970). Al estar dictado el mundo por un sistema metafísico ajeno, perteneciente a un grupo dominante, sucede que el cúmulo de ideas dominan la mente del oprimido frente a las circunstancias de explotación a las que es sometido. Por ideas dominantes Marx señala que “no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, de las relaciones materiales dominantes concebidas como pensamientos; o sea, de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; o sea, los pensamientos de su dominio” (2012,p. 24).

Se trata de una ideología cuando, de forma consciente o no, se establecen relaciones de dominación a partir de las cuales se configura un mundo ideal que no corresponde al real, pero cuya presunta universalidad genera santos y devotos, mártires que dan su vida, soñadores inútiles y discursos políticos de manipulación.

En otras palabras, se legitima la explotación desde una idea “primigenia” que configura mundos, paraísos e infiernos, ángeles y demonios que intervienen en el mundo y que sin pertenecer a él son más importantes que el mismo (Marx y Engels, 1970).

Según Villoro (2016) la moralidad social se determina por el pensamiento reiterativo, es decir, en los colectivos humanos se repiten una serie de ideas y de principios aceptados tácitamente por todos o por la mayoría. Los individuos que nacen en esa sociedad ya formada se ven invadidos por estos fantasmas culturales, primero por mera imitación y después por racionalización; en otras palabras, el individuo hace suyo el conjunto de valores establecidos por todos, donde en realidad ese “todos” representa a los miembros primarios y a los valores constituidos por instituciones o creencias a través de tradiciones. Sin embargo, ese concepto de “pensamiento reiterativo” aunque puede ser anexado, en su sentido más amplio y de cierta vaguedad, a la definición de “ideología”, encuentra una delimitación más clara en el marxismo, siendo “...un conjunto de creencias condicionadas socialmente por las relaciones de producción.” (Villoro, 2016, p. 184). También nos explica el autor que “Las ideologías

expresan una manera de ver el mundo y las relaciones sociales propia de una clase, y responden a sus intereses particulares... En esta interpretación, la noción de ideología está ligada a la de superestructura”(ibid).

Bajo esta acepción del término se puede concluir erróneamente que cualquier conjunto de creencias representativo de una clase social es ideológico. Villoro (2016) resaltaría este error usando como ejemplo el stalinismo, bajo el cual se llegó a la consideración de que toda moral es ideológica. Por esta razón Villoro vuelve a los autores originarios, Marx y Engels, para establecer dos principios que definen a una ideología:

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan, no se funda en razones válidas.
- 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo. (Villoro, 2016, p. 185-186)

Para Villoro la ideología “responde al interés particular de poder de un grupo social” (2016, p. 186) sin embargo, es imposible imponerla a los otros sin hacerla pasar por un término que signifique un interés general para que pueda ser aceptada. De este modo “La ideología consiste en una operación mental por la que los valores subjetivos, propios de un grupo, se presentan como si fueran valores objetivos.” (Villoro, 2016: p. 186)

Desde esta constelación de ideas, encontramos razones por las cuales los gobiernos o clases empresariales dominantes hacen uso constante de ciertos enunciados de pretendida universalidad con los cuales el común de los individuos puede identificarse, sintiéndose parte de esa colectividad, manteniendo la cohesión del pueblo, al costo de perpetuar un sistema de pensamiento que legitima el bienestar de pocos a costa de muchos.

De esta forma, como Marx y Engels ya lo habrían explicado en su análisis de clase social, es nuestro propósito en este texto elevarlo al nivel de la especie. Porque al hablar de las condiciones propias de un pretendido “estado de naturaleza” en el que los distintos seres se han mostrado unos como depredadores y otros como depredados, condición de la que fue parte el ser humano como animal que es, también debemos considerar como esa enajenación ha nacido de la real necesidad del humano primitivo por cazar y comer, a convertirse en una idea teórica, que luego fue legitimada por el sistema capitalista (Engels, 2016), esto con el fin de perpetuar una industria que produce grandes cantidades de capital financiero en un contexto en el cual se conocen otros recursos que podrían sustituir a dicha industria o incluso existiendo diferentes estudios acerca de los perjuicios que genera el consumo deliberado de carne, tal como lo expone Riechmann en el asunto de la pérdida de nutrientes de las plantas

en su transformación en carne, tal como lo veremos más adelante. En lugar de responder a una necesidad real, más bien se explota una que está sujeta a contextos específicos o particulares, como el de las comunidades de cazadores o las zonas que cuentan con malas condiciones de vida, a las cuales sería injusto reclamar el consumo de carne que hagan, para universalizar semejante mercado y normalizarlo en la cultura. Ya no se trata de una necesidad real y manifiesta sino de una aparente necesidad resuelta en el mercado.

Sin embargo, debemos profundizar aún más en el poder que la ideología mantiene incluso con la crítica misma, que aparentemente debería erradicarla<sup>1</sup>.

Profundicemos en el tema de la crítica. La conveniencia del pensamiento marxista en nuestro tema se ajusta en tanto que su idea filosófica de materialismo histórico, expuesta en *Ideología alemana* (1970) así como en *El origen de la familia, la propiedad y el Estado* (2008) de Engels, puede hacernos una descripción histórica de los momentos contradictorios espacio-temporales para dar cuenta de los resultados ideológicos que aquí queremos describir. Sigamos con la descripción de la distinción entre práctica y teoría (Marx y Engels, 1970). La práctica primitiva es entendida como el conjunto de correlatos empíricos que resultan de los hechos ejecutados de manera inconsciente por la humanidad en sus albores. Ante estas influencias materiales la conciencia se modifica. Para dar un ejemplo, pensemos en una comunidad que encuentra la solución a sus necesidades reales en cierta ubicación geográfica cerca de un río en donde se han asentado otras comunidades. Pensemos ahora en la enemistad de esta comunidad con la otra: estos sujetos roban productos, asaltan a los recolectores, violan a las mujeres, etc. Estas necesidades materiales concluyen en el pensar metafísico-moral de la población de que “ningún miembro de la comunidad debe tener relación con otro miembro de otra comunidad”, aquí tenemos un principio moral emergido de esas condiciones materiales, el cual es necesario por sí mismo dada esa determinación.

Supongamos ahora que las condiciones materiales han cambiado: el río se seca, la tierra se vuelve yerma. La comunidad se mueve a otro territorio y es recibida por otra comunidad ya establecida de otra forma; la cual la recibe fraternalmente, le comunica dónde están los valles y los ríos, le hace una descripción de los recursos existentes. Nuestra comunidad ha entrado en unidad con aquella en razón de su ambiente y sus necesidades. Imaginemos ahora que un miembro de nuestra comunidad entra en contacto con otro sujeto de la otra; ahora el jefe de nuestra tribu sostendrá la necesidad de mantener aquella ley en razón de una tradición de la

---

<sup>1</sup> El caso del papel de la crítica en nuestro objetivo lo expondremos con más detalle cuando nos dediquemos al tema del capitalismo verde, el cual precisamente pretende sustentar sus bases económicas en una visión crítica del capitalismo, lo cual irónicamente termina justificando y reproduciendo con creces todos los estragos del mismo.



cultura: ahora nadie de nuestra sociedad podría emparentarse con el miembro de otra, aun cuando las consignas han cambiado y las relaciones sociales ya no sean compatibles con la teoría de la separación de comunidades, lo cual deriva en la deformación del mundo, el nacimiento de la concepción de razas y de ahí surge la imaginación sobre la separación entre razas superiores y razas inferiores. La teoría se emancipa y somete a la práctica en un escenario donde ya no están en unidad dialéctica.

Pensemos ahora que las ideas prevalecientes en este caso sirvan a la clase dominadora para perpetuar sus bases intelectuales. Según la propuesta de Adorno en *Crítica a la sociedad y la cultura* no se trata del mero acto de oído frente a las circunstancias sociales sino de la correspondencia discreta entre individuo y conciencia (Adorno, 2008). Lugar en donde la indagatoria crítica se resuelve en la unidad crítico-dialéctica del mundo. Para Adorno, la crítica hacia la realidad histórica debe mostrar las diferencias con el crítico de la cultura en tanto que esta se vuelve un hecho ideológico, un ente al servicio de las minorías dominantes sobre las que se construye una entidad aparentemente dialéctica entre los que dan oficio y los que son contratados. Supongamos, para ilustrar, el ejemplo del derecho universal, cosa que se remite en la particularidad de los individuos. Según Hans Kelsen, todo parte de la condición real de la vida en sociedad, en la cual se generan conflictos de intereses entre los distintos miembros, los cuales siempre propenden a lo que es bueno para ellos (*¿Qué es la justicia?*, 2012); esta línea de pensamientos nos lleva a la contemplación de la vida como algo que debe alcanzar la felicidad, cosa que se logra evitando el dolor, en sentido negativo, o buscando el placer, en sentido positivo. Por esta razón el concepto de felicidad está relacionado filosóficamente con el concepto de justicia, es decir, dar a cada quien los medios para que posea esa disponibilidad a lo que más le conviene (Kelsen, 2012). La problemática desde el punto de vista de Kelsen radica en que aunque este tema es de gran importancia no lo han podido resolver ni las mentes más eminentes. Esto se debe a que siempre se cae en un relativismo en el que las prioridades de los individuos o la jerarquía de valores impuesta en una cultura o sociedad tiene supremacía sobre lo demás, lo cual varía entre los distintos contextos sociales existentes. De este modo, dar a cada uno lo que le toca está sujeto a la contradicción de que los beneficios que se le dan a uno puede afectar a otros, todos buscan el placer pero no de la misma manera. De hecho, la producción de normas para regular esa convivencia de deseos podría devenir en la obstrucción a la felicidad deseada, y con esto colocar al individuo en una posición antagonista frente a la cultura (Freud, 1999). Esto se representa también con la jerarquía de los valores en tanto que una sociedad puede privilegiar a los individuos y por tanto apegarse a un modelo liberal, sin embargo, dar este privilegio a la

libertad es pasar por alto los beneficios comunales. Esto ocurre porque todos somos distintos y tenemos necesidades distintas, luego unos tendrían más en razón de su fuerza o capacidad y otros nada. De este modo se eliminarían los derechos de un Estado de Bienestar ideal en donde todos tendrían derecho a comida, agua, educación, techo, seguridad, etc. Lo contrario sería una economía planificada que promueva la igualdad como valor supremo, esto es el socialismo. Otro es el caso del comunismo en donde la idea sería la de a cada quien según su capacidad, a cada quien según su necesidad, cosa que parece el principio más justo si no fuera porque nos regresa a las problemáticas anteriores de definir lo necesario para cada quien, sobre todo dentro de una realidad en donde los recursos son finitos (Kelsen, 2012).

Entonces en una cultura donde se encuentra una jerarquía de valores, siendo relativa según este esquema, que se convierte en objeto de discusión para el crítico de la cultura que menciona Adorno (2008), la separación de la teoría y práctica se expresa en el individuo mismo con el objeto de su trabajo, es decir, la cultura misma de la cual se ha colocado por encima de ella. Entronizado en su sapiencia ya no es más parte del mundo y de las condiciones de existencia reales y se ha convertido en un santo, a la manera de Stirner según la crítica de Marx, en donde los conceptos metafísicos de este autor, como son el Único, el Egocéntrico, etc. pasan a ser para Marx una fantasmagoría quijotesca que solo repite al objeto de su crítica, que no es otra cosa más que la filosofía de Hegel (Marx y Engels, 1970). Esta separación de teoría y práctica convierte a la crítica misma en fuente de reproducción de los modelos ideológicos emanados de la clase dominante.

Pensemos, para ejemplificar, una crítica fundamentada en lineamientos sociológicos y psicológicos sobre los contenidos expuestos en la televisión pública. Realizamos un planteamiento del problema concreto al que nos enfrentamos y lo ordenamos con estructuras lógicas pertinentes, decimos así que existe un vínculo entre esos contenidos y la cultura misma en la que se desenvuelven, a manera de expresión o de reproducción de los esquemas sociales el programa televisivo se desenvuelve dentro las mismas problemáticas. Luego pasaremos a examinar alguna metodología adecuada para el desarrollo de una posible solución, nos preguntamos entonces si existe una relación de causa y efecto entre los contenidos de baja calidad audiovisual y ciertas formas de manifestaciones culturales mediocres en la cotidianidad. Ambas cosas son existentes y si debemos resolver la contradicción manifiesta podríamos profundizar de manera muy técnica los territorios de la psicología, la pedagogía y la sociología para encontrar fuentes de transformación empíricas que conduzcan a una posible solución. Supongamos ahora que el crítico de la cultura de Adorno (2008), haciendo suyas estas consideraciones, realiza una despiadada crítica al

sistema televisivo así como al público que consume sus contenidos. Sin registrar ningún correlato empírico, sin conocer las condiciones de existencia, sin unificar teoría y práctica social, termina nuestro santo sobajando cierto tipo de espacios culturales etiquetados por el de mediocres, así como sobrevalorando el contenido de aquello que posee la marca de la calidad intelectual. La música, el cine y los libros pasan a ser objetos de representación de dicha exaltación y repetición de esquemas “adecuados” para la cultura, se jerarquizan en el sistema de valores relativos que analiza Kelsen (2012), luego quien no los consuma y consuma aquellos debe por necesidad ser parte del problema y por tanto es “mediocre”. En otras palabras, el “buen gusto” no es otro que el burgués, y está crítica de nuestro santo no hace más que mantenerla dentro de ese esquema de dominación. Al estar instalados en la “verdad”, siguiendo la voz de nuestra erudición y habilidad de manejo de cifras y notas, terminamos reproduciendo la ideología. Hacemos la tarea de aquellos profesores que Paulo Freire llama reaccionarios (2004)<sup>2</sup>.

Algunas de las ideas dominantes que forman parte de la cultura han dado forma y justificación a sistemas de explotación, tanto dentro de la propia constelación humana como en la esfera de los animales no humanos. Estos sistemas ideológicos han sido muy útiles dentro de las sociedades capitalistas que hacen uso de la cosificación de las fuerzas productivas para usarlas como mercancías intercambiables en el mercado. El capitalismo se apropia del producto del trabajo ajeno, produciendo así la enajenación del trabajador de su propio trabajo (Marx, Primer manuscrito, 2014: p. 217 a 231). La clase dominada, perteneciente a la “cultura del silencio” que señala Freire, queda de este modo fuera del mundo, es rebajada a la condición de objeto. Esto es lo que Marx denominó en *El capital* como fetichismo de la mercancía, es decir, que las relaciones entre producción e intercambio no son entendidas entre individuos con intereses sino entre cosas, como dinero y mercancía (Marx, 2019). De este modo al asumir el interés ideológico que representa la mercancía en el mercado como “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas”

---

<sup>2</sup> En el caso de Freire observamos una descripción de la ideología en razón de la alfabetización política en donde se le permita al oprimido “pronunciar el mundo” y de este modo salir de la “cultura del silencio” (Freire, 2004). Esta concepción está claramente desligada de las posibilidades de liberación para los animales no humanos. Sin embargo, es importante señalar que las herramientas pedagógicas de Freire no tendrían que tener como única consecuencia una mera legitimación de la libertad humana, sino que su apego por desarrollar la conciencia histórica del mundo podría usarse para incluir los momentos en los que los animales no humanos han otorgado su fuerza de trabajo a la construcción de las sociedades actuales. La conciencia humana no solo debería responder a la superación de leyes que le oprimen como sociedad sino que debería redireccionarlo como especie, de modo que, superando tal condición, toda clase de ser viviente pueda ser incluida. No debería concientizarse de su condición de clase para excluir a otras sino para eliminar toda posible contradicción, es decir, superar el estado de cosas actual (Marx y Engels, 1970).

(Marx, 2019: p. 87) se oculta la explotación que subyace en esta. Miles de mujeres, hombres y animales no humanos de distintas especies han sido la base cosificada, explotada y mancillada sobre la que se han construido buena parte de las obras de mayor relevancia dentro de la transformación de las sociedades y el comercio tal como señala Jason Hribal en su obra *Los animales son parte de la clase trabajadora* (2014), obra en la que profundizaremos cuando llegemos al apartado sobre la idea de “persona” en relación a lo que denominamos como “lo humano” y “lo animal”. Sin embargo, antes debemos hacer ciertos apuntes acerca del capitalismo verde.

## **2. Discursos institucionales y capitalismo verde**

En este capítulo desarrollaremos la crítica a las economías verdes de manera específica. Lo que trataremos de construir es la crítica a la “crítica” de ciertas instituciones que se dicen estar de nuestro lado en la lucha contra el especismo, pero que en su práctica narrativa parecen reproducir los mismos esquemas ideológicos de dominación de pocos grupos o clases dentro del mismo sistema capitalista. Para esto desarrollaremos una crítica general y después una específica de algunas de estas organizaciones no gubernamentales.

### **2.1 Postulados y propósito del capitalismo verde**

Comencemos por exponer de manera breve lo que se entiende por capitalismo verde, para pasar luego a profundizar en las problemáticas asociadas a los efectos que el sistema de producción actual trae consigo, como es el uso y abuso de los animales categorizados como de “consumo humano”. Además se pondrán en cuestión los postulados del capitalismo verde a partir de la crítica que nos ocupa sobre la ideología.

El capitalismo verde parte de los mismos esquemas del capitalismo, es decir “ el capitalismo no es una cosa sino una formación social organizada en torno a la producción y el consumo de mercancías, impulsada por el imperativo constante de expandir la acumulación de excedentes al realizar remuneraciones positivas sobre la inversión” (Mann y Wainwright, 2018, p. 182). Así, el capitalismo es enfrentado a las problemáticas medioambientales como un factor que perjudica al capital mismo, es decir, el capital surge como *capital natural*, emanado de la naturaleza; por tanto la producción de mercancías que conforman la riqueza

dependen de este elemento natural, lo que lleva a la consideración de que estos mismos recursos deben ser empleados o adaptados a la resolución de los problemas ecológicos existentes. Se busca así transformar las formas de producción mediante el uso de nuevas tecnologías, el uso de energías limpias, reciclaje y disminución en el uso de materiales que perjudican al medio ambiente, como es el plástico.

Ahora bien, como se siguen reproduciendo los mismos esquemas del capitalismo como sistema económico entonces la naturaleza es vista como objeto en este tipo de discursos. Convertida de este modo en una “cosa”, la naturaleza y todo lo que se encuentra en ella, como es el caso de los animales, y no en un “sujeto” es despojada de todo derecho. Se le coloniza por completo y se le transforma en una fuente de herramientas para reforzar la explotación por parte de las grandes industrias, se convierte en un medio para resolver los intereses de la clase dominante, es decir, los capitalistas. El uso de recursos ecológicos, como el desarrollo sostenible por señalar un ejemplo, en la práctica pasan por encima de los derechos de los pueblos, sobre todo en aquellos del sur que son utilizados por algunos países del norte como fábricas de material ecológico que compensen los estragos producidos por la economía capitalista voraz; ofreciendo trabajo y progreso, solo consiguen la esclavitud y el abuso (Lohmann, 2012). Privatización de la naturaleza, atropello de derechos, mayor explotación, mayor contaminación y más permisibilidad para las industrias mediante la repartición tramposa de certificados, todo esto como resultado de las mismas políticas del capitalismo tradicional reproducidas en un sistema ideológico que ha tomado como estandarte el cuidado al medio ambiente (teoría) que solo sirve para incrementar el capital de esa clase (práctica).

Tal como lo señala Camila Moreno (2011) cuando habla de los antecedentes históricos del capitalismo, dentro del sistema del mundo, que se había ampliado debido a la “conquista” y explotación de los territorios de América cuyos recursos fueron robados por Europa, surgió la idea de apropiarse de los “comunes”, es decir, era posible sacar provecho de vaciar los campos bajo la intención de privatizar las tierras, cosa que ya se venía gestando desde hace tiempo. Este fue el primer paso para ver a la naturaleza como un producto, el acaparamiento de la mayor parte de las tierras por unos pocos, dejando a mayorías desposeídas, siendo trasladadas a las ciudades para convertirse ellas mismas en productos de intercambio en el mercado, siendo reducidas a su mera fuerza de trabajo, única cosa que les queda, ajustándose a un mundo consumista que les sume más y más en el individualismo y la enajenación.

Moreno puntualiza, no obstante, que aunque el concepto de que la tierra pueda ser privada y por tanto comprada no es más que una ficción del sistema capitalista y no algo “natural”, también puede ser superado y eliminado, “nuestra tarea es desconstruir el discurso hegemónico en cómo esta naturalización es una forma e instrumento de poder” (Moreno, 2011: p.46 y 47). Esto mismo puede aplicarse a la evolución del capitalismo que hemos señalado, en donde no es ya solamente la tierra la que es cosificada sino también todo lo que hay en ella, poniendo así en el mercado el negocio del carbono por medio de “servicios ecológicos” que se venden. Pensemos en los certificados y permisos que obtienen las industrias como una forma de legalizar la contaminación que generan (Moreno, 2011), los proyectos científicos y académicos que buscan implementar programas de apoyo ecológico y desarrollar estudios en zonas marginadas o en países empobrecidos que traen como consecuencia la intromisión en culturas ajenas, su cambio cultural e ideológico que termina convirtiendo a los pueblos en esclavos de las superpotencias así como el traslado de recursos de una región a otra, la normalización de la cosificación de los seres vivos y de la consideración de que todo lo existente tenga un precio. Es una manifiesta forma de retorcer la realidad para someterla discursivamente a los intereses de los grupos dominantes.

Es importante señalar que por cosificación se entenderá el supuesto ideológico que se reproduce en las sociedades capitalistas en las cuales los seres sintientes son vistos y usados como mercancías, a las que se dota de intereses imaginarios para esconder la explotación que las produce (Marx, 2019).

En el caso de los animales no humanos, hacemos referencia a una visión cultural imperante en las sociedades capitalistas que ha sido conducida por la tradición judeocristiana para dar forma y fundamento a un humanocentrismo. Esto por medio del “menosprecio del mundo terrenal, y con ello todo lo que habita o se relaciona con el” (Lucano, 2017: p. 50) al suponer la existencia de un mundo ideal trascendente posterior a la esta vida material imperfecta. Desde esta interpretación de los textos bíblicos sólo “lo humano” tiene alma y por tanto es capaz de trascender, todo lo demás se transforma en medios, sin importancia por sí mismos, al servicio de lo humano. Para tratar de justificar el poderío del ser humano sobre otras formas de vida, no pocas veces se ha recurrido a la biblia, pues en ella se podemos leer que en un momento determinado Dios concede autoridad a Adán sobre todas las demás criaturas, de hecho este dominio tiene su forma por el lenguaje, ya que Dios le pide a Adán nombrar a todos los animales que ha creado “Y puso Adán nombres a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo” (Reina Valera, 2018: Génesis 2.17: 19 y 20). Esa pronunciación tiene un sentido de apropiación, en donde los animales no humanos son vistos como cosas

necesarias no solo para la subsistencia humana, sino para la correcta alabanza a ese Dios, que exige holocaustos en donde son ejecutados y desmembrados carneros, corderos, terneros, entre otros. Como ya hemos mencionado esta cosificación es propia de las sociedades capitalistas y este desprecio por el mundo, inscrito en buena medida por el cristianismo, da justificación a la explotación y muerte de estos seres bajo la idea de que supuestamente así son las cosas en este mundo terreno (Lucano, 2017). Estos discursos continúan estando al servicio de estas relaciones de dominación en una forma ideológica dado el hecho de que los sistemas de producción en las condiciones materiales actuales podrían evitar el uso de recursos animales, y por tanto su explotación, al ser reemplazadas por objetos reales. Podemos exponer esta tergiversación de la realidad analizando los discursos de pretendida universalidad de organizaciones que buscan cuidar el medio ambiente, combatir el hambre y la desigualdad, y específicamente aquellas que mantienen un discurso sobre el cuidado animal, cosa que veremos con más detalle en el apartado siguiente.

Sostengo que se trata de una ideología, en el sentido como es expuesto por Marx y Engels, debido a la separación entre teoría y práctica, la esclavitud y compromiso creado dentro de las necesidades de una clase y no de las necesidades reales en busca de una historia universal (verdadera). Es ideología también porque termina causando los efectos contrarios a los que se propone discursivamente (cuidado de la naturaleza - sobre explotación de la naturaleza, respeto por la salud y libertad de los animales no humanos - cosificación de los animales dentro del proceso de intercambio capitalista en el mercado).

Al respecto de este razonamiento seguimos los ejemplos propuestos por Lohmann para quien la creación de nuevos mercados sirve para el intercambio de productos morales, legitimando así la privatización de la naturaleza (Lohmann, 2012 ). Por ejemplo, el bienestar animal no se puede privatizar, pero las vacunas y espacios higiénicos para mantener en “buenas condiciones” a los animales, sí pueden ser privatizados. Luego podríamos mostrar la equivalencia ideológica así: *bienestar animal = animales vacunados y concentrados en áreas higiénicas*.

También es cierto que la vida digna del animal, en tanto sujeto libre, no puede ser privatizada, pero el cuidado animal y trato amable en granjas u otros centros sí puede serlo. Luego: *respeto por los animales = no maltratar a los animales* (más no dejar de matarlos ni de usarlos como productos de intercambio en el mercado).

Como lo que existe es una ideología (como la idea de progreso, por ejemplo) entonces no se atienden los problemas reales (más bien se perpetúan) y no se plantean las herramientas

correctas sino que se maquillan los estragos, se cierran las puertas a movimientos sociales y procesos políticos que podrían tender a una plena conciencia de los hechos materiales reales dado el hecho de que la naturaleza se convierte en un monopolio del que se entregan jugosas cantidades de riqueza a intereses económicos que aplastan todo intento por combatir a dicho sistema. Como lo dirían Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* (2007) el capitalismo encuentra la manera de devorar todo aquello que es contrario a sí, o como Camila Moreno lo señala “el capitalismo demostrará su increíble capacidad de reciclarse y reconvertirse” (Moreno, 2011: p. 50).

A partir de los discursos empleados por Organizaciones no gubernamentales, que pretenden criticar los estragos de la actividad humana en el planeta, podemos analizar su contenido ideológico para después mostrar cómo estas críticas terminan siendo ellas mismas ideológicas, es decir, se encuentran al servicio de la clase dominante (Adorno, 2008).

## **2.2 Discursos de la OIE, FAO y Banco Interamericano de Desarrollo**

Las problemáticas actuales a las que debemos enfrentarnos como seres existentes en este planeta, deben ser entendidas en torno a las condiciones mismas de existencia en contextos específicos, así como el cambio en las relaciones sociales y las relaciones y modos de producción. El trabajo<sup>3</sup> de la humanidad, como una de las especies existentes en el planeta, ha pasado por una serie de cambios a partir de la división de trabajo y llegando a las grandes industrias capitalistas, es decir, los sistemas de pensamiento están ligados a los modelos económicos (Marx y Engels, 1970) todo esto acompañado de una manifiesta destrucción de los recursos determinados para satisfacer necesidades. Ante la contradicción de las ideas sobre estos modos de producción y su transformación por vía de la crítica resultante de problemáticas creadas por el mismo sistema capitalista, producto de lo cual es el capitalismo

---

<sup>3</sup> Es importante aclarar que el sentido conceptual en que tomamos la palabra “trabajo” es la que está adherida a la tradición del marxismo. En términos generales Marx menciona que “El uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo” (p. 35). Es verdad que cuando Marx aborda esta cuestión desde el materialismo pretende exponer al ser humano y a su fuerza dentro del sistema conjunto de la naturaleza, en otras palabras, el trabajo sería el medio por el cual el humano se regula a sí mismo (su metabolismo) manipulando la naturaleza. Sin embargo, como este sentido nos indica una progresión de la conciencia entorno a la transformación bilateral del humano con la naturaleza, queremos puntualizar que la acción a la que nos referimos es la del uso de la fuerza misma que, siendo consciente o no, transforma la naturaleza; tal es el caso de la esclavitud en distintas especies.



verde, este pretende buscar mecanismos de trabajo para universalizar esas necesidades y proponer soluciones ecológicas y éticas que beneficien a todos los seres existentes, surgen organizaciones mundiales que buscan promover ciertos ejercicios discursivos, jurídicos y políticos para regular los mencionados excesos que forman parte del andamiaje del sistema capitalista.

Su discurso da forma y también legitima a la reforma de los modos de producción (Marx y Engels, 1970) y distribución del mismo sistema económico mediante políticas que le transforman en “capitalismo verde”, concepto que tratamos en el apartado anterior.

Ahora examinemos algunos de los discursos sobre el bienestar animal y las propuestas de algunas de las principales Organizaciones mundiales encargadas o vinculadas con este bienestar, como son la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación ), la OIE (Organización Mundial de Sanidad Animal) y el BID (Banco Interamericano de Desarrollo).

### **2.2.1 Discurso de la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE)**

Comencemos con la OIE, que se describe a sí misma en su página principal de la siguiente manera: “La OIE es la organización intergubernamental encargada de mejorar la sanidad animal en el mundo”, (Quienes Somos OIE, s.f) y la descripción de su objetivo está marcado de la siguiente manera:

La necesidad de combatir contra las enfermedades de los animales a nivel mundial constituyó el motivo por el cual se creó la Oficina Internacional de Epizootias gracias al Acuerdo internacional firmado el 25 de Enero de 1924. En mayo de 2003 la Oficina se convirtió en la Organización Mundial de Sanidad Animal, pero conserva su acrónimo histórico OIE. (Quienes Somos OIE, s.f.)

Es decir, el planteamiento del discurso sobre el que gira la Organización parte de la necesidad de combatir las enfermedades de “los animales” y esto le conduce al objetivo universal y absoluto de “mejorar la sanidad animal”. Si bien, la propuesta se nos presenta de primera instancia como válida y razonable en sentido general, no tardamos en observar que dentro de su mismo discurso se promueve un concepto que pretende quizá todo lo contrario, es decir la

iniciativa mundial de “*Una sola salud*” que es expuesta por la Organización del siguiente modo:

El concepto de “Una sola salud” resumía una idea que se conocía desde hacía más de un siglo; que la salud humana y la salud animal son interdependientes y están ligadas a la salud de los ecosistemas en los que existen. Lo concebimos e implementamos como un enfoque global colaborativo para comprender los riesgos para la salud humana y animal y la salud del ecosistema en su conjunto.(Una Sola Salud, s.f.).

La pretendida unidad que se quiere conseguir con esta iniciativa nos manifiesta la existencia de una contradicción entre “la salud humana” y “la salud animal”, que se resuelve en la “interdependencia” dentro de los ecosistemas existentes. Es decir, se necesita cuidar de una de ellas para proteger a la otra. Pero se llega más lejos en el discurso, se pretende garantizar el trato ético en esa “interdependencia”, ya que a propósito de la *Salud y Bienestar Animal* encontramos las denominadas “*directrices que guían a la OIE*” las cuales hablan de las “*cinco libertades*” enunciadas en 1965, en las cuales se señala la responsabilidad del ser humano en materia de derechos animales de la siguiente forma:

1. Libre de hambre, sed y desnutrición.
2. Libre de temor y de angustia.
3. Libre de molestias físicas y térmicas.
4. Libre de dolor, de lesión y de enfermedad
5. Libre de manifestar un comportamiento natural. (Bienestar Animal OIE, s.f.)

La salud animal, ligada a la salud humana, está entonces determinada por derechos que se toman en base a las necesidades elementales del animal, haciendo hincapié en la “libertad”. La salud depende, pues, de ser “libre de” “hambre”, “sed”, “molestias físicas”, “dolor”, “enfermedad”, etc. en una palabra podríamos concluir que se debe tomar en cuenta todo aquello que afecte al ser en tanto que es “sintiente” y por tanto padece dolores con los que como humanos nos podemos identificar, tiene las mismas necesidades fisiológicas que nuestra especie, incluso se señala “ser libre de manifestar un comportamiento natural”, que podríamos decir, es un esbozo de “manifestar libremente una forma de ser” ¿nos atreveremos a llamar a esto “personalidad”? Aún no es tiempo de poner esas palabras en boca de la OIE.

En el apartado de ofrecimientos por parte de la organización encontramos un documento a propósito del “*Comercio seguro y movimiento de animales*”, se trata de un documento

argumentativo llamado “*Comercio seguro para un desarrollo durable: la OIE y su contribución*”. En su sola introducción encontramos el antecedente de la Conferencia internacional para el estudio de las epizootias de París el 27 de mayo de 1921 en la que se planteó que por causa de la guerra el intercambio se intensificó, se transportaban grandes cantidades de animales para consumo y crianza en zonas cada vez más distantes para atender el desabasto de alimentos.

A partir de estas consideraciones la OIE manifiesta su postura:

Desde entonces, los objetivos de la OIE siempre se han articulado en torno a los mandatos conferidos, en un principio por sus 28 Miembros fundadores, y en la actualidad por sus 182 Miembros, es decir la elaboración de normas basadas en la ciencia que buscan proteger la sanidad animal y garantizar una mejor seguridad y transparencia de los intercambios internacionales de animales vivos y de productos de origen animal.(OIE, 2020: pág. 5)

La consideración de intercambios de animales vivos y de productos extraídos de ellos nos instala en una clara contradicción con los elementos anteriormente mencionados al respecto de la libertad que se pretendía asignar al animal, así como con el concepto de “Una sola salud”, ya que si existe una diferencia jerárquica-moral marcada entre “lo humano” y “lo animal” pero a la vez existe una clara dependencia de uno hacia otro que se manifiesta en “una” igualdad que discursivamente tiene un fondo de una especie de fraternidad, entonces el hecho de manejar a esos “iguales” como mercancías convertiría a los que formamos parte de “lo humano” en mercancías también. Asunto este que no es extraño a la forma en que se desarrolla el capitalismo verde, como ya hemos visto. La cosificación del “animal” termina cosificando al “humano”. Más adelante tendremos oportunidad de revisar a profundidad esa aparente contradicción cuando tratemos la definición de “lo humano”.

Continuemos con las consideraciones de mercado y ejemplos en donde se plantea el asunto de la sanidad animal ya desde esta puntualización sobre la producción: esto es la cosificación animal.

Posteriormente, la OIE publicó el Manual de las Pruebas de Diagnóstico y de las Vacunas para los Animales Terrestres (Manual Terrestre) y el Manual de las Pruebas de Diagnóstico para los Animales Acuáticos (Manual Acuático), que se actualizan periódicamente para brindar a los países un enfoque armonizado en materia de

diagnóstico de laboratorio, al igual que una presentación de las exigencias aplicables a la producción y al control de las vacunas y otros productos biológicos. (*Comercio seguro para un desarrollo durable*, 2020: pág. 5)

Luego continúa:

Las normas de la OIE han ganado precisión, por una parte, gracias a los avances científicos en particular en el campo de la epidemiología, la vacunología y el rendimiento de las herramientas de diagnóstico y, por otra, dado el imperativo creciente de garantizar la seguridad sanitaria de los intercambios internacionales de animales y de productos de origen animal. (*Comercio seguro para un desarrollo durable*, 2020: pág.5)

La significación universal de “Una sola salud” se resuelve aquí como “la” salud del ser humano, protegida por el bienestar del animal, no para “esta” sino solo para “esa” salud y no para la salud en sentido universal.

En la página oficial de la OIE se nos dice que las primeras *Normas sobre el bienestar animal* que publicaron son de los años 2004 y 2008, estas son: el *Código Terrestre* y el *Código acuático* respectivamente. En consecuencia se señala que con el fin de “abarcando diferentes aspectos del bienestar” y siguiendo las actualizaciones pertinentes en base a la evolución de los conocimientos científicos, estas normas se están actualizando con regularidad. Se especifica que estas primeras normas “trataron el transporte de animales, su sacrificio y matanza con fines profilácticos”, después se crearon otras normas acerca del uso de animales en los campos de la investigación y la educación, tratar de controlar la cantidad de perros vagabundos, etc. De este mismo modo “La actividad normativa reciente de la OIE abarca el bienestar animal y los sistemas de producción de ganado vacuno de leche y carne, pollos de engorde y cerdos”(Normas de la OIE para el bienestar animal, s.f.).

Ahora bien, quienes participan en la elaboración de dichas normas son los “Países miembros, expertos, Organizaciones gubernamentales y ONGs”, y la Asamblea Mundial de Delegados es la que adopta las nuevas normas una vez que se han revisado. En el último de los informes de estas reuniones por parte de la OIE (la 15a, realizada en el año 2016) se encuentra un apartado sobre *Objetivos de las directrices de Bienestar Animal* (OIE, 2016: pág 37) donde encontramos una vez más como objetivo clave “garantizar y apoyar el vínculo esencial entre la sanidad animal y el bienestar de los animales” y se nos menciona que en este documento “la sanidad animal se refiere no sólo al estado libre de enfermedades de la lista de la OIE sino

también libre de otras enfermedades..., lesiones y otras condiciones que afecten de modo significativo al funcionamiento biológico”, como ejemplo de estos apartados se mencionan la mastitis, la cojera, la malnutrición, etc. Pero el documento va más allá y pasa a considerar cuestiones de salud en relación a la afectividad, veamos:

En este sentido, las consideraciones relativas a los estados afectivos y el comportamiento animal pueden ser pertinentes en la medida en que haya pruebas científicas de que están relacionadas con la sanidad animal (OIE, 2016: p. 37).

Es decir, las consideraciones de la salud del animal relacionadas a los estados afectivos “pueden” ser pertinentes pero solo en el caso de que la ciencia del bienestar consienta, por medio de pruebas, que exista una relación. Este marcado interés por las decisiones de la ciencia parece siempre estar enfocado en la resolución de enfermedades que afecten al animal en tanto producto a vender en buen estado y no en hacer hincapié sobre su salud en sí-misma. Veamos lo que se dice acerca del papel de la ciencia del bienestar animal:

Las directrices deben estar basadas en la información científica y, en la medida de lo posible, en la literatura revisada por los pares. Sin embargo, hay una importante escasez de estudios y publicaciones científicos sobre el bienestar animal de algunas regiones, tales como África, Asia, Latinoamérica y Oriente Medio; la mayor parte de información científica refleja el trabajo en la Unión Europea, Norteamérica y Australia/Nueva Zelanda. (OIE, 2016: pág. 39)

Es interesante que se señale la relevancia acerca de la información científica llevada a cabo en ciertos países que concentran recursos y riquezas del mundo, en relación a la escasez de trabajos en lugares explotados históricamente, medio que sirve para lanzar la propuesta heroica de “La OIE debe apoyar la realización de estudios que generen información pertinente para otras regiones” (OIE, 2016: pág. 39). ¡Forma audaz de proyectar el intervencionismo! Pareciera que debemos colaborar todos ya que también existe una invitación directa a los veterinarios y a “otros profesionales pertinentes para contribuir al desarrollo de directrices de la OIE ya que “Ello cobra particular importancia tratándose de directrices para los sistemas de producción animal, donde escasean los estudios científicos publicados”(OIE, 2016: pág.39).

Dentro de este mismo tenor, hablemos un poco sobre el apartado respectivo al *Bienestar Animal y sistemas de producción de cerdos* (OIE, 2016: pág. 43), donde estos sistemas son definidos como “todo sistema comercial cuyo propósito incluye toda o parte de la crianza, la

reproducción y la gestión de cerdos con vistas a la producción de carne”. Esta gestión es definida a nivel de granja y del operario cuidador; nosotros nos enfocaremos solamente en el primer aspecto. Sobre la gestión de la granja “figura el manejo de los recursos humanos incluyendo la selección y la formación” también los “métodos de gestión del animal, tales como las mejores prácticas de estabulación y cría y la implementación de protocolos y auditorías de bienestar que tengan un impacto en el bienestar animal”. Para adentrarnos en esos sistemas con respecto al animal veamos las posibilidades a las que pueden adherirse los *Sistemas comerciales de producción de cerdos* (OIE, 2016: pág. 43):

1. Recintos cerrados: Son sistemas en los que los cerdos se mantienen en el interior y dependen por completo del hombre para satisfacer las necesidades básicas tales como alimentación y agua. El tipo de instalación está supeditado al entorno, las condiciones climáticas y el sistema de manejo. Los animales pueden ser criados solos o casos en grupo.
2. Recintos al aire libre: Son sistemas en los que los cerdos viven al aire libre con abrigo o sombras naturales y tienen cierta autonomía para acceder al refugio o a la sombra, pueden depender por completo del hombre para satisfacer las necesidades básicas tales como alimentación y agua. Suelen estar confinados en corrales dependiendo de su fase de producción.
3. Sistemas combinados: Son sistemas en los que los cerdos se manejan dentro de una combinación de sistemas de producción cerrados y al aire libre, según el clima y fase de producción. (OIE, 2016, pág. 43).

Siguiendo con la misma línea de mejoramiento en los sistemas de granja pasemos a la segunda consideración: el apartado sobre la *Estabulación* (OIE, 2016: pág. 46) donde se nos habla de la “planificación de instalaciones nuevas o de la modificación de las que ya existen” todo esto considerando que se debe buscar asesoramiento profesional para que su construcción “tenga en cuenta el bienestar y la sanidad animal”, incluso se especifica que todas las instalaciones “se deberán diseñar, inspeccionar y mantener de tal manera que se reduzca el riesgo de lesión, enfermedad o estrés para los cerdos”, para cerrar con broche de oro se señala que “deberán permitir el manejo seguro, eficiente y humano de los cerdos y de sus movimientos”.

Encontramos un claro indicio aquí de la visión ideológica que impera en el discurso con el señalamiento de dar un trato “eficiente” y seguro” al cerdo usando como sinónimo de esto la palabra “humano”. Dar un “trato humano” al cerdo encerrado: bien podríamos justificar de

manera análoga la esclavitud humana con esta serie de reglas, solo habría que asegurarnos de brindar condiciones agradables de trabajo, garantizar al humano un conjunto de bienes momentáneos para que obtengamos con esto el derecho mismo de apropiarnos de su vida. El trato eficiente y “humano” al cerdo considera también que debe “existir un área separada para tratar y vigilar a los animales enfermos o lesionados”, se debe prever una zona especial para el cuidado del “animal” que responda a las necesidades de este “por ejemplo, los animales que permanecen tendidos pueden requerir de cama adicional u otro tipo de superficie de suelo”. Este servicio tan “personalizado” incluso considera que en los sistemas de estabulación normal “no se debe atar a los cerdos”, ya que “se pueden alcanzar buenos resultados de bienestar y sanidad animal en diversos sistemas de estabulación” lo que quiere decir que atarlo o no es una cuestión de elegir uno de los sistemas anteriormente mencionados, no es una opción que se elimine del panorama, pero si se logra establecer el enorme “trato humano” bajo consideraciones directamente “humanas”, como la siguiente aclaración:

Los cerdos son animales sociales que prefieren vivir en grupo; por consiguiente, se recomiendan los sistemas de estabulación en los que se puedan mantener en grupo a las cerdas gestantes y a las cerdas jóvenes” (OIE, 2016: pág. 46).

Se reconoce entonces en el cerdo la necesidad sensible de la comunidad y se actúa “humanamente” al respecto de ello. Aun cuando la opción del dolor no esté descartada del todo. Para muestra de esto veamos el apartado sobre las *Intervenciones dolorosas* (OIE, 2016: pág. 47), donde se afirma lo siguiente:

En los cerdos se suelen utilizar prácticas de cría tales como castración quirúrgica, caudectomía, pulido o corte de dientes, recorte de colmillos, identificación, anillado del morro. Estas intervenciones deberán realizarse exclusivamente para facilitar la manipulación, cumplir con los requisitos del mercado y mejorar la seguridad del hombre y el bienestar animal.

Incluso se asegura que “estas intervenciones pueden causar dolor y deberán realizarse de tal modo que se cause el mínimo dolor y estrés al animal”. El trato “humano” cambia de ser como tal al “bienestar animal” y lo pone en segundo plano, como esclavizado al primero de los objetivos “la seguridad del hombre” que maneja los cerdos y la consumación del cerdo como mercancía que debe venderse en buenas condiciones.

Como hemos visto, las opciones planteadas en materia de Bienestar universal por Organizaciones como la OIE, y más adelante veremos a la FAO y al BID, terminan negando al Bienestar en sí mismo.

No pretendemos hacer un recorrido extenuante sobre todas estas normativas pero sí evidenciar el uso del discurso planteado en la práctica. Por ejemplo se menciona también la conocida regla de las “Tres R” que “prevé el reemplazo (machos adultos sin castrar o inmunocastrados vs machos castrados, la reducción (caudectomía y pulido de dientes sólo cuando sea necesario) y el refinamiento (brindar analgesia o anestesia)” (OIE, 2016: pág. 47)” con la intención de abonar a su propósito del Bienestar animal, al mismo tiempo que se persiste en señalar la individualidad del cerdo. Como en el apartado sobre Espacio disponible (OIE, 2016: pág. 49) donde se establece que:

“El espacio disponible deberá tener en cuenta diferentes zonas para acostarse, mantenerse de pie y alimentarse. La concentración de animales no deberá influir negativamente en el comportamiento normal de los cerdos y en el tiempo que pasan acostados”.

En el segundo apartado de esta sección se profundiza en el tema de las celdas individuales, donde se asegura que “Los cerdos deberán disponer de espacio suficiente para pararse, girar y tumbarse de manera confortable en una posición natural, y deberá preverse una separación de las áreas funcionales para defecación, reposo y alimentación”. Cualquier prisión que quiera colocar parámetros éticos en sus instalaciones podría decir algo similar.

Del mismo modo resultan interesantes los señalamientos acerca de la *Selección genética* (OIE, 2016: pág. 53), donde nunca se toma en cuenta el papel del Bienestar animal sino al final del proceso de raciocinio. Se nos dice que “A la hora de elegir una raza o un híbrido para un lugar o un sistema de producción determinados, además de la productividad y la tasa de crecimiento, será preciso tener en cuenta consideraciones de bienestar y sanidad”. No se considera el trato “humano” antes de las hibridaciones o los experimentos sino hasta el momento de colocarlos en una de las opciones determinadas anteriormente como espacios de trabajo. De hecho, en el momento en que se señalan los beneficios de la selección genética volvemos al mismo laberinto de palabras, ya que este “puede mejorar el bienestar de los cerdos, por ejemplo, aumentar el instinto materno, la viabilidad de los lechones, el temperamento y la resistencia al estrés y la enfermedad y reducir la caudofagia y el comportamiento agresivo (Turner et al., 2006)”. Entonces por un lado el trato “humano” es al cerdo: ayudarle con sus crías, asegurarse de que tenga una composición genética estable, reducir enfermedades, etc. Sin embargo, cada uno de los puntos enunciados parecen estar más al servicio del mercado que del “humano” en sí: la viabilidad de los lechones y su cuidado



por parte de la madre para generar cerdos de alta calidad, resistencia al estrés y al dolor para facilitar los procesos de estabulación y evitar riesgos para los trabajadores.

### **2.2.2 Discurso de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO)**

Examinemos ahora a la siguiente organización en la lista. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) dice en su página oficial ser: “la agencia de las Naciones Unidas que lidera el esfuerzo internacional para poner fin al hambre. Nuestro objetivo es lograr la seguridad alimentaria para todos, y al mismo tiempo garantizar el acceso regular a alimentos suficientes y de buena calidad para llevar una vida activa y sana”(Acerca de, FAO, s.f.). Para dar muestra de la ejecución de estos propósitos podemos ver el apartado sobre las herramientas políticas en materia de la pandemia de Covid-19, donde se expone que la FAO busca crear e implementar herramientas de análisis para evaluar las políticas relacionadas al tema, así como “el impacto de la pandemia de COVID-19 en la alimentación y la agricultura, las cadenas de valor, los precios de los alimentos y la seguridad alimentaria en todo el mundo”(Nueva enfermedad por coronavirus, FAO, s.f.). Y como parte de estas herramientas encontramos aquí también el enfoque de “Una salud”, sobre la cual se nos dice:

“El enfoque de “Una Salud” significa reconocer la interconexión entre los seres humanos, los animales, las plantas y sus entornos compartidos en un esfuerzo integrado por reducir las amenazas de enfermedades y plagas y garantizar un suministro de alimentos inocuos”. (Nueva enfermedad por coronavirus, FAO, s.f.).

Nuevamente vemos que “Una salud” cae de su presumida universalidad (“interconexión”, “entornos compartidos”, etc.) hacia “garantizar suministros de alimentos inocuos”, llegamos a la cosificación que está al servicio no de “la vida” ni de erradicar “el hambre”, sino de “la vida humana” y “el hambre humana”. Podríamos decir que se trata de las necesidades de la clase dominante (especie dominante), volteando la realidad negando así el desarrollo material de la conciencia-histórica real, haciendo del “hambre humana” su prioridad, “el hambre animal” se convierte en una inversión destinada a la primera, ya que “Este enfoque es particularmente importante en las comunidades agrícolas rurales donde los animales proporcionan transporte, combustible y vestimenta, así como alimentos”.

Incluso en la larga lista de aportes relacionados al manejo de la pandemia de Covid se nos presenta este razonamiento a la luz de declaraciones como esta:

“La carne de ganado sano cocinada a fondo continúa siendo inocua para el consumo. Las personas no deben manipular, sacrificar, condimentar, vender, preparar o consumir carne que provenga de animales silvestres o de ganado que esté enfermo o que haya muerto por causas desconocidas. No se debe consumir carne silvestre cruda ni platos no cocinados que contengan sangre de animales silvestres, ya que tales prácticas colocan a las personas en un alto riesgo de contraer muchos tipos de infecciones”(Nueva enfermedad por coronavirus, FAO, s.f.).

Ante los nuevos descubrimientos científicos que poseemos, y los que probablemente obtengamos en el futuro, con respecto al origen del Covid-19 podríamos concluir de manera más directa la relación entre la salud humana y la ingesta de alimentos provenientes de otras especies.

### **2.2.3 Discurso del Banco Interamericano de Desarrollo (BID)**

Con respecto al Banco Interamericano de Desarrollo (BID) encontramos planteamientos que siguen la línea de lo que ya antes expusimos en el apartado sobre Capitalismo verde. También encontraremos el nexo que tiene con la OIE. Ahora comencemos con el objetivo general del BID expuesto en su página oficial:

“Trabajamos para mejorar la calidad de vida en América Latina y el Caribe. Ayudamos a mejorar la salud, la educación y la infraestructura a través del apoyo financiero y técnico a los países que trabajan para reducir la pobreza y la desigualdad. Nuestro objetivo es alcanzar el desarrollo de una manera sostenible y respetuosa con el clima” (Perspectiva general, BID, s.f.).

Encontramos, pues, un claro objetivo bien delimitado a ciertos países conocidos por su poco desarrollo en sentido estricto dentro del marco del sistema económico capitalista, a su vez se hace la aclaración de que el BID busca brindar apoyo financiero a los países que trabajan para eliminar los problemas de pobreza y desigualdad. Anudando todo esto con el medio en que se desarrolla la vida, es decir, la naturaleza, “el clima”. Se concluye este apartado afirmando que:

“El BID prioriza la inclusión social y la igualdad, la productividad y la innovación, y la integración económica regional en su trabajo de desarrollo a lo largo de América Latina y el Caribe. De este modo, aborda las cuestiones transversales de la igualdad

de género y la diversidad, el cambio climático y la sostenibilidad ambiental, y la capacidad institucional y el Estado de derecho”(Perspectiva general, BID, s.f.).

Sigamos ahora para examinar las propuestas con que se pretenden lograr estos objetivos así como la relación que esto tendrá con otras organizaciones. El BID presenta una *Estrategia Institucional*, de la cual podemos encontrar su segunda actualización en el apartado de *Estrategias* de la página oficial. En la primera actualización de esta *Estrategia* se plantean ciertas prioridades que este documento sigue sosteniendo, las cuales “comprenden los grandes desafíos de desarrollo que es preciso seguir enfrentando para preservar y profundizar los logros de desarrollo” (BID, 2020: pág. V) con esto se refiere a “inclusión social e igualdad; productividad e innovación, e integración económica”, del mismo modo se nos introduce en los “tres temas transversales” cuyo objetivo es responder a los desafíos sobre: 1) igualdad de género y diversidad; 2) cambio climático y sostenibilidad ambiental, y 3) capacidad institucional y Estado de derecho (BID, 2020: pág. V). De este modo se da entrada a las necesidades implementadas en la nueva actualización, donde se afirma que “En un gran número de sectores se evidencian perturbaciones asociadas a la rápida expansión de nuevas tecnologías”(BID, 2020: pág. V) asunto que paralelamente se presenta con los “Objetivos de Desarrollo Sostenible” en donde cada vez se desarrolla más la conciencia acerca de la importancia de recursos del sector privado para “afrontar los desafíos de desarrollo de la región” (BID, 2020: pág. VI).

Las exigencias sociales contemporáneas, el incremento en la corrupción y las innovaciones tecnológicas han creado un panorama complicado para la resolución de los conflictos que el BID se propone combatir, entonces deja implícita dicha solución como parte de la actividad del sector privado. Podríamos expresarlo a la manera de Lehmann, ya que: *Estado = corrupción*, los instrumentos del BID se expondrían así: *liberalismo económico y privatización de recursos = capitalismo verde*.

El desarrollo de la tecnología se nos presenta, pues, como una posible solución para América Latina y el Caribe, “la cual ofrece un inmenso potencial para hacer frente a los desafíos de desarrollo de la región, particularmente para reducir la pobreza, así como para enfrentar los serios riesgos que corren los países si no se adaptan adecuadamente al cambio tecnológico” (BID, 2020: pág. VI), y esta solución estará implicada, por supuesto, a la inversión privada de esos “países que trabajan para combatir el hambre y la desigualdad”.

Veamos ahora brevemente la relación existente entre esta organización y la OIE. En la página oficial de la OIE encontramos el *Memorando de entendimiento entre la Organización*

*mundial de sanidad animal (OIE) y el Banco Interamericano de desarrollo (BID)*, en donde las partes correspondientes dicen convenir en una serie de artículos, disponibles en la misma página, para sostener una mutua cooperación. Este ejercicio fue establecido y aceptado por las partes en el año 2008. Primero se establece como referencia el objetivo primordial del BID, señalando lo que ya habíamos mencionado anteriormente en su objetivo general, con algunas puntualizaciones, denominándose como un organismo público internacional que tiene el propósito de “contribuir a acelerar el proceso de desarrollo económico y social de sus países miembros en vías de desarrollo en las regiones de Latinoamérica y el Caribe, de modo individual y colectivo” (OIE, 2008). A su vez la OIE se presenta como un organismo intergubernamental “encargado de mejorar la sanidad animal en el mundo”(OIE, 2008), luego sin rodeos se llega al punto de unión entre ambos, desarrollo para América Latina y el Caribe con la sanidad animal ya que “La OIE fomenta la sanidad animal en el comercio internacional de animales y productos derivados mediante la publicación de directrices sanitarias armonizadas sobre certificación y métodos de control de las enfermedades y el trabajo de mejora de los recursos y del marco jurídico de los servicios veterinarios nacionales” (OIE, 2008).

Aquí encontramos el nexo entre el discurso sobre desarrollo económico y social en territorios del Sur (discurso de Capitalismo verde) con la utilidad de la sanidad animal en el comercio internacional de los mismos (vistos como mercancía). Es decir llegamos al uso de territorios de América Latina y el Caribe como industrias de producción mediante la explotación animal, con un discurso ecológico amable, con el fin de generar riquezas, no para esos países en particular, sino para la economía “internacional”, o los “países miembros”, una sutileza para evitar referir a los países capitalistas del Norte que finalmente acumulan la mayor parte de las riquezas (Lehman, 2012), siendo ellos mismos los productores del discurso ideológico imperante en esta perspectiva ecológica que se vale de la necesidad de la tecnología para el desarrollo y encuentra el medio en la inversión privada para llegar a esta.

Hasta aquí solamente hemos hecho algunos breves análisis de la ideología que intentamos describir en estos discursos institucionales. Veremos con más detalle estos aspectos en el siguiente apartado.

### 2.3 Aplicación de la crítica marxista a discursos institucionales

Es momento de unificar los discursos que hemos manejado para fundamentar la unidad entre la explotación de “lo humano” y la explotación de “lo animal” como parte del esquema ideológico que hemos desarrollado. Primero que nada demos resolver esa definición que se da por hecho por parte de “lo humano” como algo superior a lo otro, es decir, “lo animal”. Debemos comenzar señalando la defensa que la ley hace acerca de la vida de los individuos en donde se privilegia precisamente ese apartado humano. Estos sistemas de leyes no tendrían que tener como consecuencia una mera legitimación exclusiva dentro de esquemas sociales humanos, sino que tendría que expandirse hasta el desarrollo de la conciencia del mundo en sí mismo, hasta que contemple todos los ámbitos históricos en los que han participado otras especies (Hribal, 2014). La conciencia humana no solo debería responder a su superación en tanto que exista una clase dominada<sup>4</sup> sino que debería superar tal condición para que toda clase pueda ser incluida en tal proceso de superación. No debería permanecer en sus condiciones de clase para reforzarse y así omitir a las otras, sino que debe superar ambas, es decir, formar ese estado de superación de las cosas actuales que señalan Marx y Engels (1970).

Según Hribal (2014) los animales no humanos han contribuido a la industrialización y sobre todo al desarrollo del capitalismo y de las sociedades en tanto que han sido esclavizados al igual que ciertas etnias humanas, lo cual ha ayudado al incremento de capitales a costa de la apropiación del trabajo ajeno (Marx, 2019). El autor señala que así como los humanos dentro del sistema de privatizaciones y de privilegio del capital han tenido que someterse al trabajo arduo para obtener derecho a la vida, así también ciertos animales, como la vaca o el cerdo, fueron despojados de su libertad para pastar y tomar agua para ser enjaulados en instalaciones donde se les usa como herramientas para producir mercancías y por tanto capital. Es decir, también ellos deben trabajar grandes cantidades de tiempo a cambio de una poca o nula paga. De hecho Hribal hace hincapié en la analogía cotidiana que se hace entre “el trabajar” y las

---

<sup>4</sup> Señalamos a los animales no humanos como parte de la clase trabajadora, no en el sentido de que por sí mismos representan una clase social como tal, sino por su papel en la construcción histórica de las sociedades humanas, en donde su fuerza de trabajo y su vida misma han sido usadas como parte de los fundamentos de sistemas de producción y las consecuentes alteraciones sociales que su papel ha desenvuelto en este proceso (Hribal, 2014). Siguiendo esta misma línea, podríamos exponer la importancia de la discusión jurídica acerca de considerarlos sujetos de derecho; discusión a la que, aunque ha tenido frutos, aún le falta mucho trabajo por hacer.

mulas, para señalar las condiciones de explotación de ciertos esclavos que decían sentirse rebajados a la condición de “animal” (Hribal, 2014).

Así pues, la consciencia de la clase explotada debe reconocer en sí todos los componentes que restringen y oprimen; y ya que como parte de estos elementos se constituye la explotación animal, se deben reconocer todos los elementos que configuran la construcción social en base a esa construcción ideológica de “lo animal”. Si el valor de las cosas está dado por un sistema de intercambio en donde la vida se resume a lo mínimo y las capacidades se convierten en mecanismos entonces “lo humano” de ese sistema y “lo animal” se convierten en lo mismo, pero de forma ideológica. Es decir ambos son cosificados en el sistema de producción capitalista. Incluso, bajo la concepción de Reichmann, aun cuando se permanezca en una visión antropocéntrica al hablar de la satisfacción de necesidades humanas en el mercado, se debe reconocer que la explotación animal generada por el sistema capitalista termina generando daños ecológicos y nutricionales de los cuales nos vemos afectados todos, incluida en esto la pérdida de ciertos elementos químicos de las plantas que no llegan al sistema humano al ser absorbidos en su transformación en carne. Del mismo modo la sobreproducción de animales de granja que satura el mercado con una competencia voraz entre los capitalistas, no finaliza con la alimentación general de la población humana, más bien parece que, al igual que en otros aspectos de la ideología capitalista, se termina produciendo más daño del que supuestamente se iba a remediar (Reichmann, 2012).

Aunque no podamos resolver aquí tan intrincada cuestión filosófica-política, si podemos poner en cuestión la significación conceptual que antepone a la especie humana frente a las otras; debemos profundizar en la dominación de clase de que hicimos tema de discusión anteriormente, para explicar el hecho de que no se debe pretender homogeneizar a la élite en una masa única con una serie de discursos unitarios que pretenden decisiones deliberadas sobre la dominación, tal como menciona Adorno en su crítica a Mannheim (Adorno, 2008). Al señalar el hecho de que exista una ideología imperante que reproduzca los modelos de explotación que hemos señalado no queremos dejar de manifiesto la existencia de un mal metafísico, sino más bien refutarlo, no se trata de que sea un solo grupo con una sola clase de ideas sino que entre estos también subyacen las contradicciones. Disolver las dicotomías simplistas de los procesos históricos requiere de la acentuación de la conciencia en el entendimiento de dichos procesos (Marx y Engels, 1970). Proponemos que dicha conciencia debe partir de la relevancia misma de la sensibilidad y la inteligencia en su proceso de

comprender el mundo como algo que se está dando y en lo cual nunca estamos instalados de por sí.

Como la legitimación del sufrimiento de los seres sintientes (animales no humanos) se debe al servicio de los seres sintientes (animales humanos) que se suponen como los únicos conscientes, entonces se produce el monumento ideológico de privilegiar “lo consciente” y luego “lo inteligente” sobre todo lo demás que se pretende mostrar como mercancía; siendo en este caso que la concepción de “inteligencia” referente únicamente a la capacidad de discernir entre lo bueno y lo malo, que se presupone exclusiva de la especie humana, se impone ideológicamente sobre la “inteligencia” de resolver o construir cosas, que se puede encontrar en otras especies. De este modo la inteligencia del “ser consciente” se torna superior moralmente a lo mero “sensible”, entonces se genera una concepción ideológica de la superioridad de un ser sintiente inteligente sobre un ser sintiente aparentemente no inteligente, sin dar fundamento de tal definición conceptual. Esto ha sido reforzado por aspectos religiosos tal y como hemos señalado, en donde el ser humano, “el hombre” concretamente, se pone como centro de la creación. Cientos de narraciones bíblicas hacen hincapié en tal idea, los cuales van desde los holocaustos solicitados por el rígido Dios del Antiguo Testamento a Moisés para consagrar su reinado en la Tierra Prometida, “Esto es lo que ofrecerás sobre el altar: dos corderos de un año cada día, continuamente” (Éxodo 29.38), hasta las enseñanzas amorosas de Cristo “Mirad a las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro padre celestial las alimenta. ¿No valéis mucho más que ellas?” (Mateo 6.25); aunque podamos señalar, como curiosidad, que uno de los libros más filosóficos de la biblia señala en un pasaje que Dios prueba a los hombres con el sin sentido de la vida para enseñarles que son semejantes a las bestias: “Porque lo que sucede a los hijos de los hombres, y lo que sucede a las bestias, un mismo suceso es: como mueren los unos, así mueren los otros, y una misma respiración tienen todos; ni tiene más el hombre que la bestia; porque todo es vanidad” (Eclesiastés 5.19).

Sostenemos que este conjunto de síntomas ideológicos confluyen en esa compleja formación institucional de la palabra “persona”. Ahora bien como el objetivo de nuestro trabajo es exponer que existe una condición ideológica en el discurso ecologista-animalista del capitalismo verde que está expresada en las mismas Organizaciones, que ya hemos revisado, con planteamientos que se encuentran en la búsqueda de una universalidad, parece conveniente exponer la crítica sobre la ideología en general acerca del lugar que el humano tiene como especie entre las demás dentro de las relaciones de producción que muchas veces

resultan cuestiones morales. Esto siguiendo un hilo enfocado en el marco filosófico usando las propuestas de María Luisa Pfeiffer en su artículo *Persona humana* (Pfeiffer, 2017), así como en el análisis cultural que sobre esto hacen Carl Sagan y Anne Druyan en el capítulo 19 de su texto *Sombras de antepasados olvidados* (Sagan y Druyan, 1994).

Según Pfeiffer “persona” es “un concepto que se viene usando desde la época romana para referirse a quien es titular de derechos, y es incorporado a la Filosofía como una necesidad de la teología cristiana para poder explicar el misterio teológico de la Trinidad.” Sin embargo, su mayor énfasis radica en el ámbito jurídico “para referirse al titular de derechos” (Pfeiffer, 2017). También se señala que “en caso que se haga referencia a un miembro de la especie humana se trata de personas naturales, visibles o físicas, en caso que las personas hayan sido creadas por personas físicas o por la ley se habla de personas jurídicas” (ibíd). Aquí tenemos el indicio de una contradicción, entre la asignación de derechos al individuo en cuestión (con características específicas [personalidad]) y la asignación de las mismas consideraciones a las “personas creadas”, es decir, no individuos humanos sino figuras o representaciones “jurídicas”.

Más adelante la autora continúa con la interpretación propia desde el punto de vista histórico de la Modernidad, ya que “ A partir de ese momento histórico del pensamiento occidental, se asocia al ser humano con un sujeto racional protagonista de la historia, referencia de toda moral y por consiguiente de todo conocimiento y política” (Pfeiffer, 2017), entonces el ser humano se pone como el protagonista único de la historia moral, siendo el sujeto que posee:

“La razón” sobre todas las cosas y por tanto es él mismo el fin y todo lo demás es el medio. Su conciencia racional se convierte en medida de lo bueno y lo malo “la modernidad define al hombre por su conciencia, es decir la capacidad de autoconocerse, autogobernarse, autodefinirse y que no tiene nada que ver con lo natural; ese hombre es un alguien que no es un algo como lo que puebla el mundo natural y que se superpone a la naturaleza para conocerla y sobre todo dominarla.” (Pfeiffer, 2017)

Esta discusión ocurre al margen de lo que el cristianismo había establecido durante la Edad Media, es decir, la idea del hombre como “Imagen de Dios”, al querer establecer las nuevas pautas, los filósofos modernos deben recurrir al pensamiento griego en el cual se presenta la dificultad de la definición aristotélica, bajo la cual el alma racional está ligada al alma animal, “no hay racionalidad en el ser humano sin animalidad, ni animalidad sin racionalidad” (Pfeiffer, 2017). Por eso la autora señala que el romanticismo alemán pretendía recuperar



ciertos elementos de esa cualidad del espíritu humano, tales como la pasión y el amor, que estaban ligados a sentimientos propios de dicho movimiento, como la libertad o la hermandad.

Sin embargo, la pregunta filosófica no siempre encontró una respuesta satisfactoria, sobre: ¿qué es “la razón”? y más aún, ¿qué consecuencias acarrea el otorgarle ciertas características al ser racional frente a los niños o los altos deficientes mentales? Parece no ser una definición satisfactoria después de todo. Pfeiffer nos expone a continuación la corriente del “personalismo”, surgida a finales del siglo XIX, que surge como una crítica a esta concepción racionalista:

Esta escuela filosófica rechaza fundamentalmente, por su pobreza y su esquematismo, la imagen de hombre elaborada por las ciencias positivas. Pretende construir una imagen simbólica del hombre, diferente de la que nace de esas ciencias herederas directas de la modernidad y para ello acude a conceptos y supuestos provenientes del cristianismo. Lo que subyace al personalismo es la creencia de que la deformación existente en la imagen del ser humano proviene de los rasgos “negativos” de la modernidad como son la traducción de razón por ciencia positiva, la inmanencia del yo, la concepción maquinal del cuerpo y sobre todo la negación explícita de la Ontología y la trascendencia religiosa. Pone especial énfasis en rechazar una imagen del ser humano como una máquina cuyo centro de operaciones es el cerebro (Pfeiffer, 2017).

A fin de cuentas la intención del “personalismo” no es otra que la de identificar al ser humano como “persona” a través de identificarlo con sus componentes corporales, es decir, que en las determinaciones materiales se identifique un propósito para el individuo, mediante una serie de rasgos distintivos. Claro que la religiosidad que hay de fondo en esta concepción no es difícil de notar. Un ejemplo de este tipo lo encontramos en Boecio, que en su obra *Sobre la persona y las dos naturalezas* señala que “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio, 1979, p. 557), esto partiendo de una ontología de la esencia considerada desde la sustancia divina que carece de movimiento y dentro de la cual se encuentra la persona, siendo individualidad de una naturaleza racional (Culleton, 2010).

Lo que debemos resaltar ante todo es la enorme complejidad que tiene la tarea de definir lo que es “persona”, a tal grado que algunos pensadores han cuestionado la validez de la palabra en sí misma (Pfeiffer, 2017). Uno de los objetos de crítica resulta de la definición basada en

los derechos. Según la RAE, “persona” puede ser definida de las siguientes maneras principalmente:

1. f. Individuo de la especie humana.
2. f. Hombre o mujer cuyo nombre se ignora o se omite.
3. f. Hombre o mujer distinguidos en la vida pública.
4. f. Hombre o mujer prudente y cabal. U. t. c. adj. Es muy persona.
5. f. Personaje que toma parte en la acción de una obra literaria.
6. f. Der. Sujeto de derecho.
7. f. Fil. Supuesto inteligente.
8. f. Gram. Categoría gramatical inherente en algunos pronombres, manifestada especialmente en la concordancia verbal, y que se refiere a los participantes implicados en el acto comunicativo. En español hay tres personas gramaticales.
9. f. Gram. Forma del paradigma de la conjugación verbal que corresponde a una persona gramatical. La primera persona del singular del presente de ir es irregular.
10. f. Rel. En la doctrina cristiana, el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo, consideradas tres personas distintas con una misma esencia. (RAE, s.f.)

Veamos cómo estas definiciones, en distintos sentidos, están ligadas a la primera que se nos ofrece, haciendo siempre referencia a esa condición de “lo humano”. Examinemos esta cuestión en el caso de la propuesta de Carl Sagan y Anne Druyan al respecto de esta definición sobre “lo humano”. Los autores se preguntan qué es lo que convierte al ser humano en la especie dominante sobre todas las demás (Sagan y Druyan, 1994). Es evidente que el dominio y control ejercido por el hombre en la tierra se manifiesta en la forma en que transforma la naturaleza y esclaviza a los demás animales a placer. A propósito de este tema, Thomas Hobbes menciona en *De Cive* (2015) que la fuerza y los poderes naturales son el modo por el cual se adquiere derecho tanto sobre las personas humanas como sobre los animales; incluso Hobbes señala que al existir el estado natural previo al pacto social, la condición de guerra de todos contra todos, que él supone dentro de su concepción filosófico-jurídica, permite que cualquiera pueda someter por la fuerza a cualquier otro individuo cuyo arbitrio pueda reducir a servidumbre, y señala que si es lícito hacer esto entre los mismos seres de la especie humana con mayor razón lo será en el caso de los animales, a quienes se les atribuye una inferioridad incuestionable en relación a las capacidades humanas (Hobbes, 2015).

Sin embargo, Sagan y Druyan señalan que la diferencia entre el ser humano y el resto de las especies animales no es tan abismal como se creía, haciendo suponer que la diferencia entre nuestras capacidades y las de otras especies solo difiere de grado y no de calidad<sup>5</sup>.

¿Qué es lo que hace realmente que el ser humano domine la tierra? ¿En verdad lo hace? Sagan y Druyan (1994) nos muestran una serie de definiciones del humano expuestas a lo largo de la historia. Podemos empezar por la dada por Platón: “bípedo sin plumas”; no se puede negar que esta definición tiene algo de justo porque podríamos asegurar que el hecho de ser bípedos mantiene nuestras manos libres para fabricar tecnología (cosa que algunos señalan como característica distintiva del humano), sin embargo, esta definición también puede aplicar para otros animales: los castores, osos y simios. Aristóteles nos presenta la definición de hombre como “ser social” o “animal político”, haciendo relación con el hecho de que el hombre vive en comunidad y depende de sus relaciones sociales para convivir y mercar. Pero se pueden observar sistemas sociales similares en grupos de simios que incluso desarrollan jerarquías y patrullas de seguridad, según lo señalaron un grupo de investigadores de la Universidad de Yale y Michigan (2005), quienes anuncian que esto tiene que ver con la cantidad de machos que se encuentren en un grupo, de tal modo que “Durante las patrullas, raramente observadas por investigadores, los chimpancés pueden llegar a matar a sus vecinos, asegura John Mitani, profesor de Antropología de la Universidad de Michigan” (El mundo, 2005, s.p.). Podemos incluso señalar de paso que las estructuras sociales de las hormigas, aunque no en un sentido de consciencia humana, poseen aspectos de superioridad sobre planificación y productividad de los que el periodista Peter Miller en su texto *La manada inteligente: cómo trabajar y comunicarse de un modo eficiente y tomar mejores decisiones siguiendo el ejemplo de rebaños, enjambres y colonias* (Miller, 2013) ha observado como posibles ejemplos a seguir para elaborar opciones de política y gestión alternativas.

Adam Smith propone que lo que distingue al hombre es el trueque, es decir, conocer las medidas de intercambio, pero Sagan y Druyan apuntan que hay estudios realizados en chimpancés que muestran la capacidad de estos de agregar un valor a una cosa dependiendo

---

<sup>5</sup> Darwin ya había hecho esta distinción en *El origen del hombre* (1981) cuando, hablando acerca de conciencia, personalidad y abstracción, menciona que los autores, que adjudican las facultades mentales elevadas como la única distinción entre el humano y los animales, entre ellos mismos se contradicen en sus definiciones. Dice Darwin que “Facultades de un orden tan superior no podían de ningún modo desenvolverse plenamente en el hombre, antes de que sus aptitudes mentales hubiesen alcanzado un nivel superior” (1981, p. 49) y como el desarrollo de esas aptitudes está sujeto a su teoría de la graduación no constituye por sí misma un rasgo único sino en desenvolvimiento evolutivo, es decir, de grado.

del interés de otro y así usarla para obtener algo deseado por el mismo (Sagan y Druyan, 1994).

Finalmente, la definición más usada es la de que el ser humano es “animal racional”, pero iguales señales de procesos cognitivos que llevan al conocimiento específico, aunque sea rudimentario, de las cosas se han observado en el perro que aprende de la experiencia y no repite una acción que ha provocado daño hacia su ser. A su vez en las comunidades de simios y de lobos, así como en las aves, es posible ver señales de empatía y de amor los unos por los otros así como también se pueden observar traiciones y violaciones. Así pues, la diferencia entre el humano y el resto de los animales no es del todo clara. Al respecto de esto es interesante señalar la *Declaración de Cambridge respecto de la conciencia* (2012), el cual es un manifiesto firmado por neurocientíficos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos de la computación en el que se concluye que “los animales no humanos tienen conciencia” (2012, p. 1). Aquí se afirma que aunque existe una enorme dificultad tanto de los animales humanos como de los no humanos para dar cuenta de sus estados internos de manera precisa, hay una serie de datos reconocidos por estas varias disciplinas que dan cuenta de la conclusión a la que se ha llegado; por ejemplo cuando se habla de sustratos neurales de las emociones se afirma que no parecen estar limitados a estructuras cordiales:

De hecho, redes neurales subcorticales excitadas durante estados afectivos en los seres humanos también tienen una importancia crítica en la generación de estados emocionales en animales no humanos. La excitación artificial de las mismas regiones cerebrales genera conductas y estados emocionales correspondientes tanto en animales humanos como no humanos (2012, p.2).

Este manifiesto concluye con lo siguiente:

La ausencia de un neocórtex no parece prevenir que un organismo experimente estados afectivos. Evidencia convergente indica que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de estados conscientes, así como la capacidad de exhibir comportamientos deliberados. Por consiguiente, el peso de la evidencia indica que los seres humanos no son los únicos que poseen los sustratos neurológicos necesarios para generar conciencia. Animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos y pájaros, y muchas otras criaturas, incluyendo los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos (2012, p.3).

Sagan y Druyan preguntan en este punto si no puede ser considerada a la cultura como ese rasgo distintivo del humano. Para plantear el asunto de la cultura es necesario partir de la posibilidad de una autoconciencia, un poder verse a sí mismo, cosa que en definitiva es cuestionable en el proceder de los animales. Sin embargo, Sagan y Druyan señalan un experimento curioso acerca de los animales viéndose al espejo. Al no poder, supuestamente, contemplar su propio ser ven en el reflejo un otro o una sombra a la que se adaptan, pero sucedió el caso de un chimpancé que al serle dado un espejo fue capaz de usarlo para reconocer partes de su cuerpo que no puede verse normalmente: pintaron algunas manchas en él mientras dormía y al día siguiente al verlas en el espejo fue capaz de señalar las manchas en si mismo y no en el espejo, demostrando así que tiene idea de sí (Sagan y Druyan, 1994).

Dentro de este mismo tenor, la cultura suele definirse como el conjunto de esquemas y procesos de tipo social, político, científico y moral que son heredadas a lo largo de múltiples generaciones, formando así un cúmulo de saberes y acciones distintivas de una comunidad o sociedad. Como ejemplo de esto puede notarse la represión sexual, es decir, el hecho de que el deseo desenfrenado de los jóvenes por tener vivencias sexuales perjudica al bienestar de la comunidad, por lo cual se implementan leyes o castigos morales. No obstante se pueden observar cosas similares en comunidades de simios también donde, según Sagan y Druyan (1994), se han observado casos de agresión entre los chimpancés patriarcas y los miembros más jóvenes, sobre todo de machos. El acto sexual mismo y la manera como lo realiza el ser humano, así como el “besarse” igualmente tienen su análogo en los animales no humanos, sin mencionar que ciertas especies han desarrollado la monogamia como forma de proteger a sus crías. Al respecto de la cuestión moral Marc Bekoff y Jessica Pierce han argumentado que los animales no humanos tienen moralidad por el hecho de que cooperan entre ellos, sienten empatía, colaboran para obtener metas en común y son capaces de ayudar en situaciones de riesgo (Bekoff y Pierce, 2009). Como ejemplo de esto señalan el caso de una gorila llamada Binti Jua que vivía en el zoológico Brookfield en Illinois, cuando en el año 1996 un niño de tres años trepó la pared del recinto de gorilas y cayó desde gran altura hasta donde estos estaban, quedando inconsciente después de esto. Binti Jua, cuya cría estaba sujeta a su espalda, tomó en sus brazos al niño como si fuera su propio hijo y lo protegió de los otros gorilas haciendo ruidos amenazantes. Después condujo al niño a una estación donde los humanos pudieran recogerlo; Bekoff y Pierce señalan que se catalogó a Binti Jua de héroe animal y le fue otorgada la medalla de la Legión Americana (Bekoff y Pierce, 2009).

Finalmente, el lenguaje ha formado parte esencial en el desarrollo de lo que llamamos cultura. Darwin argumenta en sus textos divulgativos que los animales son capaces de formar

lenguaje a base de signos rudimentarios: las aves por el canto y los simios por las señas. Y más interesante aún, se ha comprobado que en los simios es posible que se desarrolle la capacidad de estructurar oraciones simples cuando son entrenados en el lenguaje de señas: esto prueba que pueden conectar ideas y relacionarlas con eventos vivenciales (Sagan y Druyan, 1994). Esto implica que la cultura sería una forma más compleja quizá del mismo desarrollo social de la mayoría de las especies conscientes.

Incluso, se podría señalar que la construcción histórica, que se entiende en términos generales como meramente humana, los animales no humanos han participado en la construcción de la industria y la sociedad, como lo mencionamos anteriormente (Hribal, 2014). Aspectos de la producción capitalista que dependen de los recursos que se extraen de animales de granja tienen repercusión en la estructura social; como el ejemplo que señala Hribal acerca de la lana producida por las ovejas, su sistematización y la necesidad que generó de construir caminos de cierto modo para su traslado. Este trabajo al que han sido esclavizados los animales no humanos los identifica ya que “durante mucho tiempo han sido miembros de la misma clase” (Hribal, 2014, p. 74), es decir, de la clase explotada. Y al ser de esta manera también ha existido una lucha por sus derechos en razón de sus intereses. Aun cuando se tienen antecedentes al respecto de este tema en etapas históricas previas, no fue sino hasta el año 1635 que se publicó en Irlanda la primera ley de protección animal. Este se centraba en prohibir hábitos comunes en los campos que podrían generar sufrimiento en los animales. También en la Colonia de Massachusetts en el año 1641 se publicó un sistema de leyes que protegía a los animales domésticos. En este se determinaba que ningún humano tiene permitido realizar algún tipo de crueldad hacia ninguna criatura que esté retenida para uso humano.

Entre 1653 y 1659 se aprueban en Reino Unido varias normas que prohíben las peleas de perros, toros y gallos. Más tarde, en 1822, se aprueba la ley que busca “prevenir prácticas y conductas violentas o crueles específicamente hacia el ganado”. Esta ley se amplió en 1835 hacia los animales domésticos.

En América, la primera ley de protección animal fue aprobada en Estados Unidos en el año 1967. Hablaba sobre derechos básicos de animales de estimación y las sanciones aplicables a los propietarios que los infringieran. Después se modificó para incorporar a los animales usados en laboratorios.

En 1987 se publica el Convenio Europeo para la protección de animales de compañía, el cual regulaba la utilización de animales en actividades recreativas, estipulando que estos solo

pueden ser usados en actividades que no impliquen sufrimiento. También se buscaba obligar a los gobiernos a tomar medidas para combatir la sobrepoblación callejera.

Como lucha social bien definida, la defensa por los derechos de los animales surge en 1876, alcanzando puntos históricos importantes como la aprobación de la Ley contra la Crueldad de los animales en Inglaterra. Más tarde se convertiría en la Ley de Protección Animal (1911).

Desde 1970 se puede observar que estos movimientos se dividen en dos corrientes principales: la de aquellos que abogan por una mayor participación del Estado en el trabajo para conseguir un Bienestar animal (como propiedades), y la de aquellos que luchan por una reformulación en el campo moral y/o jurídico, buscando que se reivindiquen los derechos de las diferentes especies (asignación de derechos y por tanto eliminación de su objetivación y cosificación). Sin embargo, el panorama general que nos ofrecen las sociedades capitalistas indica que aún queda mucho trabajo por hacer al respecto.

Un modelo jurídico alternativo podría partir de las consideraciones de Jeremy Bentham, quien en su *Introducción a los principios de moral y legislación* afirmaba lo siguiente:

Es probable que llegue el día en el que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que jamás se le podrían haber negado a no ser por otra de la tiranía. Los franceses han descubierto que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano haya de ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación de los sacrum son razones igualmente insuficientes para dejar abandonado al mismo destino a un ser sensible (Bentham, 1960, p. 412).

En el pensamiento de Bentham existe la idea de “igualdad moral”, la cual consiste en la consideración por igual de los intereses de todos los seres que sean afectados por una acción. En esta consideración de igualdad, es la facultad de sentir la característica definitiva para ser considerado, dado el hecho de que esa capacidad de sentir trae como consecuencia que el ser tenga “intereses” y por tanto debe tener derechos que los protejan. Se busca una “protección legal” de esos intereses, pero no la abolición de su uso. Al respecto del papel jurídico que los animales han jugado en este tema, Bentham nos dice que “Otros animales, que por sus intereses han sido desatendidos por la insensibilidad de los juristas antiguos, permanecen degradados en la clase de cosas” (2000, p. 225). En otras palabras, los animales son categorizados comúnmente en los códigos civiles occidentales, como res, cosas, bienes, recursos, mercancías o productos.

En conclusión, podemos decir que esta lucha que se da dentro los territorios de la filosofía y el derecho aun tiene un largo camino por delante, pero creemos que como lucha que busca la emancipación forma parte de los intereses de todos los oprimidos del mundo. Esto se sigue de que al ser animales tanto “los animales humanos” como “los animales no humanos” y formar un paisaje real dentro de la naturaleza en esa coexistencia e interdependencia en la que por vía de las palabras hacemos fórmulas de exclusión de las mismas especies a las que estamos anclados por “una sola salud” concluimos por anexar a nuestros intereses jurídicos en los intereses de las especies dominantes en tanto que legitimamos una ideología de explotación por seres sintientes sobre seres sintientes como si formaran parte del destino único (Marx y Engels, 1970) del cual participan todas las clases. Al legitimar esta característica en el “ser sensible” la reproducimos en el “ser sensible” de nuestra especie, pasando por encima de todo aquello de que nos vanagloriamos como especie al hacer uso de herramientas como la razón para producir los efectos negativos que se pretenden erradicar. Como Adorno y Horkheimer lo expresan en *Dialéctica de la Ilustración* (2007):

El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él y sólo él en toda la creación funciona –libremente– con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas que el técnico utiliza para sus fines. [...] En la guerra y en la paz, en el ruedo o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo actual, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón (p. 211).

Será preciso, sin embargo, que profundicemos más en las repercusiones ideológicas del modelo económico-político que aquí estamos criticando. Especialmente las repercusiones sociales que parten de la formación de los propios individuos dentro de las sociedades capitalistas. Sobre esto hablaremos en el siguiente apartado.

### **3 Cosificación animal y consecuencias sociales**

El objetivo de este apartado es el de señalar las consecuencias políticas y sociales que resultan de esta carencia de crítica social para derribar a las ideologías. Se trata de señalar aspectos del ámbito moral, social y ecológico para resaltar cómo repercute la cosificación del animal no humano en la vida misma del animal humano que le cosifica. Del mismo modo se



busca señalar las consecuencias diversas que han formado y que siguen formando parte de los procesos de producción históricos en que se han visto afectados los animales.

### **3.1 Repercusión social de ideologías promovidas en discursos institucionales**

Hablemos de las consecuencias políticas que se siguen de estas propuestas. Empecemos por delinear nuestro discurso en razón de lo que llamaremos “ideología liberal” para después seguir las consecuencias estructurales en los individuos dentro de un sistema social y político. Para definir la ideología liberal debemos explicar primero la parte teórica a que nos referimos para después mostrar su deformación ideológica. Usaremos como base las ideas que Hayek propone en su texto de *Distribución del conocimiento en la sociedad* (Hayek, 1984).

Hayek plantea el problema del sistema económico a través del manejo del conocimiento en la sociedad. Parte de la idea de que la economía debe ocuparse del estudio de la asignación de recursos exactos a ciertos medios específicos en razón de su escasez. Según él podríamos pensar que basta con encontrar fórmulas científicas, designar a una sola mente que lo piense todo para que administre dicha tarea, hacemos un simple cálculo de probabilidad y estadística y el problema estaría resuelto; entonces ya no existiría tal dificultad y no habría de qué preocuparse. Sin embargo, la historia y la experiencia, dice Hayek, nos confirman que esto no ha ocurrido así: que un simple cálculo en una economía centralizada no es capaz de resolver las problemáticas porque no basta con la mera repartición de insumos o bienes, sino de la administración de conocimientos necesarios en la sociedad que va a manejarlos.

La otra opción sería la de adherir estos conocimientos a cada individuo, de modo que sus acciones correspondan al bienestar general mientras persigue sus propios fines, como lo pensaba Adam Smith. Y el punto medio entre estos extremos es que este conocimiento sea la base de solo unos particulares, es decir, los privados (Hayek, 1984).

Hayek hace una defensa del sistema de precios como la herramienta necesaria que la humanidad ha encontrado, involuntariamente, como medio adecuado para el cálculo económico. Esto consiste en que al descentralizar los conocimientos económicos que están en manos de una cabeza que los planifica, dada la dificultad de que esta misma pueda saber absolutamente todo, y al ser imposible que estos puedan estar realmente en cada individuo de una sociedad compleja, los asuntos que modifican la oferta y la demanda en los distintos contextos del mundo que afectan a otros son evaluados con un número que depende del valor

de las situaciones cambiantes de un entorno específico, es decir, los privados no necesitan conocer las causas por las que un producto es escaso, solo deben saber que lo es y generar conocimientos prácticos para trabajar con esa escasez en relación a su giro específico de trabajo. Esto se logra con la división de trabajo, en la que el sistema de precios funciona como una especie de medio de comunicación. La capacidad humana para conocer es limitada, por esto la especialización de ciertas áreas específicas debe considerar solamente los factores de ésta, considerando también que existe el cambio constante y que en esto no se pueden realizar predicciones de manera científica matemática. Es por esto que Hayek trata de reivindicar el saber práctico, que a veces, según él, es denostado en la sociedad por considerarlo ruin y miserable sobre el saber teórico. El saber teórico no basta a un economista o a un político para desarrollar o entender por sí solo la praxis de su disciplina; considerando las situaciones diversas que se generan en las áreas de trabajo es necesario recurrir a medios distintos, a veces poco ortodoxos, inventar o improvisar, todo esto como resultado de la inteligencia práctica del individuo que está en el juego, independientemente de sus saberes teóricos (Hayek, 1984).

Para Hayek este sistema de precios no debería ser cuestionado puesto que no es invento o imposición deliberada, sino la base misma de las sociedades humanas, el cual fue encontrado por accidente por la humanidad como una especie de sistema único que ha regulado las relaciones de mercado.

Hemos señalado estas características teóricas propias del liberalismo de Hayek porque es objeto de nuestro estudio señalar los aspectos ideológicos y no las características económicas legítimas por sí mismas. Esto quiere decir que aunque Hayek tenga una teoría sólida y puntos fuertes a considerar, independientemente de la opinión que se pueda tener, las deformaciones imaginarias de este sistema que se ha reproducido consciente o inconscientemente en el mundo han traído como consecuencia la esclavitud de muchos seres sintientes.

Pongamos todo lo anterior en perspectiva con las propuestas de Louis Althusser acerca de sus consideraciones sobre la ideología. El sistema económico dirigido en última instancia por las herramientas propias del Estado político produce las condiciones de producción adecuadas de las condiciones reales de existencia de contextos históricos específicos (Althusser, 1975). Esto quiere decir que la producción necesita de esa reproducción en su sentido histórico para legitimar al estado actual de las cosas. Entonces el conjunto de ideas anexadas en un sistema social dan cuerpo al conjunto de relaciones de producción. Althusser señala la diferencia entre las relaciones de producción y las fuerzas de producción, siendo las últimas aquellas que forman parte de la metáfora marxista de la infraestructura, y las otras aquellas que no

poseen una realidad material sino en razón de los intereses de una superestructura que está erigida encima de aquella infraestructura que no es más que la suma de clases oprimidas (Althusser, 1975).

Hasta este punto podríamos pensar que la ideología es puro producto del Estado político, que no es otra cosa que el aparato ideológico que perpetúa a la mayoría dominante sobre la minoría dominada; el aspecto complejo al que queremos llegar para completar las propuestas de Hayek se halla en los aparatos ideológicos de Estado (AIE) los cuales son conformados según Althusser por el conjunto de elementos sociales contrarios, es decir, los privados (Ibíd.).

Cuando Marx criticaba la división de trabajo que propia Adam Smith, lo hacía pensando en la enajenación del trabajo, idea bajo la cual una separación de conceptos acerca de las mismas ideas traía como consecuencia el desapego del mundo real y la dirección en técnicas específicas de producción basadas en el desconocimiento que legitimaban la unidad de la mercancía en el mercado capitalista del cual el proletario era ajeno (Marx, 2014). Para Althusser la división de trabajo repercute en la privatización de distintos medios de producción que se encuentran en contradicción real (Althusser, 1975), mientras que ideológicamente se encuentran anexadas a una misma línea de pensamiento, es decir, a la reproducción de los medios de producción en base a la eficacia.

La eficacia tiene un punto relevante en nuestra argumentación en tanto que pone en escena la necesidad de un mejoramiento continuo en las clases sociales que pueda reproducir las relaciones de explotación existentes, y quizá en este apartado se pone también de relieve el conocimiento práctico al que apela Hayek (1984). Althusser señala como ejemplos de aparatos ideológicos de Estado a la institución religiosa, los apartados culturales, los medios de comunicación, la escuela, la familia, entre otros (Althusser, 1975); la eficacia buscada en las sociedades capitalistas por vía de la distribución enajenante tiene que ver con el modo de producción reproducido en estos aparatos ideológicos de Estado, aun con sus contradicciones de clase expuestas del modo como lo señala Adorno en los términos que ya hemos visto. El aparato por excelencia que fue el religioso por buena parte de la Edad Media, ha sido reemplazado por la Escuela, en donde se exponen y se reproducen los modelos de explotación de clase en tanto que se intensifica el conocimiento técnico y especializado, o como lo señala Hayek, el conocimiento práctico de las relaciones económicas históricas que funcionan en un sistema de precios que reproduce los saberes de las clases dominantes y de las dominadas sobre las nuevas generaciones para continuar con el legado (Hayek, 1984).

Pero el sistema ideológico no se reproduce simplemente en estas consideraciones económicas privadas sino que necesita materializarse políticamente. De hecho, según Althusser, la característica principal de la ideología en su práctica mundana consiste en que dota al individuo de subjetividad (Althusser, 1975). Esto quiere decir que un individuo como parte de un sistema social que no encuentra reconocimiento sistemático de pronto se encuentra envuelto en una serie de ideas enajenantes que le convierten en sujeto en razón de un Sujeto metafísico superior, una abstracción de la imaginación que se impone, no sobre las relaciones de producción, sino sobre la relación del individuo con la representación de las relaciones de producción a su alcance. Formando así un límite de conciencia moral ajustado a los parámetros morales de un conjunto de lazos políticos, económicos y jurídicos que dan forma a un estado conservador que busca perpetuarse (Althusser, 1975). Así que cualquier cambio en esta variante resulta ajena si no se hace dentro del esquema de lucha de clases dentro de la misma élite, que Mannheim consagra como homogénea (Adorno, 2008).

Pero al demostrar sus contradicciones, Althusser persiste en la idea de que se consagran ante una idea única de ideología predominante.

La metáfora estructural de ideología explicada por la relación entre infraestructura y superestructura no es suficiente para Althusser, se necesita explicar la teoría marxista original y para eso se requiere de la materialidad de la ideología, no sólo el reconocimiento de la subjetividad de esta misma, sino la ritualidad en el individuo, en donde las acciones y palabras estipuladas ante el sujeto derivan de un Sujeto superior, es decir, un orden metafísico imaginario distinto del real que se impone sobre el mismo (Althusser, 1975). De esta manera el individuo se convierte en sujeto en tanto que reconoce las propiedades metafísicas de un conglomerado de pensamientos que le identifican con el Sujeto. Entonces este ser supremo se muestra en él la religión o el derecho como sujeto que privilegia valores: Dios, amor, justicia, virtud; sea como sea el principio rector reina sobre la vida del individuo subjetivizado por la ideología, y como ese ente político-económico responde a las necesidades humanas privadas de tal Sujeto Ideal entonces cualquier entidad no humana es considerada como no-sujeto de dicha entidad y por tanto no participante ideológica de tal grado de dominación, sino solo una herramienta más. El ser sensible de otros seres sensibles queda así desprestigiado ideológicamente por el sistema de división del trabajo tecnócrata que busca el perfeccionamiento del conocimiento práctico dentro de las sociedades capitalistas.

La consecuencia de esto es la legítima explotación del sistema capitalista del animal humano al animal no humano y también al animal humano por vía de la dominación de clase-especie.

El individuo al convertirse en sujeto por un sistema metafísico de legitimación de explotación, excluye a todos los demás individuos de esa subjetividad, suponiéndola el motor de su superioridad y su éxito, sin importar el carácter sensible de todo lo otro que existe. Cómo hace esto legitima la explotación de aquello que no se ajusta a los moldes subjetivos, entonces solo el conocimiento práctico tendrá legitimidad para dar continuidad al modelo económico liberal y por tanto el que no contribuya a él será inútil para el Sujeto real de la sociedad, en otras palabras para el Ser en sí. Luego los individuos que no respondan a ese Sujeto no serán sujetos dentro de los aparatos ideológicos de Estado, entonces son cosas. El sistema del capitalismo termina cosificando a animales humanos así como animales no humanos.

En otras palabras, las consecuencias negativas emanadas de la cosificación animal se manifiestan en distintos sentidos y en áreas de estudio diversas, hemos señalado brevemente aspectos sobre la contaminación o sobre la nutrición, sin embargo aquella que nos ha ocupado en este trabajo es la repercusión ideológica-política que consiste en que el individuo al volverse sujeto dentro del sistema dogmático liberal termina cosificandose a sí mismo (ya sea opresor u oprimido).

Hemos hablado ya del desplazamiento jurídico que tiene la característica de “ser sintiente” en la conformación léxica de lo que denominamos “lo humano”. Es decir, un esquema ideológico en donde la sensibilidad pasa a segundo término sobre la productividad, expresada en razón de la conciencia o de la perfección humanas que se plantean como superiores dentro de todo lo existente en la naturaleza. El mérito pasa así a ser el elemento rector del individuo que ha formado su subjetividad en la ideología liberal. El mérito es la bandeja de plata para la posesión material manifiesta en las mejores condiciones de vida social y bienestar económico, pero también es la base desde la que se erigen los edificios del honor, el respeto y la buena voluntad. Al manifestar ideológicamente el saber práctico, útil para la economía, se legitima con este todo el conjunto de valores y mercancías que dan identidad al sujeto, mostrándose así al que no posee tales dichas cómo no-sujeto. La mercancía y el valor metafísico han despojado al sujeto de sus tripas y nervios para levantarlo al Olimpo de la imaginación, mientras que el no-sujeto se mantiene encadenada en la nada material. Los individuos de este modo creen que se forman un pensamiento propio al reproducir un sistema de eficacia mercantil que les convierte en herramientas de producción social. La vida es entonces producida por el sistema capitalista y no vivida por seres libres dentro de condiciones en donde el mercado resuelva necesidades reales. Sino que el individuo se somete como un engranaje más y percibe los fines del grupo dominante como suyos, aunque

la presión de sus sesos y la ruina de su espíritu no se correspondan con esa cosificación a que se ha anexado “libremente”.

En ese recorrido quizá los grupos dominantes se puedan ver beneficiados política y materialmente, de hecho eso es lo que ocurre, pero terminan siendo ellos igualmente cosificados por sí mismos.

Al renunciar a la parte sensible como fundamento de la subjetividad de todo individuo, el mismo ideólogo se cosifica al legitimar la superioridad de un orden de descripciones de los individuos sujetas a la competencia entendida como abstracción ideológica, orden del cual el mismo puede ser evaluado ideológicamente cual cosa llena de características en relación a otra cosa que puede ser mejor. El valor del sujeto no solo se reduce en sentido moral sino que se pone en disposición de evaluación en las relaciones de mercado del sistema capitalista, y por tanto se vuelve una relación de dominación.

La ideología del mérito liberal legitima la mentira en los movimientos económicos sustentada en la inteligencia práctica que señala Hayek (1984). En el caso del tema que nos ocupa estas nociones han acompañado a la misma crítica en contra del sistema; crítica que, sin embargo, no es contra el capitalismo sino contra algunas de sus características. Veremos cómo esto está anclado al discurso acerca del “Bienestar animal” en el siguiente apartado.

### **3.2 Crítica al “bienestar” promovido por las instituciones**

En las últimas décadas la producción animal para consumo humano se ha incrementado. Según Fraser (2006) antes de 1950 los animales de granja de los países industrializados se criaban con métodos relativamente tradicionales, pero esto cambió a partir de la segunda guerra mundial cuando se comenzaron a utilizar los sistemas de confinamiento.

Ante este incremento se ha desarrollado el llamado Bienestar Animal. Este concepto está ligado, según Fraser, a una serie de preocupaciones que surgieron en la población de la segunda mitad del siglo XX, a raíz de distintos medios y de información que acercaban cada vez más a los seres humanos con los animales no humanos, generando más empatía hacia ellos mediante una diferenciación cada vez más desdibujada entre unos y otros. La industrialización avanzada que marca dicho siglo había traído como consecuencia la intensificación de la producción animal, lo cual quiere decir que mientras antes dominaban los sistemas de granjas de partes individuales, así como mucho antes está producción se gestaba de manera menos feroz en las comunidades pastorales, ahora, pues, con el desarrollo

de nuevos métodos tecnológicos y la creciente demanda del mercado global trajeron como consecuencia la agrupación y sobreproducción en instalaciones específicas que comenzaban a acaparar cada vez menos empresas, reduciendo cierto número de explotaciones en algunas partes como el mercado bovino, pero aumentándolas en el porcino y el avícola. Fraser señala que esta apropiación empresarial era la que producía la crítica “típica” de ciertos sectores de la población humana, la cual consiste en pensar que el ideal de “bienestar animal” estaba fundamentado en sistema de granjas pertenecientes a familias, donde a los animales se les otorga un trato digno y en sintonía con el resto de la familia que los cuida. Incluso se ensalza la familia pastoral por el manifiesto esmero y amor con que cuidaban a las ovejas (Fraser, 2006). Como en este periodo la producción se volvió intensiva también se volvió más aberrante y propensa a violar distintos acuerdos éticos sobre el cuidado animal. Fraser cuestiona a esta “crítica” porque opina que la estabulación y la intensificación, si bien modificaron el panorama con respecto al bienestar animal y produjeron algunos males en este sentido, también trajeron aspectos positivos, como el de alargar la vida de las cerdas en aislamiento o el de proteger de depredadores a los animales de granja. El gran problema en este sentido no sería el hecho de que se aplique tal modo de producción, sino que la competencia entre estas empresas produce una baja cantidad de ganancias para quien invierte; como no tiene dinero entonces reduce costos en las instalaciones y en el cuidado de los animales y así se violan los principios del bienestar animal. Aquí Fraser (2006) acusa la responsabilidad moral de los consumidores, cuya demanda es la que determina en buena medida el actuar del empresario y le obliga a reducir costes. Así pues en lugar de proponer dietas vegetarianas o exigir que se vuelva al sistema de granjas, Fraser opina que se debe buscar una solución más realista en la búsqueda del beneficio tanto del granjero como del defensor de los animales, mediante acuerdos sobre los que se deba desarrollar la competencia, es decir, el consumidor debe exigir ciertos parámetros “éticos” que garanticen el bienestar animal, antes de consumir el producto en cuestión. Garantizando estas bases mínimas de “bienestar” para el animal no humano, siendo parte de un sistema de producción que le conduce a su muerte, bajo la visión de Fraser (2006), los activistas se llevarían a la boca un trozo de vaca asesinada con el corazón regocijándose en su saber de que el animal en cuestión vivió con mucho “bienestar” hasta el último día que le permitió el arma de su asesino.

Esta concepción ideológica de “bienestar animal” forma parte del andamiaje ideológico de los aparatos ideológicos al servicio del sistema económico, ya que si bien se toma cierta postura acerca de la insensibilidad y la crueldad con el trato animal en el desarrollo de vida

de este, estos principios encuentran un tope en el final del proceso, es decir, en la cosificación animal y por tanto su transformación de ser sensible en objeto (carne). La ideología legitima en este sentido la prioridad del “bienestar” que no es otra cosa que el capital mismo; lo que se invierte en “bienestar” debe ser redituado económicamente dentro de una economía de precios, en otras palabras, una economía determinada por incentivos (Hayek, 1984).

Aun cuando los incentivos sean un factor social importante como manera de impulsar el desarrollo en un sistema de competencias, no posee este sistema por sí mismo las certezas éticas con respecto al trato de seres sensibles (sean animales humanos o no humanos), por lo que estos se convierten en mercancías y herramientas reemplazables. Este sistema sería el mismo que bien pudiera hacer negocios con esclavos humanos si estos formarían parte del paisaje de la legalidad, al amparo de la la ideología liberal, ya que la deliberación jurídica sobre conceptos tales como injusticia o explotación entra dentro de los casos difíciles jurídicos dada su ambigüedad, y pueden estos resquicios favorecer la supremacía del capital financiero. Hago referencia a este tipo de capital y no al económico como tal, para señalar el proceso de beneficios bancarios y la inversión de privados que están volando por encima de las cabezas de los seres sensibles (Trotsky, 2009).

### **3.3 Relación entre producción y mercantilización animal con crisis sanitarias**

Las cantidades de carne que se producen como resultado de la cosificación de las especies por parte de los animales humanos producen desafíos sociales y catástrofes naturales reconocibles independientemente de si simpatizamos o no con la lucha contra la explotación de seres sensibles no humanos.

Los animales no humanos asesinados y convertidos en cosas etiquetadas con precios en el mercado pasan a figurar en cifras dadas por cantidad numérica. De modo que no se cuenta al ser asesinado como unidad por sí misma sino que se traduce a su peso para ser unificada con el resto de no-sujetos, es decir, mercancías; así es como se presenta la fuente oficial del Gobierno de México acerca del Avance de la producción pecuaria. Como ejemplos de algunos de estos aspectos podemos señalar que en el año 2020 el total de toneladas de producto (especie) Bovino fue de 2,625,726, el del Porcino fue de 367,425, así como el de Aves fue de 411,813. Si pensamos en estas cifras comparándolas con el peso promedio de una “vaca de carne” que es aproximadamente de 650 kg a 750 kg resultan más o menos 3,500,968 vacas asesinadas en el año 2020, y esto suponiendo que fueran de las más pesadas.



En el caso Porcino su peso puede variar de los 30 kg a los 400 kg aproximadamente, haciendo la relación solo con los pesados, y siendo muy optimistas, el resultado obtenido es de 918,562. El peso aproximado de un pollo, para ejemplificar el caso de Aves, es de 2.3 kg, que en relación con los datos del gobierno nos dan la aterradora cantidad de 179,049,130 de seres asesinados (*Avance de la producción pecuaria*, sf) . Por supuesto que estos datos no son de carácter preciso sino más bien un ejercicio de aproximación para conocer cantidades que se manejan dentro de este mercado. Ahora bien, los animales no humanos sacrificados en aras de este mercado no son las únicas víctimas, y el daño moral que se les inflige como seres sintientes tampoco es el único, sino que también el resto del ecosistema, las áreas naturales y los recursos se encuentran en conexión con este aspecto.

Como ejemplo de esto Silvia Ribeiro menciona la capacidad de las agroindustrias de reproducirse a sí mismas en un sentido ideológico, ya que los gobiernos les privilegian por encima de sectores que dan más beneficios sociales como los que están a cargo de los indígenas (Ribeiro, s.f.). El significado ideológico del no-sujeto dentro del esquema de sobreproducción capitalista en este sentido ha traído la reducción de espacios naturales so pretexto del incremento de la actividad agropecuaria, la cual en términos de mercado ha repercutido negativamente en aspectos tales como el hecho de que “el sistema alimentario agroindustrial es responsable de cerca de la mitad de los gases de efecto invernadero que producen el cambio climático” (Ribeiro, s.f.), siendo en este sentido algo que también ha repercutido en la migración de especies incluidos los mosquitos capaces de transmitir algunos virus.

Por otro lado, las cantidades de naturaleza destinadas a producir la resolución de necesidades humanas se destinan a parajes pecuarios que reducen el bagaje proteínico equivalente a más de lo que se podría producir para abastecer al 70% de la población (Ribeiro, s.f.). Esto quiere decir que las agroindustrias solo tienen un papel predilecto porque así benefician al Estado, pero no porque realmente superen en eficacia a producciones agrícolas menores y menos perjudiciales.

La industria pecuaria tiene dos repercusiones importantes, una en el sector natural, por las deforestaciones y la reducción de suelos propia de la compra-venta entre gobiernos y campesinos que reducen la capacidad de los suelos por los aplanamientos de las pezuñas y los desechos excesivos que se generan por la sobreproducción de animales no humanos (Ribeiro, s.f.), y otra que atañe directamente a la salud humana; ya sea por la cantidad de elementos que se pierden en la transformación de plantas y vegetales en carne, o en la producción y

reproducción de enfermedades que, como señala Silvia Ribeiro, poseen un origen en la concentración de animales no humanos de granja con los que el animal humano mantiene una interacción constante. Ejemplos de esto son la gripe aviar o la influenza porcina, a la que por cierto se ocultó su nombre de origen para dar paso al término científico y bastante ambiguo para la población de H1N1 (Ribeiro, s.f.).

A propósito de este tema Antonio Acini Vásquez Aguilar asegura que, aunque desde su perspectiva la ganadería es una actividad importante porque produce alimento proteico, esta es “una de las actividades antropogénicas que más daño causa a los ecosistemas y a la biodiversidad” (Vásquez Aguilar, s.f.). Argumenta que en México más de la mitad del territorio nacional se usa para esta actividad, y que desde el año 2002 esta “superó la capacidad de carga de los ecosistemas en 24 estados” (Vásquez Aguilar, s.f.), lo cual provocó la fragmentación del hábitat. Al ser una actividad que tiene que ver con aspectos demográficos, económicos y políticos también tiene que ver con “movimiento antropogénico de especies, extracción y consumo de organismos y adición o descarga de productos químicos” (Vásquez Aguilar, s.f.). Esto quiere decir que, aparte de los aspectos que hemos señalado sobre los padecimientos de las especies en el sector pecuario, también otras especies externas se ven afectadas por dicha expansión de la ganadería, como es el caso de animales que son extraídos de sus hábitats u otros que son cazados porque ponen en riesgo la vida de los rebaños, aspecto que también habíamos abordado con Fraiser (2006). Lo cual se suma a lo que hemos señalado que contribuye a destruir espacios y procesos ecológicos.

A nivel mundial se reconoce además que uno de los efectos más dañinos que la actividad ganadera genera es la liberación de enormes cantidades de CO<sub>2</sub>, NO<sub>2</sub> y CH<sub>4</sub>, que son gases de efecto invernadero y que por tanto contribuyen al calentamiento global (Vásquez Aguilar, s.f.).

Otro de los peores aspectos que encontramos como resultado de todo esto es el del desperdicio. Según un artículo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) “de los 263 millones de toneladas de carne que se producen mundialmente cada año, se pierde el 20%, el equivalente a 75 millones de vacas” (Atanasovski, 2018). Aun cuando, como el mismo artículo lo señala, en el mundo existen aproximadamente 821 millones de personas que padecen de hambre en el mundo (ibid). Esta resulta ser una contradicción evidente entre las funciones ideológicas del mercado de animales contra las necesidades que pretende atender, ya que no solo es deficiente y destructivo con los animales no humanos sino también lo es con el propio animal humano que, como antes mencionamos, se cosifica a sí mismo en su cosificar a los demás, ya que al ser él mismo alguien existente en el orden social, sin poder

colocarse por encima de las condiciones propias de existencia, al cosificar lo sintiente para usarlo como mercancía padece él mismo las consecuencias de esa cosificación, quedando enajenado de su propio sentir al negarlo en el otro y generando repercusiones sociales de distintos tipos, como si estuviera limitado a la ganancia y a lo eficaz antes que a la vida misma.

Hablando al respecto de estas repercusiones sociales podemos usar como ejemplo la relación manifiesta, que ya habíamos señalado, entre la salud humana y la salud animal dentro del contexto de la pandemia por Covid-19. En Septiembre del año 2020 se publicaba en La jornada un artículo que se titulaba *Covid-19 y ganadería: caminos cruzados*, en el cual se hacía un esbozo sobre los orígenes de dicha enfermedad en los “mercados húmedos” de Wuhan en China (*Covid-19*, 2020). Se señalaba que las condiciones de estos entornos eran muy semejantes a las de ciertos espacios de mercados en México, es decir, en ellos se comercia con diversos productos agropecuarios “entre ellos carne, animales vivos (domésticos y silvestres)” (*Ibíd*); como se hacía comercio con animales muertos en entornos de grandes cantidades de población se incrementaron las posibilidades de transmisión de enfermedades hacia humanos. Del mismo modo se señala en el artículo que, así como el Covid y otras enfermedades surgen de estas acciones, también lo hacen de “los efectos crecientes de perturbaciones de los ecosistemas que amenazan la conservación de la biodiversidad” (*Ibíd*) . En otras palabras, lo que se denuncia aquí es el hecho de que se rompa el equilibrio entre la actividad humana y la naturaleza misma, reduciendo con esto cuidados ecológicos que favorecen la aparición de enfermedades de este tipo. De manera semejante a como sucedía en el discurso de la OIE que antes tratamos.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) y otros ambientalistas han mencionado que estas enfermedades transmitidas de animales a humanos, llamadas zoonóticas, tienen como causas principales la deforestación, el cambio del uso del suelo, los sistemas agropecuarios extensivos, uso de agroquímicos perversos, la resistencia antimicrobiana, el uso de transgénicos, el comercio ilegal de vida silvestre, entre otros. De este modo el análisis continúa hacia las repercusiones de tipo social acerca del impacto que los desastres naturales constantes así como el creciente número de enfermos por Covid-19 traerán en el sector económico, sobre todo en lo que respecta a la producción y abasto de alimentos en México. El problema se aterriza nuevamente en la búsqueda de soluciones concernientes a mitigar los impactos de la pandemia en el terreno de los productores agrícolas y pecuarios (*Ibíd*). Esto a pesar de las consecuencias negativas que se siguen reproduciendo en la misma solución.

Lo que se debe resolver, según este análisis, es lo que sucederá en el campo y la producción de alimentos, tomando en cuenta el impacto negativo de la pandemia y el tiempo en que tardará en regularizarse la actividad económica, con el miedo de que se incremente la pobreza, que haya escasez de alimentos y que eso repercuta en la salud humana. Como el sector de la población más afectado es el más pobre, y la ganadería es una “importante actividad que permite sobrevivir a más de 900 millones de familias pobres en el mundo” (Ibíd) entonces las preguntas importantes giran en torno a la magnitud de la enfermedad de Covid-19 en las estrategias y cadenas de valor de la producción pecuaria, la dificultad de “acceder a materias primas y servicios como insumos agrícolas, energía, comunicación, disponibilidad de fuerza de trabajo” (Ibíd) entre otras cosas. Y también se agrega que todas estas dificultades ¡también están ligadas al riesgo de propagación de otras enfermedades infecciosas en “los hatos ganaderos” (Ibíd)! Como el gasto público se ha concentrado en la salud humana durante la crisis sanitaria, se ha debilitado económicamente a otras áreas, tales como la referente a salud animal o controles de calidad en productos de origen animal, de modo semejante a lo que señalaba Fraser (2006). Si cae la demanda de productos animales se genera un excedente que se echa a perder en los almacenes, y si se da un exceso de demanda los precios caen, lo cual afecta severamente a los productores. La situación con la pandemia ha mermado el mercado a nivel internacional, imposibilitando el aumento de venta a territorios como China o Japón, por poner un ejemplo.

Lo que aquí encontramos es lo que Jaime Torres Guillén (2020) ha denominado como “una paradoja propia de la mentalidad industrial” (p. 94). Para este autor existe una contradicción entre la idea de “sacrificar” a grandes cantidades de animales y la idea de solucionar con esto la propagación de epidemias, ya que el beneficio económico, que como hemos señalado es el pilar de la ideología liberal, se impone por encima de todo lo demás y es lo que se busca rescatar ante todo en las crisis, se pasa por alto, consciente o inconscientemente, que esto mismo es lo que propaga enfermedades. La expresión ideológica queda expresada así: “la utilidad de matar animales en nuestras sociedades, produce enfermedades, razón por la que, a su vez, se mata a gran escala animales” (Torres, 2020, p. 94). La crítica de los modos de producción, así presentada, se vuelve ella misma ideológica por formar parte del mismo esquema político-económico que, como hemos visto, reconoce en su discurso de pretendida universalidad un conjunto de problemas acerca de las consecuencias de la explotación animal pero que busca resolverlos con las mismas causas de la explotación animal.

## Conclusiones generales

Es importante que señalemos el posible aspecto ideológico que podría impregnarse en la crítica que hemos desarrollado. Tal y como hemos señalado a la crítica como un conducto ideológico que perpetúa los esquemas dominantes (Adorno, 2008), en el caso del capitalismo verde, sería prudente señalar que los lineamientos para la crítica a esa crítica deben estar en consonancia con un orden de revolución permanente, es decir, en donde el entramado de teoría y militancia estén unidos de tal modo que el individuo nunca olvide su autocrítica y no deje de lado su conciencia instalada en la duda. Se tiene que reconocer el riesgo ideológico que trae como consecuencia un señalamiento del tipo que hacemos en el sentido en que se puede legitimar nuestro orden de ideas para sustentar a las clases dominantes; puede suceder que los discursos y los productos propios de la revolución que pretendemos en contra de la cosificación animal sean accesibles sólo a una clase dominante que se legitime con la bandera de la conciencia ambientalista y animalista para sobajar a las clases asalariadas que siguen consumiendo carne, esta es la razón por la que debemos siempre tomar en cuenta el carácter crítico material de los contextos específicos en donde debe imponerse la dialéctica sobre la generalidad (Trotsky, 2009). El movimiento revolucionario debe ser dinámico y no ignorar sus causas sociales al margen de su propia crítica, ya que si se legitimara semejante crítica a favor de una minoría que ideológicamente respeta la vida de los animales no humanos sobre las necesidades sociales cargadas de una mayoría explotada por esa misma minoría, caeríamos en la misma justificación ideológica de órdenes semejantes al del capitalismo verde y la crítica de la crítica se volvería ideológica una vez más (Adorno, 2008).

El estado de superación de cosas actuales, el estado comunista que sugieren Marx y Engels (1970), requiere de la instalación de un modelo revolucionario que implique a todas las especies existentes contra el modelo institucional actual, que solo reproduce ideológicamente los modelos de superación social del ese estado de cosas actual, pero que prácticamente solo multiplica los esquemas de explotación. Marx y Engels también abordaban en su *Ideología alemana* (1970) la crítica al “socialismo verdadero” por vía del análisis (un poco sarcástico) de autores como Bruno Bauer o Max Stirner, que proponen una defensa del socialismo haciendo uso de una distorsionada lógica hegeliana que considera a las condiciones del

proletariado oprimido expresadas meramente en el lenguaje, que es producto de los movimientos sociales, de tal modo que al resolver los acertijos del lenguaje y modificar las expresiones de ese sistema metafísico parecería que se resuelve la condición de explotación universal (Marx y Engels, 1970). La crítica marxista ataca a estas abstracciones fantasmagóricas que relacionan “lo Único”, “el Yo”, “Todos” como banalidades teóricas propias de la filosofía, en contra de las condiciones sociales que determinan los modos de producción y cuyo conocimiento por vía de un proceso completamente consciente de esa condición de clase y de las características reales del mundo puede conducir a transformar la realidad misma.

Este aspecto es el que Organizaciones como la OIE, la FAO o el BID así como otras industrias y gobiernos, como ya hemos visto, reproducen en el aparato ideológico que hace uso de premisas universales para perpetuar las mismas condiciones que cosifican a los animales no humanos. Esta deformación de la realidad consiste en que el especismo sigue siendo legitimado en la prioridad que juega el papel de la especie humana por encima de los demás seres en las distintas instituciones u organizaciones, por lo cual se continúan realizando acciones sociales que producen daño al tejido social, como es el caso de la producción de enfermedades de origen animal; situación ésta en la que, como hemos visto, los gobiernos actúan priorizando a las mismas instituciones o medios de producción que son causa de tales problemas, razón por la cual las premisas universales acerca del llamado “bienestar animal” se abstraen y se convierten en esos fantasmas de los que hablan Marx y Engels. Así pues, la contemplación de las condiciones reales de existencia nos muestra el “ser sensible”, es decir, la capacidad de sentir a la que estamos ligados como especie y junto con otras especies, y que debería conducirnos a una identificación plena que traería como consecuencia un acercamiento social por la capacidad de reconocer la condición de “sujeto” en todo ser con nuestras mismas capacidades de sentir, lo cual traería como consecuencia también el reconocernos a nosotros mismos como “sujetos” a través de legitimar a los otros como “sujetos” de igual manera. El acercamiento social, en este sentido, podría traer como consecuencia el brindar a los animales humanos del mismo asco y horror que padecen cuando observan un cuerpo humano destrozado dentro de bolsas de plástico encontradas en un baldío, en el momento de observar partes desmembradas de animales no humanos en el aparador de una carnicería; puesto que la capacidad de identificarse con el dolor ajeno y la consideración de la posibilidad de padecer la misma perturbadora suerte es lo que nos hace intolerable presenciar la primera imagen, conozcamos o no personalmente al sujeto desmembrado. Sin embargo, es el discurso ideológico enraizado en la cultura el que

normaliza ante nuestros sentidos y nuestra razón a la segunda imagen, aún cuando el contenido de dolor y violencia es el mismo en ambos casos. Sería una horrorosa conclusión si pensáramos que en nuestro contexto esa insensibilidad frente al animal no humano se está expandiendo en la indiferencia social, cada vez más creciente, en las constantes circunstancias de extrema violencia hacia el propio animal humano, que poco a poco han invadido el andamiaje social al punto de formar parte de la cotidianidad.

Ante esto no basta sólo la abolición de la explotación del ser humano por el ser humano, como argumentan algunos; ni basta tampoco, únicamente la abolición de la explotación del animal no humano por el ser humano; es necesaria, sobre todo, la abolición de la explotación del ser sintiente por el ser sintiente.

## **Bibliografía**

Acerca de, FAO, s.f.

Consultado en <http://www.fao.org/about/es/> el 29 de junio 2021.

Adorno, T. (2008). *Crítica de la cultura y sociedad I* (Tr. Jorge Navarro Pérez). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1977).

Althusser, L. (1975). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México, D. F.: Comité de publicaciones de los Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Atanasovski, R. (2018). *El desperdicio de comida, una oportunidad para acabar con el hambre*. ONU. Extraído de <https://news.un.org/es/story/2018/10/1443382>

Avance de la producción pecuaria, s.f.

Consultado en [http://infosiap.siap.gob.mx/repoAvance\\_siap\\_gb/pecAvanceEdo.jsp](http://infosiap.siap.gob.mx/repoAvance_siap_gb/pecAvanceEdo.jsp)

Bentham, J. (1960). *A fragment on Government and an Introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Basil Blackwell.

BID. (2020). Segunda actualización de la Estrategia Institucional.

PDF de Segunda actualización de la Estrategia Institucional

<https://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=EZSHARE-1350314980-471>

Bienestar Animal, OIE, s.f.

Consultado en

<https://www.oie.int/es/que-hacemos/sanidad-y-bienestar-animal/bienestar-animal/> el 29 de Junio 2021.

Boecio, S. (1979). *Sobre la persona y las dos naturalezas*. In Fernández, Clemente. Madrid: BAC.

C. Sagan y A. Druyan. (1994). *Sombras de nuestros antepasados olvidados* (Tr. M. Muntaner y M. del Mar Moya). México: Planeta. (Tercera edición).

Culleton, A. (2010). *Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)*. Brasil: Revista española de filosofía medieval.

Darwin, C. (1981). *El origen del hombre*. México. D.F.: Editorial Nacional.

El mundo, Los chimpancés también forman patrullas, 2005:  
Consultado el 28 de Septiembre 2021 en  
<https://www.elmundo.es/elmundo/2005/10/17/ciencia/1129567445.html>

Engels, F. (2016). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2ª. Ed). México: Ediciones Quinto Sol. (Obra original publicada en 1891).

Fraser, David.(2006). *El bienestar animal y la intensificación de la producción animal, Una interpretación alternativa*, Roma: FAO.

<http://www.fao.org/3/a0158s/a0158s.pdf>

Freire, P. (2004). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI. (Obra original de 1984).

Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura* (Tr. L. López-Ballesteros). Madrid: Biblioteca Nueva. (Obra original publicada en 1930).

Guillén, J. (2020). *La gran matanza de animales y otras epidemias de nuestra obsoleta mentalidad industrial*. México: Universidad de Guadalajara.

Hayek, F. (1984). *El uso del conocimiento en la sociedad*. Chicago: University of Chicago Press. (Obra original de 1945).

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora*. Madrid: Titivillus.

Hobbes, T. (2015). *De Cive*. Madrid: Tecnos.

K. Marx y F. Engels. (1970). *La ideología alemana* (Segunda ed. Tr. Wenceslao Roces). México: Ediciones de Cultura Popular. (Obra original publicada en 1932).

Kelsen, H. (2012). *¿Qué es la justicia?* (26 ed.; Tr. E. Garzón Valdés). México: Fontamara. (Obra original publicada en 1953).

Lucano, H. (2017). *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*. México: Universidad de Guadalajara.



M. Bekoff y J. Pierce. (2009). *Wild Justice: the moral lives of animals*. Chicago: The University of Chicago Press.

Marx, K. (2019). *El Capital. Tomo I/Vol. 1 Libro primero. El proceso de producción del capital* (Tr. P. Scaron). México: Siglo XXI. (Obra original de 1872).

Marx, K. (2014). *Manuscritos de París* (Tr. J. M. Ripalda Crespo). Barcelona: Gredos. (Obra original de 1844).

Marx, K. (2012). *Textos de filosofía, política y economía*. Madrid: Gredos.

Miller, P. (2013). *La manada inteligente: cómo trabajar y comunicarse de un modo eficiente y tomar mejores decisiones siguiendo el ejemplo de rebaños, enjambres y colonias*. Editorial Destino: Madrid.

Normas de la OIE sobre el bienestar animal, OIE, s.f.

Consultado el 19 de Julio 2021 en

<https://www.oie.int/es/que-hacemos/sanidad-y-bienestar-animal/bienestar-animal/normas-de-la-oie-sobre-el-bienestar-animal/>

Nueva enfermedad por coronavirus, FAO, s.f.

Consultado en <http://www.fao.org/2019-ncov/es/> el 29 de Junio 2021.

OIE. (2020). *Comercio seguro para un desarrollo durable: la OIE y su contribución*. París: Texto en PDF extraído de la página oficial de la OIE

<https://www.oie.int/app/uploads/2021/05/position-paper-esp.pdf> el 29 de Junio 2021.

OIE. (2016). Informe sobre la 15a reunión del grupo de trabajo de la OIE sobre bienestar animal.

Consultado en <https://www.oie.int/app/uploads/2021/03/e-report-awwg-2016.pdf> el 26 de Julio 2021.

OIE, Memorando de entendimiento entre la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), 2008.

Consultado en

<https://www.oie.int/es/quienes-somos/estructura/marco-de-referencia/textos-fundamentales/acuerdos-de-cooperacion/memorando-de-entendimiento-entre-la-organizacion-mundial-de-sanidad-animal-oie-y-el-banco-interamericano-de-desarrollo-bid/> el 5 de junio de 2021.

Perspectiva general, BID, s.f.

Consultado en <https://www.iadb.org/es/acerca-del-bid/perspectiva-general> el 29 de Junio 2021.

Pfeiffer, M. (2017). *Persona humana*

Consultado en <https://salud.gob.ar/dels/entradas/persona-humana> el 19 de Julio 2021.

Quienes Somos, OIE, s.f

Consultado en <https://www.oie.int/es/quienes-somos/> el día 19 de Julio 2021.

Real Academia Española, s.f.  
Extraído de <https://dle.rae.es/persona> el 22 de Julio 2021.

Reina Valera Revisada. (2018). Estados Unidos: Grupo Nelson.

Ribeiro, S. s.f., *Los hacendados de la pandemia*. Extraído de <https://www.servindi.org/26/03/2020/silvia-ribeiro-los-hacendados-de-la-pandemia>

T. Adorno y M. Horkheimer (2007) *Dialéctica de la Ilustración* (Tr. Joaquín Chamorro Mielke). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1944).

Trotsky, L. (2009). *Teoría y práctica de la revolución permanente*. México, D.F.: Siglo XXI.

Una sola salud, OIE, s.f.  
Consultado en <https://www.oie.int/es/que-hacemos/iniciativas-mundiales/una-sola-salud/> el día 29 de Junio 2021.

Universidad de Cambridge (2012). *Declaración de Cambridge respecto de la consciencia*. Consultado en <http://www.anima.org.ar/wp-content/uploads/2016/03/Declaraci%C3%B3n-de-Cambridge-sobre-la-Conciencia.pdf>

Vásquez Aguilar, A. s.f., *La ganadería y la pérdida de biodiversidad*. Extraído de <https://www.inecol.mx/inecol/index.php/es/ct-menu-item-25/ct-menu-item-27/17-ciencia-hoy/845-la-ganaderia-y-la-perdida-de-la-biodiversidad>

Villoro, L. (2016). *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (Séptima edición). México: FCE. (Primera edición de 1997).