

CONVERTIR LA ZOÉ EN BÍOS:
DEMOCRACIA, REPRESENTACIÓN Y ANIMALES

***Transform Zoé in Bios:
Democracy, Representation and Animals***

*Convertir a zoé para bios:
Democracia, representação e animais*

Miguel Zapata Clavería¹

Recibido: 10 de agosto de 2015.

Corregido: 29 de junio de 2016.

Aprobado: 4 de julio de 2016.

Los hombres son hombres en cuanto testimonian del no-hombre.

Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*

A los animales solamente les queda su silencio para enfrentarse con nosotros. Generación tras generación, heroicamente, nuestros cautivos se niegan a hablar con nosotros.

John M. Coetzee, *Elizabeth Costello*

Limitar la discusión a los humanos, a sus intereses, sus subjetividades, sus derechos, parecerá en algunos años tan extraño como haber limitado el derecho de los esclavos, los pobres y las mujeres durante tanto tiempo. Utilizar la noción

¹ Maestro en Filosofía, Ciencia y Valores por la Universidad del País Vasco, actualmente es estudiante de doctorado del Programa de Filosofía de la Ciencia de la UNAM y profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Líneas de investigación: Bioética, Filosofía de la tecnología, Filosofía política de la ciencia. Correo electrónico: miguelzapataclaveria@hotmail.com

de discusión limitándola únicamente a los humanos, sin darse cuenta de que existen millones de sutiles aparatos capaces de añadir nuevas voces al asunto, es privarse por prejuicio del formidable poder de las ciencias.

Bruno Latour, *Políticas de la Naturaleza*

Resumen

La brecha antropocéntrica por la cual se establece una diferencia radical entre el hombre y el resto de animales no sólo ha justificado el maltrato y abuso de los últimos por parte del primero, sino que ha servido de coartada para excluir a distintos grupos humanos de la comunidad política (*bíos*). Este movimiento segregacionista ha sido impulsado desde dos ámbitos: el de una ciencia racista que jerarquizó las distintas poblaciones en función de su distanciamiento o cercanía con las bestias; y el de aquellos proyectos biopolíticos que reducen a los individuos a su condición biológica (*zoé*) despojándoles de palabra y derechos. El presente trabajo se posicionará en contra de estas formas de ostracismo y defenderá una concepción de la democracia que, incorporando mecanismos de representación política y científica, permita integrar en la esfera política a seres que no tienen voz. Una democracia de este tipo dejaría de considerar la competencia discursiva como una condición necesaria para la representación política y le daría la palabra a animales humanos y no humanos que no poseen o que han perdido la capacidad de expresar lingüísticamente sus propios intereses.

Palabras clave: Animales, *bíos*, biopolítica, democracia, representación, *zoé*.

Abstract

The anthropocentric gap whereby sets a radical difference between man and other animals not only justified the mistreatment and abuse of the last ones by the first ones, but has served as an excuse to exclude different human groups of the policy community (*bios*). This segregationist movement has been driven from two areas: the racist science that rank different population according to their distance or proximity to the beasts; and those biopolitical projects that reduce individuals to their biological condition (*zoe*) stripping of speech and rights. The present work will be positioned against this ostracism and defend a conception of democracy that, incorporating mechanisms from political and scientific representation, would integrate in the political sphere voiceless beings. A democracy of this type would stop considering the discourse competence as a necessary condition for political representation and would give voice to human and nonhuman animals who do not possess or have lost the ability to express their own interests linguistically

Keywords: Animals, *bíos*, democracy, biopolitics, representation, *zoé*.

Resumo

A brecha antropocêntrica pela qual se estabelece uma diferença radical entre o homem e o resto dos animais não só tem justificado o maltrato e também o abuso dos últimos por parte dos primeiros, também tem sido utilizado como uma cortada para excluir diferentes grupos humanos da comunidade política (bíos). Esse movimento segregacionista tem sido impulsado desde dois âmbitos: Duma ciência racista que hierarquizou as diferentes povoações em função de seu distanciamento ou cercanía com as bestas, e também, de aqueles projetos biopolíticos que reduzem os indivíduos para sua condição biológica (zoé) les despojando a sua palavra e seus direitos. O presente trabalho vai se posicionar contra essas formas do ostracismo e vai defender uma concepção de democracia que, incorporando mecanismos da representação política e científica, poda permitir integrar na esfera política seres que não tem voz.

Numa democracia deste tipo dejaría de considerar a competência discursiva como uma condição necessária para a representação política e le daria a palavra á os animais humanos e não humanos que não tem o que tem perdido a capacidade para expresar lingüísticamente seus propios intereses.

Palavras-chave: animais, bíos, política, democracia, representação, zoé.

Introducción

La relegación de diferentes entidades (humanas y no humanas) de las esferas moral y política ha encontrado justificación en la negación de facultades consideradas imprescindibles para la atribución de derechos. La creencia de que los animales no tenían la capacidad de sentir placer y dolor legitimó la violencia ejercida sobre ellos. La negación de capacidades intelectivas en mujeres o razas no caucásicas impidió a estos grupos participar activamente en asuntos políticos. El mecanismo que opera en estas formas de exclusión se puede interpretar a la luz de la noción de biopolítica desarrollada por Agamben, que refiere a la expulsión de la comunidad política de aquellos individuos que son concebidos como organismos biológicos carentes de cualidades humanas.² Sin embargo, Agamben restringe el análisis a fenómenos de segregación y violencia ejercida a humanos. En este trabajo se ampliará el alcance de su tesis con

² Agamben, Giorgio (2003), *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, PRE-TEXTOS, Valencia, pp. 18-19.

el propósito de comprender los motivos que han conducido a la desconsideración sistemática de los animales como individuos con estatus moral, jurídico o político. Esta integración de la cuestión animal permitirá diferenciar tres ejercicios de exclusión basados en la privación de facultades. El del pensamiento mecanicista que negó cualidades sintientes a los animales; el de un proyecto de ciencia racista que afirmó la superioridad intelectual del hombre blanco; y el del campo de concentración que redujo a grupos enteros de población a meros receptáculos biológicos con el fin de someterlos y aniquilarlos.

Después de analizar brevemente cada una de estas fases, se presentará una propuesta que permite invertir la estrategia represiva de la biopolítica. Si la exclusión quedaba legitimada por la privación de facultades, la alternativa emancipatoria consistirá en la restitución de éstas. Sin embargo, una vez aceptada la igualdad entre humanos en lo que respecta a sus capacidades sintientes emocionales e intelectivas, sólo restaría por atribuir a los animales aquellas facultades que tradicionalmente les han sido negadas. La teoría animalista ya ha dado los primeros pasos en esta dirección. Autores como Peter Singer,³ Tom Regan⁴ o Martha Nussbaum⁵ han argumentado a favor del reconocimiento de derechos de los animales, alegando que son seres sintientes, conscientes o con la capacidad de tener una vida llena de alegrías, amistades y lealtades. Sin embargo, ninguno de ellos ha explorado la posibilidad de conceder a los animales la facultad más específicamente humana, la palabra. Dotarles de voz permitiría derrumbar la arraigada idea de que sólo los humanos, al ser los únicos poseedores de *logos*, pueden tener una existencia auténticamente política. La tesis de Bruno Latour sobre una democracia de las ciencias en la que opera un mecanismo híbrido de representación proporciona una alternativa para dar la palabra a los animales y así incorporarlos como interlocutores en nuestras comunidades políticas.⁶ La segunda parte del trabajo analizará la viabilidad de esta idea.

³ Singer, Peter (1999), *Liberación animal*, Trotta, Madrid.

⁴ Regan, Tom (2003), *Animal rights: human wrongs*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Lanham.

⁵ Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, pp. 342-347.

⁶ La referencia principal será: Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza: por una*

1. La reducción de la *bíos* a *zoé* como estrategia de exclusión política

La historia del pensamiento ha fluctuado entre dos concepciones sobre la condición animal del ser humano.⁷ Por una parte, presocráticos como Anaxágoras, humanistas como Montaigne, pensadores religiosos como Bossuet y naturalistas como Darwin, concibieron y desarrollaron distintos tipos de argumentos para defender que entre los humanos y el resto de animales hay semejanza, continuidad y copropiedad de rasgos y atributos. La otra línea de pensamiento, en cambio, ha venido defendiendo desde la Antigüedad una visión jerárquica y dicotómica de la naturaleza que se fundamenta en la creencia de que el hombre posee un estatus superior al del resto de seres vivos. La escuela que ha tenido más influencia dentro de esta corriente es la cartesiana. Para Descartes, el mundo estaba conformado por dos realidades: la *res cogitans*, propia del alma humana; y la *res extensa*, única forma de existencia del resto de animales, carente de conciencia y subjetividad. Una de las expresiones más claras de esta concepción dualista racionalista se encuentra en el siguiente fragmento de Nicolas Malebranche:

Los animales comen sin placer, gritan sin dolor, crecen sin saberlo, nada desean, nada temen, nada conocen y si actúan de una manera que indica inteligencia, es porque Dios los hizo así para conservarlos, formó su cuerpo de manera tal que evitan maquinalmente y sin temor, todo aquello que es capaz de destruirlos.⁸

Lo que se desprende de esta idea es que los animales, al ser simples mecanismos incapaces de desear o sufrir, pueden ser instrumentalizados para beneficio humano. El mecanicismo se entremezclaba así con argumentos teológicos provenientes de la tradición judeocristiana. Al

democracia de las ciencias, RBA, Barcelona. No obstante, la crítica a la doble representación también se encuentra en: Latour, Bruno, (2012), *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 52-59.

⁷ Para un análisis sobre estas dos líneas de pensamiento: Simondon, Gilbert (2008), *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Editorial La Cebra, Buenos Aires.

⁸ Malebranche, Nicolas (1979), *De la recherche de la vérité*, Pléiade, París, 1979.

respecto, el mismo Malebranche pensaba que los animales no podían sentir dolor porque éste era la consecuencia del pecado original. Esta idea se conecta con uno de los dogmas más influyentes de las Sagradas Escrituras: la de que Dios ha puesto a disposición de los hombres todos los seres de la naturaleza para su uso y disfrute.⁹

De las dos corrientes de pensamiento, es la última la que ha ejercido más influencia en nuestro trato y relación con los animales. La creencia de que el ser humano monopoliza ciertas facultades, como la de la sensibilidad, la razón y la palabra, ha servido para defender su superioridad respecto al resto de seres vivientes. El resto de animales quedaba fuera de toda consideración moral y política. Cada facultad descartada ha conducido a una forma diferente de exclusión. Si se les niega la capacidad de sentir dolor, los animales dejan de ser vulnerables y pierde sentido la búsqueda de criterios morales que permitan normar nuestras relaciones con ellos. Si se les reconoce sensibilidad, pero no se concibe que puedan tener interés en continuar con su existencia, podrán establecerse leyes para evitar o minimizar el daño que se les inflige, pero no se les otorgará el derecho a llevar una vida acorde a los fines de su especie. Si se admite que pueden tener una vida floreciente pero no se les reconoce la posesión de facultades racionales y discursivas, podremos conferirles derechos para asegurarles una existencia digna, pero encontraremos objeciones para acogerles como integrantes de nuestras comunidades políticas.

Los mismos argumentos empleados para justificar la exclusión animal se han utilizado para negar el estatus moral, jurídico y político de distintos grupos humanos. Esto ha acontecido de dos maneras. La primera, mediante proyectos de investigación que defendieron una concepción jerárquica de las razas basándose en supuestas semejanzas o desemejanzas con otras

⁹ Sin embargo, la justificación teológica del dominio del hombre sobre el resto de la naturaleza fue puesta en entredicho por el rabino Soloveitchik al señalar que el Génesis permite dos interpretaciones. Esto porque mientras que en el libro I se dice que el humano ha de señorear y sojuzgar la tierra, en el libro II, en cambio, se narra cómo Dios introdujo a Adán en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara. La diferencia entre ambas narraciones llevó a Soloveitchik a plantear una teoría de dos Adanes, el primero dominador y el segundo custodio de la naturaleza. Una presentación de estas ideas puede encontrarse en: Hoffmann, Roald y Schimdt, Shira, L. (2004), *Vino viejo, ánforas viejas: reflexiones sobre la ciencia y la tradición judía*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 65.

especies. La segunda, mediante mecanismos que reducen a los individuos a su condición biológica y los confinan en espacios ajenos a la legalidad.

Respecto al primer modo de exclusión, si se demostraba que algunos grupos humanos carecen o tienen menguadas algunas facultades, se podría defender la negación de sus derechos y no habría reparo en aceptar distintas formas de esclavitud, violencia e instrumentalización. Una de las primeras facultades que se intentó negar fue la de la sensibilidad. A finales del s. XVIII, el doctor Benjamin Moseley concluiría, tras las observaciones llevadas a cabo en un viaje por las Indias Occidentales para estudiar las enfermedades tropicales, que los negros están desprovistos de sensibilidad y “soportan las enfermedades quirúrgicas mucho mejor que la gente blanca”.¹⁰ Esta afirmación, avalada por la palabra erudita y experta del científico, ejemplifica el modo de proceder de una época en la que el interés por defender la supremacía racial condicionaba el establecimiento de las hipótesis científicas y la interpretación de los datos empíricos. En trabajos como los del doctor Moseley, el prejuicio racista acababa operando como una patente de corso que proporcionaba autorización para experimentar con individuos de razas insensibles al dolor.

Los programas del racismo científico siguieron avanzando tanto en método como en alcance. Respecto al método, porque no se conformaron con dar por válidas tesis discriminatorias en función de sus prejuicios, sino que llegaron a alterar los procesos de validación empírica para concluir las tesis racistas que se deseaban obtener. Respecto al alcance, porque las investigaciones dejaron de interesarse por la falta de sensibilidad de otros grupos y se volcaron en la búsqueda de evidencia que permitiera establecer científicamente su déficit de inteligencia. Uno de los casos más evidentes de ciencia dedicada a fijar una jerarquía entre las razas fue el de la craneometría.

Los craneómetros, científicos eminentes y respetados en la segunda mitad del siglo XIX, concluyeron tras numerosos estudios que las razas no caucásicas eran intelectualmente inferiores. Esta tesis pudo mantenerse gracias a la aceptación de varios presupuestos erróneos, así como a graves deficiencias metodológicas.¹¹ Uno de los presupuestos afirmaba la

¹⁰ Moseley, Benjamin (1787), *A treatise on tropical diseases*, printed for T. Candell, London, p. 475.

¹¹ Para un estudio detallado de estos programas: Gould, Stephen Jay (1996), *The mismeasure of man*, Norton, New York, pp. 115-142.

existencia de una correlación entre el volumen craneal y el nivel de inteligencia. Aceptada esta idea, los craneómetros llevaron a cabo mediciones de restos óseos para establecer una línea jerárquica que permitiera fijar cuantitativamente el grado de inteligencia de distintos grupos. El problema fue que los prejuicios racistas volvieron a colarse en la metodología de la investigación. Se midieron cráneos de individuos de comunidades negras de una estatura inferior a la del promedio de su grupo racial y cráneos de personas blancas pertenecientes a comunidades de una altura promedio mayor. De esta forma, los resultados estadísticos mostraban un mayor volumen craneal de los cráneos caucásicos y conducían a la afirmación de su superioridad intelectual. La conclusión que se seguía es que los negros, inferiores en inteligencia y más parecidos a las bestias que al hombre blanco, no podrían disfrutar de derechos ni ser considerados interlocutores legítimos con los que poder acordar las normas de la comunidad. La ciencia volvía a ofrecer los mismos argumentos empleados con los animales para negar estatus jurídico y político a otros humanos.

La culminación del programa de exclusión basado en la equiparación de comunidades humanas con especies “inferiores” se da en los proyectos biopolíticos descritos por Agamben. Su reflexión sobre la biopolítica parte de la distinción entre dos manifestaciones de la vida. Por un lado, ζωή (zoé), es decir, el modo de vida biológico que se comparte con el resto de seres vivos; y por otro, βίος (bíos), la forma de vida cualificada de los individuos que pertenecen a una comunidad política.¹² Partiendo de esta diferencia, Agamben afirma que la biopolítica es la forma que adquiere el poder cuando se ejerce sobre el cuerpo y la vida. Sin embargo, a diferencia de Foucault, considera que ésta no se da como una regulación de los organismos por parte del gobierno,¹³ sino mediante la activación de un estado de excepción en el que se despoja a los individuos de sus cualidades y se les reduce a meras entidades biológicas. Este estado de excepción opera en lugares como Auschwitz, es decir, en espacios donde la legalidad

¹² Agamben, Giorgio (2003), *Homo Sacer*, op. cit. p. 19.

¹³ Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México DF, p. 168.

queda en suspenso y los cuerpos, al no disfrutar de derechos fundamentales, son torturados y vejados.¹⁴

La biopolítica de los campos de exterminio constituye el momento más álgido del desplazamiento de la condición humana a esferas propias de la animalidad. Si la ciencia racista pretendía demostrar la existencia de semejanzas significativas entre las razas “inferiores” y las bestias, con la puesta en marcha de la Operación Final se aplicaba directamente violencia sobre los cuerpos para reducirlos a zoé, es decir, a organismos biológicos indiferenciados. El biopoder, así, desestimaba como superfluo cualquier intento discursivo que tuviera como propósito demostrar la inferioridad de los otros. La mejor forma de hacer patente la animalidad de los grupos indeseables era convirtiéndolos en carne desposeída de cualquier atributo humano. No es casual, por tanto, que en los campos de concentración se llevaran a cabo las mismas técnicas que se emplean con los animales. Por ejemplo, la función del alambre de púas, un sistema para el control y confinamiento del ganado, no varió por el simple hecho de cambiar la especie confinada por sus límites. Desde la Guerra de los Boers hasta los campos de exterminio, siguió utilizándose para perforar la carne y coartar la libertad de movimiento. Aplicando métodos como estos, la biopolítica del Reich convertía a los individuos en simples receptores biológicos de violencia.

Lo más destacable de esta operación es su naturaleza biológica: las víctimas son reducidas a organismos biológicos y son consideradas durante todo el proceso como tales [...] El nazismo fue una ideología biologicista, así que su manifestación más extrema, el Holocausto, tenía que estar inspirada por consideraciones biológicas. Esta podría ser una de las razones fundamentales de por qué el trato de los nazis a los judíos recuerda tanto al trato a los animales sacrificados.¹⁵

Agamben ofrece dos alternativas para librarse del dominio biopolítico. La primera de ellas viene dada por su concepción ambivalente de la biopolítica pues, en tanto técnica de dominio de la vida, permite imaginar

¹⁴ Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires.

¹⁵ Netz, Reviel (2013), *Alambre de púas: una ecología de la modernidad*, Eudeba, Buenos Aires, p. 238.

alternativas liberadoras para el sujeto. Este espacio de posibilidad para la liberación surgiría en sociedades en las que los ciudadanos se atribuyeran la tarea de hacerse cargo de sus propios cuerpos. La biopolítica, por tanto, permite pensar la emancipación en el mismo lugar en el que se ejerce la violencia: el cuerpo. Este proyecto emancipatorio tiene su condición de posibilidad en el carácter de indefinición propio de la humanidad. El hombre, ese animal que no tiene una naturaleza fija y que debe producir de manera constante la idea de lo humano, ha de suspender todo movimiento que pretenda imponer concepciones esencialistas de su animalidad. Para ello, paradójicamente, tiene que volver la mirada a su propia condición biológica y producir en ese espacio fronterizo entre animalidad y humanidad nuevas configuraciones de lo humano.¹⁶ En la comunidad imaginada por Agamben, el organismo biológico, sin límites definidos, quedaría en situación de apertura a múltiples formas de vida política.¹⁷

Otra alternativa política emancipatoria sería la descrita por Nikolas Rose,¹⁸ Para él, los proyectos de construcción de ciudadanía han estado condicionados por determinadas creencias sobre la existencia biológica de los individuos, de tal forma que los derechos de nacionalidad y de participación política se han ido fijando según criterios raciales o genéticos. Sin embargo, estos programas reaccionarios de adscripción ciudadana han dado paso en las sociedades liberales del siglo XXI a un nuevo tipo de configuración social caracterizada por la emergencia de colectivos, como el de enfermos, LGBT¹⁹ o discapacitados, que han hecho de su idiosincrasia biológica y corporal la base de sus reclamos políticos. Estos nuevos bioc Ciudadanos tendrían la capacidad de rechazar los anteriores ejercicios de sometimiento biológico, generando, en su lugar, reclamos de identidad y reconocimiento.

Sin entrar en las diferencias entre las propuestas de Agamben y Rose, cabe señalar que ambas sólo son posibles en sistemas de gobiernos en los que los ciudadanos ya disfrutaran de determinados derechos. En sistemas

¹⁶ Agamben, Giorgio (2006), *Lo abierto: el hombre y el animal*, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 179.

¹⁷ Agamben, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, PRE-TEXTOS, Valencia, p. 55.

¹⁸ Rose, Nikolas (2007), *The politics of live itself*, Princeton University Press, Princeton, pp. 131-155.

¹⁹ Acrónimo para designar al colectivo de lesbianas, gays, bisexuales y transgéneros.

opresivos que siguen operando con lógicas políticas jerarquizantes de carácter biológico, la capacidad para poner en marcha formas de activismo biocidadano es muy limitada. Además, la apropiación política del cuerpo sólo le está permitida a los humanos. En cambio, la otra vía de reflexión desarrollada por Agamben permite reintegrar en la comunidad política tanto a humanos ya reducidos a su condición biológica, como al resto de especies, privadas de palabra y desposeídas de cualquier derecho de ciudadanía. Esta posibilidad surge con la solución testimonial que da Agamben al problema del musulmán.

La figura paradigmática sobre la que cae el mayor peso de la biopolítica es la del musulmán, prisionero de los campos de exterminio que había perdido todos los atributos que lo vinculaban con la comunidad humana.²⁰ Reducidos a su condición biológica (*zoé*), los musulmanes se encontraban arrojados a un modo de existencia a medio camino entre la vida y la muerte donde ya no existía la posibilidad de hacer uso de la facultad más típicamente humana: la palabra.²¹ El musulmán, por tanto, constituye el paroxismo de la reducción biológica del individuo. Agamben se detiene en la figura de estos prisioneros y se cuestiona sobre la posibilidad que tienen los supervivientes de hablar por ellos. Si el musulmán es una especie de no-hombre carente de logos, es decir, de razón y palabra, ¿cómo hacer para hablar en su nombre? La respuesta que da es a través del testimonio, un ejercicio de delegación en el que se revierte la imposibilidad de decir de quien ha perdido para siempre la voz.

*Se diría, en primera instancia, que es el hombre-el que ha sobrevivido-el que da testimonio sobre el no-hombre, el musulmán. Pero si el superviviente testimonia por el musulmán-en el sentido técnico de “por cuenta de” o “por delegación” [...] en ese caso, según el principio jurídico en virtud del cual los actos del delegado se atribuyen al delegante, es el musulmán el que de alguna manera testimonia.*²²

²⁰ El término “musulmán” fue utilizado por los prisioneros de los campos de concentración para referirse a aquellos de sus compañeros que habían perdido toda esperanza y que deambulaban sin proferir palabra alguna. El uso del término parece provenir de la semejanza percibida entre el deambular cabizbajo de estos condenados y el gesto retraído de un religioso musulmán cuando reza

²¹ Agamben, Giorgio (2009), *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, PRE-TEXTOS, Valencia.

²² *Ibid.*, p. 126.

En este acto testimonial, la relación de delegación se da entre un delegante que perdió la facultad de transmitir a los otros sus propias vivencias y un delegado sin capacidad para comprender el horror mudo que tiene que narrar. A pesar de la dificultad que esto entraña, constituye la única posibilidad de integrar de nuevo en la comunidad a aquellos a los que se despojó de la facultad de palabra. Esta práctica testimonial se podría trasladar a los animales. Sólo habría que encontrar algún mecanismo que permitiera hablar en su nombre.

En el siguiente apartado se argumentará a favor de la puesta en marcha de ejercicios testimoniales que puedan convertir a todos los animales en interlocutores de nuestras discusiones. Se transitará, por tanto, el mismo camino recorrido hasta ahora, pero en sentido inverso. De tal forma que las exclusiones provocadas por la reducción de la *bíos* a la *zoé* darán paso a proyectos que posibiliten la incorporación de individuos sin capacidad de palabra en la comunidad política.

2. Convertir la *zoé* en *bíos*: democracia, ciencia y representación animal

La esfera de la justicia se ha ido ampliando progresivamente hasta integrar, al menos en teoría, a todo individuo perteneciente a la subespecie actual de *Homo sapiens*. Esto ha implicado el reconocimiento de derechos a grupos tradicionalmente discriminados y relegados. La construcción de una noción de dignidad humana y la constatación de que todos los miembros de la especie comparten, al menos de forma potencial, ciertas facultades, ha servido para deslegitimar la reducción zoética de los ejercicios biopolíticos. Al resto de animales, en cambio, se les ha seguido negando derechos alegando una supuesta carencia de atributos. Esto, no obstante, ha sido criticado por las teorías animalistas.

Hasta ahora los teóricos animalistas han defendido la concesión de derechos a los animales basándose en la posesión de facultades. Singer, por ejemplo, ha hecho de la capacidad de experimentar dolor y placer un criterio que nos obliga a reconocer y tener en cuenta los intereses de los animales. Desde el enfoque utilitarista que defiende, el sufrimiento de los individuos es algo que debería evitarse independientemente de la especie

a la que pertenezcan.²³ Francione, partiendo también de que los animales son seres sintientes, argumenta a favor del derecho inalienable de todo individuo a no ser instrumentalizado ni tratado como propiedad.²⁴ Otros autores, como Regan y Nussbaum, han apuntado hacia otras facultades. El primero ha defendido que algunos animales tienen consciencia de su existencia y poseen un sentido del pasado y del futuro que les permite tener intereses en la prolongación de su vida.²⁵ La segunda ha desarrollado una contundente crítica a las tesis utilitaristas señalando que éstas limitan los intereses al placer y el dolor. Para Nussbaum esta perspectiva no tiene en cuenta que muchos animales pueden perseguir una diversidad de fines según las capacidades de la especie a la que pertenecen: amistad, compañía, juego, libertad de movimientos.²⁶ La consecuencia moral de su teoría de las capacidades es que debemos establecer nuestras relaciones con otros animales de tal forma que les aseguremos una vida acorde a los fines de su especie.

A pesar de esta restitución de facultades al reino animal, la capacidad de palabra ha sido sistemáticamente desestimada por los autores animalistas. Sin embargo, es precisamente el reconocimiento de esta facultad la que permite aceptar el resto de atributos que sirven de base para defender el estatus moral de los animales. Sólo si reconocemos como portavoces de los animales a aquellos que proporcionan perspectivas relevantes sobre su naturaleza y comportamiento, seremos capaces de debatir de manera informada y sobre sus derechos. Esto implica admitir que sin mecanismos de representación animal no podría haber consideración moral y jurídica. O, dicho de otra forma, que la dotación de palabra ha de ser previa a la atribución de cualquier otra facultad.

La idea de dar la palabra a los animales para incorporarlos a nuestras comunidades políticas resultará aberrante para quienes han concebido el silencio como su característica paradigmática. Elizabeth Costello, personaje literario de la obra homónima de Coetzee, se refería al silencio animal como

²³ Singer, Peter (1999), *Liberación animal*, op. cit.

²⁴ Francione, Gary (2007), *Animals property and the law*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 17-33.

²⁵ Regan, Tom (1983), *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley, p. 54.

²⁶ Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia*, op. cit., p. 340.

la forma que tienen de reprocharnos todos los crímenes cometidos hacia ellos.²⁷ John Gray, en cambio, piensa que su silencio es la expresión de un constante estado de sosiego motivado por su falta de culpa.²⁸ Independientemente de la interpretación que se haga, es indudable que los animales carecen de la riqueza comunicativa del lenguaje humano. En este sentido, el mismo Konrad Lorenz señalaba que no había que caer en el error de pensar que podemos entablar una verdadera comunicación con los animales, ya que sus sonidos son simples interjecciones.²⁹

Aristóteles fue el primero que concibió el silencio de los animales como el gran impedimento para establecer vínculos comunitarios.³⁰ Para el estagirita, el hombre es el único animal que, dotado de razón y lenguaje, es capaz de fundar comunidades políticas. La relación entre palabra y comunidad política se basa en dos aspectos: primero, en la posibilidad de transmitir y reconocer intereses, valores, preferencias, expectativas o reclamos; segundo, en la capacidad de deliberar con otros para tratar de alcanzar consensos o llegar a pactos en circunstancias donde colisionan esos intereses o valores. El resto de animales, aunque puedan emitir sonidos, no poseen *logos* y están, por tanto, incapacitados para llevar una auténtica existencia política. No pueden elegir libremente entre distintos proyectos de vida, establecer en forma racional normas de acción, reconocer la vulnerabilidad de los otros ni deliberar para resolver conflictos.

Esta logodependencia política ha sido puesta en entredicho por muchos estudios etológicos. Por ejemplo, Frans de Waal, al analizar minuciosamente la conducta de una comunidad de chimpancés en el zoológico de Arnhem, pudo constatar todo un entramado político que se iba desarrollando a través de una serie de alianzas, estrategias, luchas y reconciliaciones.³¹ Además, se ha observado que especies sociales tienen un sentido de la justicia que se expresa de distintas formas. En perros, lobos o coyotes, mediante

²⁷ Coetzee, John Maxwell (2006), *Elizabeth Costello*, De Bolsillo, México, p. 75.

²⁸ Gray, John (2013), *El silencio de los animales: sobre el progreso y otros mitos modernos*, Editorial Sexto Piso, Madrid, p. 133.

²⁹ Lorenz, Konrad (1999), *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*, Tusquets, Barcelona, 1999, pp. 105-111.

³⁰ Derrida, Jacques (2009), *The beast and the sovereign*, vol. I, Chicago University Press, Chicago, pp. 347-349.

³¹ de Waal, Frans (1992), *La política de los chimpancés*, Alianza, Madrid.

conductas de cooperación y reciprocidad.³² En chimpancés, mediante una aversión a la inequidad que hace que los individuos se indignen cuando un compañero recibe un trato peor del que merece.³³ La forma de existencia moral y política, entonces, no parece ser exclusiva de los humanos. Sin embargo, de esto no se sigue que puedan desarrollarse relaciones políticas con los animales. El hombre es el único ser capaz de someter a debate distintas perspectivas morales para regular su vida social y elegir entre distintos cursos acción colectiva. En este sentido, las carencias deliberativas de otras especies seguirían impidiendo la construcción de una comunidad política conjunta.³⁴

A pesar de todas estas dificultades, el enfoque desarrollado por Latour proporciona una vía para convertir a los animales en interlocutores de nuestras comunidades políticas. Su tesis es que las disciplinas científicas permiten otorgar voz a todas aquellas entidades que no la poseen. Es cierto que esta idea no se restringe a los animales, sino que aplica a cualquier no-humano.³⁵ Sin embargo, aquí se acotará la propuesta al ámbito animal. Esto porque, aunque se aceptara que es posible hablar por cualquier entidad, hay más urgencia en dotar de voz a aquellas que son dañadas. Y entre todas las entidades candidatas a convertirse en nuestras interlocutoras, son los animales, constantemente vejados y lastimados por nuestra especie, los que han de tener prioridad.³⁶ Esta delimitación al ámbito animal concuerda además con los argumentos que el mismo Latour ha desarrollado al abordar el tema de la moralidad.

Para Latour, la moralidad depende de la respuesta que damos a la interpelación que nos hacen algunos seres, independientemente del tipo de ser del que se trate. Lo que importaría, entonces, no es el tipo de entidad que manifieste algún reclamo, sino la intensidad con la que éste sea

³² Bekoff, Mark, Jessica Pierce (2009), *Wild justice*, University of Chicago Press, Chicago, p. 124.

³³ *Ibid.*, p. 6.

³⁴ Esta postura puede encontrarse en: Cortina, Adela (2010), *Justicia cordial*, Editorial Trotta, Madrid, p. 130-131.

³⁵ Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, RBA, Barcelona, p. 120.

³⁶ Latour, Bruno, Pasquale Gagliardi (dirs.) (2008), *Las atmósferas de la política: diálogo sobre la democracia*, Editorial Complutense, Madrid, p. 88.

expresado.³⁷ Por tanto, la sospecha de que podemos estar infligiendo un daño inmenso a organismos biológicos debería ser suficiente para considerar que la intensidad de su interlocución es superior a la de cualquier otra entidad no humana de la que no tenemos motivos para pensar que está siendo agraviada. Por eso la obligación de generar mecanismos que permitan dotar de voz a los animales se impone con urgencia. Ahora bien, una vez aceptada la presunción de vulnerabilidad de unos animales que no tienen palabra, pero cuya intensidad de interpelación no podemos eludir, resta especificar qué clase de mecanismos nos permitirían testimoniar por ellos. A continuación, se mostrará que el testimonio requiere de un tipo de democracia ensamblaria que incorpore un mecanismo híbrido de representación con elementos científicos y políticos.

En la ciencia se representa a la naturaleza cuando se ofrece de ésta una imagen fiable que permite conocerla mejor. En filosofía política, en cambio, se entiende que la representación es la mejor forma de reunir en una sola persona, la del representante o mandatario, los intereses de una mayoría que delega en ella la responsabilidad de tomar decisiones.³⁸ Este doble sentido de la representación implica, a su vez, dos maneras distintas de concebir la función de los portavoces o representantes. La comunidad científica “traduce el comportamiento silencioso de los objetos”³⁹ y testimonia por los hechos mudos de la naturaleza. El representante político, en cambio, es el delegado que habla en nombre de los ciudadanos.

Los portavoces políticos van a representar a la multitud bulliciosa y calculadora de los ciudadanos; los portavoces científicos en adelante van a representar a la multitud muda y material de los objetos. Los primeros traducen a sus mandantes, que no podrían hablar todos a la vez; los segundos traducen a sus representados, que son mudos de nacimiento.⁴⁰

En definitiva, los científicos dan testimonio de los objetos de la naturaleza en tanto que proporcionan información que sería desconocida de no haberse

³⁷ Latour, Bruno, Émilie Hache (2010), “Morality or moralism”, en *Common Knowledge*, vol. 16, núm. 2, p. 312.

³⁸ Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza*, op. cit., p. 100.

³⁹ Latour, Bruno (2012), *Nunca fuimos modernos*, op. cit., p. 55.

⁴⁰ *Ibidem*.

llevado a cabo sus investigaciones. El representante político, en cambio, actúa o habla por aquellos que sí tienen voz y que pueden hacer explícitos sus intereses. No obstante, estos dos sentidos de la representación no son suficientes para apresar toda la complejidad del fenómeno. Para algunos autores la representación política está fundamentada en la autoridad que otorgan los representados a su representante. Para otros, el acto de representar conlleva la ineludible responsabilidad por parte del representante de actuar en función de los deseos y opiniones de los representados.⁴¹

Hobbes, uno de los primeros filósofos en tratar el tema de la representación, defendió una noción de representación basada en la idea de autoridad. El soberano, investido con la autoridad delegada por los súbditos, puede hacer lo que le plazca y no tiene la obligación de consultar con ellos. Una vez constituido el mecanismo representativo, el representante pone fin a cualquier tipo de disputa política. Este modelo de autoridad también se manifiesta en la ciencia. Los expertos, sabedores de la autoridad epistémica que detentan, se sienten portavoces de los hechos objetivos y pretenden clausurar toda controversia que involucre conocimiento científico. Por tanto, la autoridad, independientemente de que se delegue en el representante científico o político, corre el riesgo de desembocar en el silenciamiento de las discusiones.

Para Latour, en cambio, ya no puede haber una ciencia de la naturaleza y una política de los humanos. La naturaleza tiene intereses que deben ser representados, y la política plantea problemas que deben resolverse con la ayuda de la ciencia.⁴² Por eso los dos modos de representación deberían quedar unidos en un mismo mecanismo representativo. Aceptando esta nueva forma híbrida de representación, los animales podrían integrarse en nuestras comunidades políticas como interlocutores gracias al conjunto de artefactos, tecnologías, procedimientos, espacios, instituciones y disciplinas que permiten investigar su naturaleza y comportamientos. Esto implicaría ver en la comunidad de etólogos, biólogos y neurocientíficos,

⁴¹ Puede encontrarse exhaustivo análisis de la noción de representación en el clásico estudio: Pitkin, Hannah (1985), *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. Para un estudio sobre las formas científicas y políticas de la representación: Brown, Mark (2009), *Science in Democracy: Expertise, Institutions and Representation*, MIT Press, Cambridge.

⁴² Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza*, op. cit., p. 108.

entre otros, a los portavoces legítimos que podrían hablar en su nombre. Estas comunidades disciplinares ejercerían un tipo de representación que aunaría los aspectos políticos y científicos. Científicos en tanto que proporcionan información relevante que permite afirmar la posesión de facultades sintientes, emocionales o cognitivas de los animales; políticos porque incorporan los intereses del animal a los espacios de discusión. Con este mecanismo de representación las comunidades disciplinares que estudian los animales dejarían de hablar de ellos y pasarían a hablar en su nombre.

Llegados a este punto, la pregunta por la posibilidad de testimoniar que planteaba Agamben encuentra una solución que reintegra a individuos despojados de la facultad de palabra a la comunidad política de la *bíos*. Las disciplinas científicas, al constituirse como dispositivos de dotación de voz de los animales, recogen sus interpelaciones y las transmiten al resto de la comunidad política para que sean consideradas. Además, este ejercicio testimonial también es aplicable a cualquier humano que haya perdido la capacidad de comunicarse. Enfermos en estado de inconsciencia, discapacitados cognitivos o individuos que son incapaces de establecer cualquier tipo de comunicación, encontrarían en las disciplinas (medicina, biología, psicología, etc.) a los portavoces de sus vulnerabilidades, afecciones e intereses. En este sentido, la propuesta de una democracia de las ciencias basada en la representación disciplinar de los que no tienen capacidad de comunicarse también es útil para abordar problemas políticos y morales específicamente humanos.

Ahora bien, la idea de que la ciencia se constituya como un dispositivo de dotación de palabra no implica aceptar una clausura de las controversias por parte de un sólo experto. Al contrario, para que los animales puedan ser verdaderamente representados habría que constituir una asamblea que incorporara la mayor cantidad de disciplinas que pueden ejercer de representantes legítimas. Por eso una democracia que quiera otorgar voz a los animales debería decidir a cuáles de las disciplinas les otorga la función de portavocía. Además, habría que incorporar a otros colectivos y comunidades epistémicas ajenas al ámbito de la ciencia. Esto ofrecería protección ante cualquier intento de imponer una visión unívoca o algún prejuicio compartido por las comunidades científicas. Este tipo de democracia en la que distintas disciplinas y colectivos dotan de palabra a

los que no pueden hablar debería desarrollarse mediante una asamblea en la que lo importante no es la participación de los humanos, sino la integración de las voces de todas aquellas entidades que nos interpelan y que pueden ser afectadas por nuestras decisiones.⁴³ Cada una de las disciplinas incorporadas en la discusión como representantes tendría que hablar como lo hubieran hecho sus representados en caso de haber tenido la oportunidad.

Si queremos decidir si los animales son sujetos de derechos, habrá que convocar una asamblea en el que estén realmente representados. Para ello habría que empezar por decidir qué disciplinas nos proporcionan el mejor conocimiento sobre los animales y qué colectivos pueden representar legítimamente sus intereses. Esto nos obligará a contar no sólo con la perspectiva del etólogo, del biólogo evolucionista o del neurocientífico, sino también con la de los activistas, las asociaciones a favor de los derechos de los animales o los filósofos animalistas. Sólo cuando integremos a todos estos portavoces legítimos podremos asegurarnos que estamos hablando por los animales, no hablando de ellos.

3. Conclusión

La estrategia más común para relegar a humanos y animales de la esfera de la política ha sido la negación de *logos* (palabra y razón). Para invertir estos ejercicios biopolíticos de despojamiento de facultades, hemos explorado la viabilidad de un proyecto que permite hablar por aquellos a los que la palabra siempre les ha sido negada, los animales no humanos. Este proyecto pasa por construir un mecanismo de representación científica y política que pueda asegurar la expresión de los intereses de los animales. Finalmente, hemos llegado a la conclusión de que para poder afirmar la posesión de cualquier facultad que permita fundamentar derechos, es necesario asegurar la incorporación al diálogo de aquellas disciplinas y colectivos que puedan actuar como portavoces de los animales. Sin la

⁴³ Latour, Bruno, Pasquale Gagliardi (dirs.) (2008), *Las atmósferas de la política*, op. cit., p. 106. Esta idea se encuentra más desarrollada en Stengers, Isabelle (2005), "The Cosmopolitical Proposal", en Latour, Bruno, Peter Weibel, *Making Thing Public*, MIT, Press, Cambridge, pp. 994-1003.

intermediación de etólogos, biólogos, filósofos, activistas o cualquier otro colectivo relevante, la voz de los animales quedaría silenciada y no seríamos capaces de comprender la riqueza emocional de sus vidas, sus vulnerabilidades, sus intereses o su sentido de la moralidad y la justicia. Por tanto, si se quiere resolver la cuestión del derecho animal deberá promoverse la inclusión de diversas disciplinas y saberes en los espacios de diálogo. De esta forma cumpliremos con la obligación moral de dar respuesta a la interpelación que nos lanzan los animales.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, (1996), *La comunidad que viene*, PRE-TEXTOS, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2003), *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, PRE-TEXTOS, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2003), *Estado de excepción*, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Agamben, Giorgio (2006), *Lo abierto: el hombre y el animal*, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Agamben, Giorgio (2009), *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, PRE-TEXTOS, Valencia.
- Bekoff, Mark and Pierce, Jessica (2009), *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*, University of Chicago Press, Chicago.
- Brown, Mark (2009), *Science in Democracy: Expertise, Institutions and Representation*, MIT Press, Cambridge.
- Coetzee, John Maxwell, (2006), *Elizabeth Costello*, De Bolsillo, México.
- Cortina, Adela (2010), *Justicia cordial*, Editorial Trotta, Madrid.
- Derrida, Jacques (2009), *The Beast and the Sovereign*, vol. I, Chicago University Press, Chicago, pp. 347-349.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Gould, Stephen Jay (1996), *The Mismeasure of Man*, Norton, New York, 444 pp.
- Gray, John (2013), *El silencio de los animales: sobre el progreso y otros mitos modernos*, Editorial Sexto Piso, Madrid.

- Latour, Bruno (2013), *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, RBA, Barcelona.
- Latour, Bruno (2012), *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Latour, Bruno, Émilie Hache (2010), "Morality or Moralism", en *Common Knowledge*, vol. 16, núm. 2, pp. 311-329.
- Latour, Bruno, Pasquale Gagliardi (dirs.) (2008), *Las atmósferas de la política: diálogo sobre la democracia*, Editorial Complutense, Madrid.
- Lorenz, Konrad (1999), *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*, Tusquets, Barcelona.
- Moseley, Benjamin (1787), *A Treatise on Tropical Diseases*, printed for T. Candell, London.
- Netz, Reviel (2013), *Alambre de púas: una ecología de la modernidad*, Eudeba, Buenos Aires
- Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- Rose, Nikolas (2007), *The Politics of Live Itself*, Princeton University Press, Princeton.
- Simondon, Gilbert (2008), *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Editorial La cebra, Buenos Aires.
- Singer, Peter (1999), *Liberación animal*, Trotta, Madrid.
- Stengers, Isabelle (2005), "The Cosmopolitical Proposal", en Latour, Bruno, Peter Weibel, *Making Thing Public*, MIT, Press, Cambridge, pp. 994-1003.
- Pitkin, Hannah (1985), *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.