

TIMOR ANIMALIS: UNA APROXIMACIÓN A LA RELACIÓN DEL SER HUMANO CON EL ANIMAL A TRAVÉS DE LA CRÍTICA A LA RAZÓN INSTRUMENTAL

TIMOR ANIMALIS: AN APPROACH TO THE RELATION BETWEEN HUMAN BEING AND ANIMAL THROUGH THE CRITIC OF INSTRUMENTAL REASON.

Héctor Jiménez García¹
Universitat Pompeu Fabra, España.

Resumen: En este escrito se analiza la problemática de la relación abusiva del ser humano con la alteridad animal desde el marco teórico de la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón instrumental, sosteniendo que esta lógica aplicada a los animales se nutre de un preeminente miedo a la animalidad por parte del ser humano contemporáneo. Esta perspectiva se complementa con la constatación de que la dominación instrumental fóbica revierte eventualmente en el hombre, consagrándose una universal instrumentalización de los cuerpos en la producción capitalista.

Descriptor: Adorno · Horkheimer · Animalidad · Razón instrumental · Teoría Crítica

Abstract: This text analyses the abusive relation between the human being and the animal alterity from the theoretical background of Adorno and Horkheimer's critique of instrumental reason, thus arguing that this logic applied to the animals is sustained by a preeminent fear to animality from the contemporary human being. This perspective is complemented with the realization that instrumental phobic domination eventually reverts to human beings though a universal instrumentalization of their bodies enacted in capitalist production.

Keywords: Adorno · Horkheimer · Animality · Instrumental reason · Critical Theory

Enviado: 10/11/2021. Aceptado: 07/12/2021

¹ E-mail: hector.jimgarci@gmail.com



Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. ¿Vergüenza de qué y ante quién? [...] Vergüenza de estar desnudo como un animal.²

Jacques Derrida

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la opinión popular se ha hecho eco de forma creciente de los debates ecologistas en general y antiespecistas en particular. La creciente expectación por estos temas en el ágora pública ha resultado en algunos cambios y transiciones impensables hace apenas treinta años. En el estado español se han vivido fenómenos insólitos como la prohibición de la tauromaquia en Catalunya en el año 2010, la regulación legislativa para la experimentación con animales a través del Real Decreto 53/2013 (BOE 2013, 11370- 11421) o el creciente apoyo al Partido Animalista Contra el Maltrato Animal (PACMA), que multiplicó por siete sus resultados en las elecciones generales de 2019 respecto a los comicios de 2008.

En el ámbito de la filosofía política, el debate antiespecista y por los derechos de los animales empezó a cobrar importancia durante las últimas décadas del siglo pasado con las aportaciones de Peter Singer, Bernard Rollin o Evelyn Pluhar, entre otros; y más recientemente con la atención que el tema ha recibido por parte de teóricos como Martha Nussbaum, Will Kymlicka, John Barry o Andrew Dobson. Hay quien describe este creciente interés por el antiespecismo en el ámbito académico como un “giro animalista”, contrahegemónico y crítico (Valencia y Vázquez 2016, p. 149).

A la vista de estas tendencias, la reflexión acerca de la relación entre el ser humano y el animal³ se nos presenta como ineludible e incluso acuciante. En este ensayo, quisiera aproximarme a la problemática desde el punto de vista de la crítica a la razón instrumental tal y como la conceptualizan Adorno y Horkheimer. Se tratará de analizar cómo podemos comprender la relación hombre-animal en la sociedad industrial contemporánea atendiendo a las lógicas de razón instrumental subyacentes a ella. El objetivo de este texto no es dilucidar una solución (si es que acaso esto es posible), sino lograr, con fortuna, revisar el presente antropocéntrico desde la genealogía de la dominación humana; repensar el *statu quo* desde los marcos conceptuales de Teoría Crítica y el conflicto identitario que atormenta al ser humano.

² Al tratarse de una cita introductoria, especifico aquí de manera excepcional la referencia completa: Derrida (2008): *El animal que estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, p.18.

³ En este ensayo no entraré en la polémica conceptual acerca de las personas no humanas y las personas humanas. En beneficio de la claridad expositiva me referiré indistintamente a persona, humano, ser humano y hombre en contraposición con animal.

2. ¿POR QUÉ LA RAZÓN INSTRUMENTAL?

Para comenzar, es lógico preguntarse acerca de la elección de este marco de análisis. Un lector sagaz podría sospechar que el hecho de escoger la óptica de la razón instrumental para aplicarla a la relación del ser humano con los animales producirá, sin duda alguna, que esta relación pase a ser instrumental de forma arbitraria. En otras palabras, se criticará que el fenómeno analizado se adecua a las herramientas conceptuales, y no al revés.

Para demostrar que esta elección no es una mera petición de principio, permítaseme dar cuenta brevemente de la profundidad de este debate, que hunde sus raíces en la tradición del pensamiento occidental.

En primera instancia, Aristóteles concebía la *physis* y las relaciones en el mundo natural de forma teleológica y jerárquica, de tal forma que el *telos* de los seres de menor rango era el de servir y proporcionar bienestar a las formas de vida más sofisticadas,⁴ siendo el ser humano racional el último eslabón de esta cadena y el beneficiario postrero del aprovechamiento de las formas de vida inferiores (Singer 1993, p. 267). La tradición judeocristiana recoge en gran medida esta noción de superioridad. En el Antiguo Testamento está escrito:

“Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra.” (Génesis 1:26)

Durante la Edad Media, se produce una síntesis escolástica entre la concepción aristotélica y las enseñanzas bíblicas en la figura de Tomás de Aquino, que funde estas dos visiones, dotando a la existencia humana ya no solamente de una preeminencia física y racional, sino también espiritual y moral en clave religiosa. Puesto que Dios nos da el mandato de dominar la naturaleza, no es posible pecar contra los animales, solamente contra Dios y contra el prójimo (Singer 1993, p. 267).

Así, se configura el estatus de exclusividad moral del ser humano y el derecho de aprovechamiento instrumental del resto de formas de vida, que ha prevalecido en occidente y se ha imbricado indistinguiblemente con el desarrollo de la razón moderna y del saber científico. Solamente si se es consciente del peso de la tradición, es posible conferir a la crítica de la Escuela de Frankfurt una dimensión verdaderamente significativa en el presente.

La razón moderna, “que en última instancia resulta ser la capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” (Horkheimer

⁴ Aristóteles diferencia categóricamente la simple supervivencia animal (*zen*) de la vida buena del hombre racional (*eu zen*) (Firenze 2020, p. 179).



1973, p. 11), se postula como una razón puramente instrumental cuyo único fin es la autoconservación del individuo humano (Horkheimer 1973, p. 9). En consecuencia, la relación con la naturaleza y con los animales se da en tanto que intermediación del ser humano con sus fines subjetivos, concibiendo al animal solamente a la luz de “la relación que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto” (Horkheimer 1973, p. 11). Vemos que a través de la razón instrumental moderna se reproduce la desconsideración del animal como ente de intrínseco valor en sí mismo, reduciéndolo a la existencia en tanto que objeto de aprovechamiento en pos de un fin.

Un ejemplo esclarecedor de esta instrumentalidad es la defensa que se suele hacer de la tauromaquia en el sentido de que el toro encuentra su dimensión de utilidad en esta actividad de regocijo humano. La existencia del animal se considera no por sí misma, sino en términos de consecuencias y aplicaciones. Merece la pena destacar que incluso en el seno del movimiento ecologista, abundan las visiones instrumentalistas de la naturaleza. Se dice muy frecuentemente que la preservación del medio ambiente es un deber para con las generaciones futuras (Dobson 2003, p. 83-140), que tienen igual derecho a disfrutar del medio natural en su belleza estética y posibilidades de recreación, así como de servirse del ecosistema para enriquecer sus propios planes de vida y alcanzar un mayor bienestar. Lo que se pasa por alto son los deberes potenciales respecto a la naturaleza y los animales en sí, en virtud de su existencia e independientemente del rédito que el ser humano obtenga de su preservación.

Precisamente en relación con esto, Horkheimer conceptualiza la razón instrumental (que es razón subjetiva) como carente de visión de conjunto. Esta forma de racionalidad está exclusivamente centrada en la pura individualidad antrópica, considerando así al resto de entes como independientes; solamente en tanto que recursos aprovechables para tender al fin de la autoconservación. A esta razón subjetiva, Horkheimer le contrapone la noción de razón objetiva, cuyo enfoque trasciende a la consideración subjetiva del hombre y que “afirma la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo” (Horkheimer 1973, p. 10). De esta forma, las esencias objetivas realmente existentes determinan los fines, que ya no son producto de la estrechez de miras del subjetivismo instrumental.⁵

Lo que Horkheimer viene a poner de relieve en la *Crítica de la razón instrumental* es que con el desarrollo científico de la razón ilustrada (que es propiamente razón instrumental) se deja de lado la razón objetiva. Considera que la caída de los principios objetivos ha desembocado en una especie de instrumentalización del conocimiento y los procedimientos de intelección, que se han visto reducidos a “síntesis de síntomas

⁵ Sin embargo, esto no quiere decir que la razón objetiva presuponga un reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza no jerarquizada. Es bueno recordar que Horkheimer considera a Platón y Aristóteles como representantes de estos sistemas de razón objetiva (Horkheimer 1973, p. 10).

comunes entre varios ejemplares” (Horkheimer 1973, p. 24); “clasificación de hechos y cálculo de probabilidades” (Horkheimer 1973, p. 26) sin ningún fin esencial que unifique el conjunto. Este es el empirismo nominalista de Berkeley, que renuncia a las “ideas generales abstractas” (Berkeley 1992, p. 40) y que prelude el desarrollo científico ilustrado como el encumbramiento del método por encima de todas las cosas. El conocimiento científico basado en el método propicia el trato instrumental de la naturaleza como “mera herramienta del hombre (...) objeto de explotación total, que no conoce límites” (Horkheimer 1973, p. 100). La sociedad industrial y el perpetuo desarrollo de la técnica se han llevado a cabo bajo el prisma de la dominación metódica de la naturaleza y sus fenómenos, que desde el empirismo de Berkeley y de Hume ha evolucionado sin detenerse. Los animales son simples objetos de estudio en el mejor de los casos, y cuando ya son inservibles al avance depredador de la técnica y la ciencia basadas en la razón moderna, se los considera “obstáculos de tránsito” (Horkheimer 1973, p. 96). En ambos sentidos, se desprende su uso como instrumentos por parte del humano dominador; lo cual, como se ha discutido anteriormente, encuentra correspondencia con muchas problemáticas animalistas del presente.

La ciencia ilustrada no solamente se erige como destructora de la razón objetiva, sino también como la destrucción del mito como forma de relacionarse con el medio. El dominio del mundo natural consiste propiamente en “disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 59). La Ilustración trae consigo el fin de las creencias animistas y de las visiones mitológicas del mundo en las que el ser humano se deja aterrorizar por la naturaleza. La “liberación del hombre” (Kant 2000, p. 25) de la que habla Kant en *¿Qué es la Ilustración?* puede interpretarse críticamente como la conciencia antropocéntrica y la superación del mito, la dominación e instrumentalización de la naturaleza como fase de auto reivindicación (Adorno y Horkheimer 1998, p. 131).

El miedo a la naturaleza y, por extensión, a la animalidad, es el catalizador de su dominación. La razón ilustrada busca desesperadamente desprenderse de la naturaleza como alteridad mística y reverenciada para transformarla en “el medio de la propia realización del hombre, que usa a la naturaleza para su propia afirmación” (Del Valle 2009, p. 10).

Sin embargo, ¿acaso no se esconde algo detrás de esta instrumentalización y dominación de los animales? ¿Qué hay de actual en este miedo mitológico? Quizá haya algo en ello que revele caracteres propios de nuestro tiempo.

3. EL MIEDO A LA ANIMALIDAD

Llegados a este punto, el lector podría estar pensando que las anteriores consideraciones acerca del surgimiento de la razón instrumental ilustrada y su dominación de la naturaleza son meras exposiciones doxográficas sin demasiada



relación con el mundo actual, a pesar de las ejemplificaciones propuestas. En lo seguido, trataré de cambiar su opinión. He de decir, sin embargo, que la reflexión genealógica acerca de la relación hombre-animal no puede realizarse *ex nihilo*, pues se correría el riesgo de producir un ensayo excesivamente descriptivo.

En cualquier caso, me gustaría plantear una pequeña cuestión. Ante la presencia de un animal salvaje, una reacción habitual puede ser la incomodidad, incluso el miedo. Cuando el animal en cuestión está en cautiverio (cuando hay una jaula entre animal y persona) el miedo desaparece. ¿Qué nos dice esto? Por un lado, es evidente que el temor al animal está causado por el peligro que puede entrañar para la propia integridad física. Sin embargo, considero que existen implicaciones identitarias que sustentan este temor a nivel estructural, y que la dominación del animal normalizada e interiorizada en la civilización es el medio para superarlo.

En primer lugar, es preciso destacar que el antropocentrismo ilustrado crea la imagen del hombre de forma especular. El retrato del ser humano como culmen de cuantas criaturas existen en el mundo, se basa en la caracterización negativa del mundo animal. Así, “la idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto al animal” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 291). El hecho diferencial entre humano y animal es precisamente el propio mecanismo instrumental que permite la dominación sobre la naturaleza. Esto es, la razón: “Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 291).

Así pues, la relación de dominación del hombre (que es racional, consumidor, dueño y verdugo) sobre el animal (que es irracional, consumible, propiedad y ejecutado) consistiría identitariamente en la autoafirmación del ser humano, que somete al animal para diferenciarse de él. El ser humano es celoso de su identidad, pues se aferra a ella como elemento diferencial respecto resto de la naturaleza y en concreto frente a las formas animales. De esta manera, la construcción del *sí mismo* (*Selbst*) (Adorno y Horkheimer 1998, p. 22) propiamente humano es la identidad autorreferencial en búsqueda desesperada por diferenciarse. Esta identidad de superioridad “no puede perderse en la identificación con el otro, sino que se posee de una vez para siempre como máscara impenetrable” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 65).

El animal, que carece de facultades de raciocinio y se mueve en la parcela del instinto, no cuenta con la capacidad de reconocerse a sí mismo mediante la pura autorreferencialidad identitaria. Si bien un animal puede tener nombre y reconocerse como tal, este reconocimiento “se ve limitado por las exigencias vitales” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 292). Cuando una mascota reconoce su propio nombre, no se trata de una afirmación de superioridad identitaria, sino de una identificación cuyo propósito es la supervivencia física y el contentamiento del animal, que está desprovisto de un *sí mismo* (Adorno y Horkheimer 1998, p. 292). Pero ¿qué importancia tiene la carencia del *sí mismo* animal para el ser humano?

Hannah Arendt consideraba que la angustia por la mortalidad que corroe al hombre en la antigua Grecia es resultado de la contemplación de la inmortalidad de las especies animales y de los dioses. Los animales carecen de una dimensión biográfica y de identidad individual, puesto que su existencia está ligada indisolublemente a la permanencia de la especie y a su reproducción. Mientras que el animal es inmortal en tanto que su existencia individual carece de sentido dentro del flujo infinito de la especie, “la mortalidad del hombre radica en el hecho de que la vida individual (...) surge de la biológica” (Arendt 2009, p. 31). Así, la afirmación del *sí mismo* conduce a la angustia ante la mortalidad. Arendt concebía la *vita activa* propiamente política como un intento de escapar de la inmanencia a la que el ser humano se halla condenado.

De forma célebre, Platón presta especial atención al deseo de la inmortalidad por parte del ser humano en el *Banquete*. Para él, el contacto de los seres mortales con la infinitud pasa por el “amor de la generación y procreación en lo bello” (*Banq.* 206e). El ser humano ansía el toque de la inmortalidad y lo encuentra en la procreación, pues “la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal” (*Banq.* 206e).

Desde el punto de vista de Adorno y Horkheimer, podría interpretarse que estas visiones acerca de la inmortalidad en la existencia animal, privada de identidad, no generan en el hombre un miedo a la propia mortalidad, ni cultiva en él un deseo de reproducirse tendiendo a la eternidad. Muy al contrario, la orgullosa Ilustración moderna desecha cualquier valor que pueda haber en las formas de vida animales; contempla la vida sin identidad inscrita en el flujo de la reproducción eterna como un vacío que se regenera. El miedo a la naturaleza, la desmitificación del mundo a través del cálculo y la síntesis cientificista y procedimental se consagra finalmente en un miedo a la animalidad.

Este miedo no es solamente miedo al animal salvaje en tanto que amenaza (como lo podríamos sentir intuitivamente con el ejemplo inicial que he planteado), sino miedo a realmente ser un animal y a ser incluido en los modos de existencia inferiorizados que carecen de un *sí mismo*. En una palabra, el miedo a la animalidad es el miedo a recocerse en la animalidad, a ser desprovisto de la frágil identidad diferenciadora. A la postre, podría interpretarse que la razón instrumental de Horkheimer y Adorno aplicada a los animales como entes que dominar se entiende como un nuevo deseo de autoafirmación del hombre, compungido precisamente ante la posibilidad de existir como lo hacen los animales, sin identidad, sin un ser en *sí mismo*.

He aquí como la maquinaria de la razón moderna se despliega en toda su extensión como mecanismo de defensa ante una animalidad que al ser humano le resulta demasiado cercana y, por ello, amenazante. Mediante los procesos de dominación de la naturaleza inscritos en el desenvolvimiento imparable de la razón instrumental, se pretende abrir la brecha entre hombre y animal; afirmar una vez más la superioridad del



ser humano en y por medio de la razón. Así, “mediante el pensamiento los hombres se distancian de la naturaleza para ponerla frente a sí de tal modo que pueda ser dominada” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 92).

De esta manera, los procesos cotidianos de la sociedad industrial en cuanto a la explotación de recursos naturales, pero sobre todo en cuanto a la domesticación de las bestias en sus diversas formas, apuntan genealógicamente a este origen común de reivindicación supresora por parte del *homo sapiens*. El cautiverio de animales en zoológicos, la domesticación de bestias, la creación de estándares raciales en los perros, el consumo de carne y productos animales; son procesos y dinámicas diversos y con múltiples ejes de complejidad y análisis, pero que se alinean en un punto. La sociedad industrial en la que vivimos se asienta en la dominación, dicho cartesianamente, de la *res extensa* animal por parte de la *res cogitans* humana, que viéndose cercana a la animalidad que teme, se impone a ella defensivamente.

Simbólicamente, son comunes las expresiones despectivas que contienen componentes de animalidad. Es usual que los calificativos de perro, zorra, animal o bestia se utilicen de forma peyorativa. En estos también está presente el muro que separa lo humano de lo animal y la afirmación identitaria por encima de la existencia vacía de las bestias. De forma similar, en la cultura popular es común la representación del animal como muestra de una caída en desgracia: el príncipe que se convierte en sapo es una maldición recurrente. La necesidad de reafirmación sobre lo animal está grabada a fuego en el subconsciente de la civilización occidental y el fin de autoconservación inicial de la razón instrumental se ha troquelado en este sentido.

En consecuencia, el fin subjetivo hacia el que se dirige la razón instrumental en su carrera de dominación, no es ya solamente la autoconservación de la que se hablaba en la sección anterior (entendida como *conatus* hobbesiano) sino la propia conservación de la identidad diferenciada y superior al resto de formas de vida. La falta de sustancialidad de los fines de la razón subjetiva ilustrada que pone de relieve Horkheimer se reproduce perpetuamente en la afirmación de la subjetividad vacía que lo forma. En este punto, la ceguera es radical; la razón objetiva ha sucumbido por completo a la estrechez de miras de la particularidad y a su funcionamiento exclusivamente dedicado a la mediatización de la alteridad natural.

4. EL DOMINADOR DOMINADO

Tras haber analizado la génesis de la dominación instrumental de la naturaleza y los animales a través del miedo a la animalidad, es preciso ir más allá y cambiar el punto de vista. Si hasta ahora se ha examinado cómo la razón instrumental repercute en los animales de forma dominadora y opresiva, ahora se analizará cómo la razón instrumental hace mella en el otro lado de la (in)ecuación: el ser humano.

Hemos dicho, pues, que a través de la afirmación ilustrada y cientificista sobre la naturaleza, el hombre moderno pretende diferenciarse desesperadamente de un modo de existencia inferior, propiamente animal, pues su temor es precisamente el de “perder el propio nombre” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 84), desprenderse del *sí mismo*. La civilización y las luces prometían librar al ser humano del peligro de degradación que entraña “la existencia puramente natural, animal o vegetal” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 84). De esta forma, como ya se ha dicho, el proyecto positivista ilustrado pretende dominar supresoramente a la naturaleza a través de su instrumentalización en pro de un conocimiento humano que recae eventualmente en la clasificación sintética. Mediante la razón subjetiva y el proyecto ilustrado de la desmitologización de la naturaleza a través del número (Adorno y Horkheimer 1998, p. 63), el hombre adquiere la ilusión de dominar por fin el medio natural y reafirmar su superioridad racional.

Sin embargo, la pérdida del *sí mismo* (que sigue siendo el mayor temor del ser humano) alcanza en la sociedad industrial moderna dimensiones hiperbólicas. El perpetuo mecanismo de la razón instrumental ha cristalizado en la más profunda cosificación e instrumentalización de las propias relaciones humanas, como analiza Lukács en *Historia y conciencia de clase* (Del Valle 2009, p. 13). El ser humano pasa a concebir las relaciones interpersonales de forma objetualizada, dándose así que la dominación instrumental sobre la naturaleza y la animalidad ha desembocado en la consideración recíproca de los seres humanos como instrumentos. Esta es la más pura colonización de la lógica instrumental:

“Los hombres se encuentran tan radicalmente extrañados entre sí y respecto a la naturaleza que ahora saben sólo para qué sirven el uno al otro y qué se hacen recíprocamente. Cada uno es un actor, el sujeto o el objeto de una praxis determinada, algo que es preciso tener en cuenta o no es necesario ya hacerlo” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 298).

Se consuma la pesadilla del proyecto ilustrado. La razón instrumental que alzó a la civilización por encima del fango de la existencia natural y las más bajas formas de vida ha sometido finalmente al orgulloso género humano. Y lo ha hecho de forma doble: objetualizándolo y anonimizándolo.

En primer lugar, el engranaje auto sustentado de la racionalidad ilustrada subjetiva e instrumental ha acabado por devorar al hombre que creía dominarlo y (poéticamente) usarlo a su favor. El ser humano, tan ávido por fundamentarse en su propia identidad diferencial, ha acabado por desustancializarse, convirtiéndose en un mero objeto en las relaciones sociales y en el sistema productivo. Considero que es en este punto donde las evoluciones posteriores de la Teoría Crítica, especialmente en la figura de Herbert Marcuse, han hecho especial hincapié. Marcuse radicaliza la crítica a la razón instrumental, y encuentra su máxima expresión en la sociedad tecnológica



escapista, donde “la gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil” (Marcuse 1971, p. 39).

En segundo lugar, el ser humano no es solamente objeto, sino que es también y profundamente un objeto sin identidad, como el animal. El orgulloso *sí mismo* que se reivindicaba ha dado paso a una masa de “seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 89).

Animal y hombre son igualados por el desarrollo de la razón instrumental y las maravillas técnicas de la sociedad industrial. El filósofo japonés de la Escuela de Kyoto, Keiji Nishitani, ofrece una visión de la sumisión del hombre ante el desarrollo técnico que es ciertamente tangente con las ideas gestadas en la Escuela de Frankfurt. Nishitani considera que el desarrollo tecnológico actualizado en la máquina constituye el intento del ser humano de sobreponerse al instinto y a la inercia física, a las que considera determinaciones propias de los modos de existencia inferiores (animales y vegetales). El desarrollo tecnológico se sirve de las leyes científicas que describen el funcionamiento del mundo y lo someten al intelecto humano. Sin embargo, en su ilusión de liberarse de la sujeción que le imponen las leyes naturales y diferenciarse de los modos de existencia pretendidamente inferiores, el ser humano acaba por someterse más aun a estas leyes. Así, la tecnología como subproducto afirmativo del ego racional del humano ha tomado el control sobre lo humano y se ha consagrado la “mecanización del hombre” (Nishitani 1999, p. 138).

De la misma forma que desde la Escuela de Frankfurt se comprendió que la razón instrumental había relegado al hombre a la masa y lo había igualado al animal del que tanto trataba de diferenciarse, desde la Escuela de Kyoto, se comprendió que la razón científica había condenado al ser humano a una sujeción aun mayor, lejos de la superación del determinismo de las leyes naturales que pretendía.

Asimismo, desde la izquierda anarco primitivista estadounidense, destaca la posición de John Zerzan, que dialoga expresamente con este debate contemporáneo. El filósofo americano interpreta la pérdida de identidad del ser humano como consecuencia de su disociación con la naturaleza, que ha acabado por condenar a la humanidad a una existencia artificial mediada por meras representaciones simbólicas. El “antimundo moderno” (Zerzan 2016, p. 145) se ha distanciado diametralmente de la naturaleza y de la animalidad a través del ejercicio de la razón. Para Zerzan, la crítica a la razón abarca hasta mucho más atrás que la modernidad; de hecho, él considera que el surgimiento prehistórico del símbolo y el pensamiento representativo preconfigura el profundo estado de letargo en que se encuentra la sociedad industrial. Así, la cosificación del ser humano se ha venido produciendo desde que el símbolo lo separó de su unidad primigenia con el mundo natural, lo que él denomina “estado de anarquía natural” (Zerzan 2016, p. 117). La pérdida de identidad a través del desarrollo y posterior sometimiento a la razón alcanza en

Zerzan dimensiones radicales, pero a la vez interactivas con las nociones de Adorno y Horkheimer y en estrecha relación con una puesta en valor de la animalidad inferiorizada por el proyecto ilustrado.

En cualquier caso, queda aún por examinar alguna de las implicaciones de la relación humano-animal, en su finalmente reconocido paralelismo en virtud de la dominación instrumental.

5. LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LOS CUERPOS

En la sección anterior, traté de examinar cómo la identidad humana se sublima en última instancia en la masa y, por tanto, la razón instrumental mediatiza también al hombre en el curso imparable de su desarrollo. Así, la relación animal-humano, que es la relación dominado-dominador, borra sus líneas de diferenciación en tanto en cuanto ambos son absorbidos y digeridos por la razón instrumental.

En esta sección, quisiera explicitar el paralelismo del humano con el animal en el sistema productivo, concretamente en cuanto a la sumisión y sujeción de sus cuerpos y a través de un ejemplo esclarecedor.

En 1902, el famoso periodista estadounidense Upton Sinclair escribió *The Jungle*, una novela ambientada en un matadero de Chicago que narra las penurias de los obreros que en él trabajan y describe (a veces demasiado) minuciosamente el proceso mediante el cual el ganado bovino es sacrificado, descuartizado y almacenado. A lo largo de las páginas, sorprende la sutil ironía de Sinclair al hacer paralelismos entre los cerdos que son asesinados y los trabajadores que los ejecutan. De los trabajadores, dice que, a ojos de los capitalistas, su “único propósito estaba en sacarles el mayor provecho posible” (Sinclair 2016, p. 467) y de los cerdos comenta que en ellos “todo se aprovechaba” (Sinclair 2016, p. 43).

Curiosamente, esta novela es el mejor ejemplo que me ha venido a la cabeza para ejemplificar la sumisión del hombre y el animal en el sistema de producción capitalista. La lógica de la razón instrumental entra en contacto con la manipulación de los cuerpos como meros medios en la cadena de montaje. El humano desposeído e insertado en relaciones de reificación, existe para el aprovechamiento total de sus facultades físicas, igual que el cerdo sacrificado. De la misma forma que la industria cárnica propicia la cría de sujetos cada vez más grandes y sebosos y el sector comercial de perros de raza produce ejemplares estandarizados; los cuerpos de los obreros tienden al ideal homogéneo y sumiso: “la industria y la cultura de masas han aprendido ya a preparar, según métodos científicos, los cuerpos de los animales de cría al igual que los de los hombres” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 296).

Justamente en este punto de descripción performativa de los procesos de instrumentalización es donde la razón instrumental dialoga estrechamente con la



anatomía política foucaultiana, a través la cual la sociedad disciplinaria anhela cuerpos dóciles y útiles (Foucault 2002, p. 83). Los cuerpos de los obreros son dóciles en tanto que se someten a las condiciones del sistema de producción económico-social y son útiles en la medida en que sus fuerzas se utilizan instrumentalmente en la fábrica.⁶ El hecho de que el aprovechamiento de animales y de humanos sea distinto en cuanto a su desarrollo o especificidades, no anula las similitudes estructurales que los unen.

En la esfera de la producción (si es que existe tal cosa de forma estanca) se ejemplifica la eventual igualación del hombre y el animal en su condición de medios puestos al servicio de un fin. La razón instrumental se presenta bajo este aspecto como “medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo” (Adorno y Horkheimer 1998, p. 83).

6. CONCLUSIONES

Recapitulando, ¿en qué ha quedado la inquietud original de este ensayo por examinar la relación del ser humano con el animal bajo el prisma de la razón instrumental? En un primer momento, se dio cuenta de profunda raigambre de la noción especista de superioridad humana en la tradición occidental, como punto de partida para justificar el marco de análisis centrado en la crítica a la razón ilustrada, que es a la vez subjetiva, cientificista e instrumental. En segundo lugar, se desarrolló de forma más amplia la imbricación de la razón instrumental con el dominio de la naturaleza y las formas de vida animales. Seguidamente, se pasó a dar sentido a esta dominación imperante en clave del miedo identitario a la animalidad y de la afirmación del *sí mismo* a través de la razón instrumental y la técnica. A continuación, se profundizó en cómo se invierte la dominación instrumental para hacer del ser humano una víctima de la cosificación objetivadora para, por último, ejemplificar esta igualación del hombre y del animal a la luz de su sumisión a la razón instrumental como principio operativo en la producción.

Evidentemente, sería ridículo aseverar que este ensayo posee alguna clase de exhaustividad sobre el tema; la multiplicidad de problemáticas en que se diversifica sigue dando lugar a un campo de análisis poliédrico. El enfoque que aquí se ha seguido pretende poner de manifiesto la aplicabilidad conceptual de la Teoría Crítica en cuanto a la identidad del *anthropos* y sus manifestaciones de afirmación (auto) destructivas bajo la óptica de la razón instrumental.

En último término, las reflexiones aquí vertidas no dejan escapar la sutil intuición de la proximidad del animal bípedo y el cuadrúpedo, o cualquier otro. Una intuición que se ha explicitado de forma negativa a lo largo de la historia del

⁶ El ejemplo de la fábrica hace referencia al contexto del matadero con que se ha introducido la problemática. Pero un análisis similar sería aplicable a trabajadores del sector terciario, con matices.

pensamiento, a través de la dominación especista del hombre y la identidad basada en el *logos* como diferenciación. A modo de pregunta abierta, cabría preguntarse qué queda de distinto en el ser humano cuando se le ha desposeído del torreón de huesos de la razón ilustrada y la cosmovisión antropocéntrica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (2009): *La condición humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Berkeley, G. (1992): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid: Alianza.
- Boletín Oficial del Estado, “Real Decreto 53/2013”. núm. 34, de 8 de febrero de 2013, pp. 11370 – 11421. Madrid: Ministerio de Presidencia, Gobierno de España.
- Del Valle Orellana, N. (2009): “Biopolítica, ecología y razón Instrumental: Consideraciones en torno a Max Horkheimer y Michel Foucault”, *Revista Pléyade*, 3 (enero-junio), pp. 2-24.
- Derrida, J. (2008): *El animal que estoy si(gui)endo*, Madrid: Trotta.
- Dobson, A. (2003): *Citizenship and the Environment*, Oxford: Oxford University Press.
- Firenze, A. (2020): “El zoon politikon y las aporías de la virtud en la Política de Aristóteles”, *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 24, pp.177-196.
- Foucault, M. (2002): *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Horkheimer, M. (1973): *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Sur.
- Kant, I. (2000): *Filosofía de la historia*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1971): *El hombre unidimensional*, Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Nishitani, K. (1999): *La religión y la nada*, Madrid: Siruela.
- Platón (1995): “Banquete”, en *Apología de Sócrates. Banquete. Fedro*, Madrid: Gredos (edición para Planeta-DeAgostini, pp. 101-203).
- Sinclair, U. (2016): *La jungla*, Ciudad de México: Alcázar y Rodríguez.
- Singer, P. (1993): *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Valencia, Á. y Vázquez, R. (2016): “La creciente importancia de los debates antiespecistas en la teoría política contemporánea: del bienestarismo al abolicionismo”, *Revista Española de Ciencia Política*, 42, pp. 147-164.
- Zerzan, J. (2016): *El crepúsculo de las máquinas*, Madrid: Catarata.