



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Licenciatura en Filosofía

Deconstrucción y singularidad animal. Rumbo a la deconstrucción de “el animal” para una comprensión ético-política no antropocéntrica de los animales.

Tesis que para obtener el Título de
Licenciado en Filosofía

Presenta:

Ana Lilia Jiménez Vázquez

Director de Tesis:

Mtro. Alberto Isaac Herrera Martínez

Asesores de tesis:

Mtra. Claudia Tame Domínguez

Dr. Jean Orejarena Torres

Enero 2024

Agradecimientos

En este apartado quiero hacer mención de gratitud a mi gran consejero el Mtro. Isaac quien ha apoyado de inicio a fin esta inquietud compartida y quien me ha facilitado todas las herramientas intelectuales y afectivas necesarias para la consecución de dicho texto. Esto tanto de modo directo como indirectamente en su labor académica diaria donde las ideas, las afecciones y las preguntas han dado fruto e inspirado. Por su confianza, por siempre procurar un ambiente empático y respetuoso de la libertad individual. Pues, sin estos matices quizá no hubiese sido posible desarrollar estas inquietudes con la libertad, la sinceridad y la confianza que experimenté en su compañía.

Por otro lado, agradezco profundamente a mi familia, a Oliver y Ana por su contención en la realización de este trabajo, especialmente a Oliver por directa e indirectamente haber sembrado estas inquietudes sin siquiera haberlo calculado. También por haberme puesto en el camino de ciertas experiencias animales que sin ellas quizá no hubiera desembocado en esta actitud que con los años se volcó reticente a los discursos de la simplicidad animalidad y reactiva a la violencia dirigida a estos seres vivos. Y, en ese sentido, este trabajo está dedicado a todas aquellas miradas animales con nombre y sin nombre con las que tuve el privilegio de coincidir, de relacionarme y maravillarme. Con quienes ahora saldo una deuda (aunque la deuda sea infinita), a quienes ahora respondo a las interpelaciones que alguna vez me conmovieron y decidieron.

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1. La filosofía ante lo animal: El animal en la modernidad y en la contemporaneidad.....	5
1.1. El animal moderno de Descartes	5
1.1.1. El sujeto pensante en Descartes.....	5
1.1.2. El animal máquina.....	6
1.2. El animal moderno de Kant.....	7
1.2.1. Fundamentación de la moral en lo <i>a priori</i> y su repercusión en la interpretación de quién puede aspirar a poseer valor moral.....	7
1.2.2. Razón como la dignidad de los principios prácticos	10
1.2.3. El animal de los deberes indirectos	11
1.3. El animal contemporáneo de Levinas	13
1.3.1. El otro como perturbación del orden y la categoría	13
1.3.2. La experiencia del rostro y el surgimiento del otro en Lévinas.....	15
1.3.3. El animal sin rostro y sin alteridad.....	16
1.4. El animal contemporáneo de Heidegger	22
1.4.1. El rol de la filosofía según Heidegger y su impacto en la interpretación de la vida animal	22
1.4.2. El animal sin mundo en cuanto tal	24
Capítulo 2: Propuesta filosófica de Derrida para la comprensión de la singularidad animal.....	28
2.1. Consideraciones preliminares sobre el concepto de deconstrucción en Derrida.....	28
2.2. Herencia y deconstrucción	31
2.3. Deconstrucción de “el animal” en Derrida.....	34
2.3.1. El olvido de lo diferente en el <i>animot</i>	34
2.3.2. La hospitalidad ambivalente de “el animal”.....	38
2.3.3. Autobiografía filosófica sobre la animalidad	45
Capítulo 3. El <i>animot</i> en deconstrucción, los animales por venir	71
3.1. La pregunta filosófica por venir sobre la animalidad: la pregunta a propósito del sufrimiento animal.....	71
Conclusiones	87
Bibliografía	90

Introducción

La experiencia de encuentro con el ser vivo denominado comúnmente como animal en general es una constante en el pensamiento filosófico, ya sea a modo sintomático o de manera directa en su discurso. Y quizá esta característica inicial ya diga algo respecto a la cuestión que nos convoca; cabría preguntarnos a partir de esta consideración por qué tanta insistencia contemporánea y pasada en retornar a tal pensamiento sobre la vida animal, por qué no hemos podido dar carpetazo a pesar de que nuestro orden social aparentemente naturaliza gustosamente y epocalmente las definiciones más comunes sobre la animalidad y las prácticas respecto a estos vivientes. ¿Será acaso que en el fondo de nuestra manía teórica y en su “fracaso” ha habido siempre una alteridad por antonomasia rebelde y singular que nos ha respondido de esta manera, a su manera? Es decir, que esa vida animal nos ha respondido de tal modo que nos ha sido prácticamente imposible encasillarla, someterla del todo, aunque en nuestras prácticas y mentes esto haya tenido cierto éxito; pues, actualmente es innegable la neutralización parcial de estos seres vivos en prácticas de consumo y convivencia y, sin embargo, aunque la técnica ha sido aliada de esta conspiración, no ha sido del todo posible callar las manifestaciones de una vida más compleja de lo que regularmente se piensa.

Vemos por doquier novedades etológicas y experienciales que nos hacen detenernos y repensar lo que hasta ahora hemos dado por hecho sobre los animales. De hecho, paradójicamente, la técnica que ha facilitado su manipulación, al mismo tiempo se ha presentado como posibilidad actual de liberación y concientización sobre el asunto. Por ejemplo, el uso de celulares o dispositivos con posibilidad de documentar las violencias dirigidas hacia estos seres vivos u otros matices de su vida, de su comportamiento, han tenido que ver fuertemente en el levamiento del velo que ahora nos deja vislumbrar ciertas marginalidades que quizá antes no nos eran tan directas o evidentes. Surgiendo de este modo nuevas dudas éticas, políticas y ontológicas sobre cómo hemos abordado la cuestión animal. Por lo mismo, este texto surge en el apremio de un intento por responder, por responder de alguna manera a la inquietud compartida contemporánea y, sobre todo, como respuesta siempre pendiente a la deuda sentida con la vida animal. Admiración y misterio son las constantes que guían estas letras y las que nos motivan para intentar el evitar que en esto se caiga en un mero teorizar por teorizar donde las complejidades animales se reducen a

neutralizaciones y se adecuan. Al contrario, intentaremos prevalecer un tono vivo, problemático y siempre perfectible sobre el asunto que nos convoca junto al pensamiento derridiano, principalmente retomando la obra de *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Obra que atiende especialmente a la vida animal y al pensamiento filosófico hegemónico sobre la animalidad en épocas como la modernidad y lo contemporáneo. Descartes, Kant, Levinas, Heidegger y Lacan son autores con los que principalmente dialoga en esta obra, sin embargo, en este texto sólo nos centraremos en los cuatro primeros. Para estas intenciones dividiremos el escrito en 3 capítulos, el primer capítulo denominado “La filosofía ante lo animal: El animal en la modernidad y en la contemporaneidad” abordará el pensamiento cartesiano, kantiano, levinasiano y heideggeriano sobre la animalidad desde sus aristas de pensamiento centrales (más adelante ahondaremos en qué consiste cada una de ellas y su justificación), el segundo capítulo denominado “Propuesta filosófica de Derrida para la comprensión de la singularidad animal” tratará acerca de puntos clave que da Derrida para deconstruir tal discurso hegemónico sobre la animalidad y al mismo tiempo, retomaremos pensamientos desglosados en el capítulo 1 para introducir las críticas específicas que nuestro pensador dirige a estos pensadores en esta obra. El tercer capítulo denominado “El *animot* en deconstrucción, los animales por venir” abordará la pregunta que tanto Derrida como nosotros consideramos clave para las deconstrucciones por venir, a saber, la pregunta por el sufrimiento animal.

A continuación revisaremos con más detalle cada capítulo y las razones de por qué decidimos configurarlos así. Examinaremos en un primer momento la justificación del capítulo 1 y al respecto diremos que éste fue pensado como una introducción a puntos clave del pensamiento de los autores que aquí convocamos para posteriormente poder incorporarlos en el capítulo 2, pues de modo aislado quizá no podrían relacionarse las conexiones que hacen las críticas derridianas a su pensamiento. El primer autor que desglosamos en este capítulo es Descartes de quien retomamos su concepción humana basada en su conocida sentencia de “Pienso, luego existo”, pues desde ésta el humano sólo existiría en tanto piensa, es decir, sólo el tiempo mientras piensa. Fuera de ello no habría existencia como tal y esto será relevante en capítulos posteriores porque es desde esta forma de pensar que el animal también será encasillado. Ya que, aquí el atributo esencial de la humanidad será su capacidad de pensar, la posibilidad de existir como tal por esto, mientras que a los animales se les denegará. Configurando ya desde

aquí un cierto orden donde ellos son prácticamente inexistentes y máquinas, no seres vivos complejos. De ahí retomamos las bases del animal moderno de Kant y para ello desglosamos su fundamentación moral en lo *a priori* porque es lo básico para poder entender por qué los animales desde esta postura son medios y no fines en sí mismos, porque son inexistentes a nivel ético y político.

Luego analizamos su concepción de dignidad humana a partir de la razón como dignidad de los principios prácticos. Después de este apartado que habla de estos 2 autores modernos, pasamos a Levinas y Heidegger. Del primero revisamos su concepción sobre alteridad y responsabilidad como fuentes primordiales del movimiento ético. Analizamos cómo a pesar de que este pensador da un lugar central a la ética y a la alteridad en el quehacer filosófico, la concepción de dignidad humana basada en los supuestos propios de la humanidad (como lo son: razón, lenguaje, moral...) sigue perdurando y siendo antropocéntrica, limitativa para los animales. Esto pese al contexto de su obra, que bien podríamos pensar como aliciente, pero que al final también resulta en delimitación que no termina en reserva o duda. Por último, abordamos en este primer capítulo algunas consideraciones sobre el quehacer de la filosofía según Heidegger, pues en ello se estará jugando el papel del hombre filósofo (otro propio de la humanidad) y su relación privilegiada con el mundo, con la pregunta y con la existencia propia.

Posteriormente a este marco teórico inicial comenzamos a desglosar la propuesta filosófica de Derrida, trayendo a colación en un primer momento algunas consideraciones sobre la deconstrucción. Esto es, entendiendo a la deconstrucción como un movimiento, como un acontecer no necesariamente programable, sino como respuesta a un llamado, a una herencia previa de pensamiento, a un movimiento de diferencia y alteridad. Pues, aunque las deconstrucciones pueden especular sobre el porvenir, éste es siempre imposible, es por antonomasia alteridad. Por otra parte, la deconstrucción se encuentra siempre dialogando con alteridades y obras pasadas, siendo también éstos sus alicientes de tal ejercicio. De ahí la necesidad de explicar la relación entre herencia y deconstrucción. Luego pasamos a revisar propiamente las deconstrucciones pertinentes que sugiere Derrida a los pensamientos del capítulo 1. Retomamos puntos clave del capítulo 1 para enlazarlos con su crítica al calificativo de “el animal” en general, la hospitalidad ambivalente de este calificativo, el olvido de las diferencias estructurales y comportamentales entre animales y finalmente, el

relato filosófico sobre la humanidad y la animalidad en tanto propios supuestamente pertenecientes a cada uno.

Finalmente, y a consecuencia de estos primeros rodeos traemos a colación la pregunta por el sufrimiento animal como una pregunta filosófica por venir. Ya que, en consonancia con Derrida, también consideramos que no se trata de acceder o denegar potencias e impotencias en los animales, sino de empaparnos de la experiencia estética del encuentro con animal y sacar consecuencias de ello. De repensar sus supuestas impotencias, pues si el quehacer ético y político son por antonomasia el lugar donde la impotencia y la fragilidad existencial se hacen patentes, cabría repensar estas impotencias animales como lo es el sufrimiento y ligarla con esta consideración. Ver en esta fragilidad que supone el sufrimiento la posibilidad de crear otro tipo de pensamiento y convivencia con estos seres vivos. De hecho, la tesis clave que nos acompaña a lo largo de este trabajo es que mediante el pensamiento destructor se pueden cimentar las bases para un pensamiento de la vida animal no antropocéntrico. Si bien, reconocemos la dificultad de pensar fuera de nuestras estructuras o límites, también vemos necesario tomar la precaución y deconstruir la sentencia de que somos la medida de todas las cosas. De conmensurar a nuestros modos, pues entonces es ahí cuando se puede volver mito, autobiografía o dogma.

Además de que puede representar un gran peligro práctico para otros seres vivos que supuestamente no entren en este orden. En suma, vemos en esta autobiografía filosófica una primera violencia hacia estos seres vivos que primero es teórica, pero que la historia de nuestro consumo y convivencia denota, después se puede tornar en práctica. De ahí el apremio de repensar nuestros conceptos de dignidad humana, ética, política, responsabilidad, compasión, sufrimiento, alteridad, ontología y el de humanidad mismo, entre otros. Ya que en nombre de éstos en algunas ocasiones se han cometido las más atroces violencias. Pues mientras el asunto siga tornándose meramente antropocéntrico, neutralizador, utilitarista y poco compasivo en nuestras teorizaciones, entonces seguiremos siendo nosotros los autómatas. Es decir, los que seguiremos respondiendo siempre lo mismo y sumidos en una minoría de edad respecto al tema que más que una tematización cualquiera es responsabilidad, ante todo.

Capítulo 1. La filosofía ante lo animal: El animal en la modernidad y en la contemporaneidad.

1.1.El animal moderno de Descartes

1.1.1. El sujeto pensante en Descartes

Desde la concepción cartesiana el humano vendría siendo una cosa pensante que existe sólo mientras piensa y que deja de hacerlo cuando dicho pensar se anula. Es decir, para nuestro pensador la condición de posibilidad para que éste pueda existir es el presente continuo del pensar. Pues, desde tal planteamiento no bastaría con que potencialmente se tuviera el atributo, sino con la ejecución presente y continua de tal atributo. Dicho también de otro modo, lo que cuenta es el tiempo en que estoy pensando en este presente continuo. Ya que, si este pensar se viera interrumpido, entonces la cosa pensante dejaría de existir. Pues, la condición es que dura en tanto está pensando. De ahí procede a analizar qué implica que sea una cosa pensante y al respecto menciona algunos indicadores del pensar con el propósito de ir demostrando que aun cuando tenga razones para dudar de la certeza de otras cosas como el mundo o los sentidos, por ejemplo, es cierto que no puede poner en duda que mientras piensa, existe. Siendo esto lo único de lo que no podría dudar. Pues, podría imaginar cosas inexistentes, pero mientras estuviera pensando o dudando, indudablemente estaría siendo.

Otro atributo es el de pensar; este es el que me pertenece, el que no se separa de mí. Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar en el mismo momento dejaría de existir...Hablando con precisión, no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón...Luego soy una cosa verdadera y verdaderamente existente... En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente... (Descartes, 2011, p. 75-76)

Teniendo en cuenta estas primeras premisas es que plantea un lugar esencial al entendimiento y lo cataloga como propio del humano en cuanto que es su condición de posibilidad de existir y como el distintivo entre otros seres vivos como los animales. Debido a que justamente este entendimiento sería el que, según él, propiamente permitiría conocer las cosas y no los sentidos como comúnmente se juzgaba que se conocía y era más fácil de conocer. Porque, según la crítica que está haciendo a su tiempo, prevalecía la idea de que se conocía por medio de los sentidos y que las cuestiones concernientes a éstos eran las más fáciles de conocer que

las del espíritu; cuestión con la cual no está de acuerdo, pues para él sería lo contrario. No habría cosa que pudiera conocerse mejor que el propio espíritu. Sería el entendimiento quien comprendería bien las cosas y no los sentidos porque éstos nos engañarían. Mientras que el espíritu bien dirigido, inspeccionaría a modo tal que desnudaría las cosas. Como con el ejemplo de la cera donde es el espíritu quien discierne la esencia de la cera y no los sentidos porque los sentidos captarían las transformaciones y no lo constante en la cera. Mientras que el entendimiento sería el que captaría lo permanente en la cera; lo que hace que la cera siga siendo cera a pesar de las transformaciones que ésta pueda sufrir. Así, por esta capacidad de ver lo permanente en las cosas (su esencia) es que el entendimiento sería el más fiable para conocer. De este modo es que perfila una escisión entre humanos y animales pues, para nuestro pensador, la figura animal se ubicaría de lado de los sentidos y no del entendimiento.

1.1.2. El animal máquina

Ya anticipábamos que para Descartes es en la razón donde se halla la supuesta coyuntura entre humanos y animales y que, éstos últimos serían más semejantes a las máquinas que el humano por el hecho de no poseer un alma razonable. Según esto, aunque un humano también posee un cuerpo parecido a una máquina, la diferencia entre estos dos seres vivos es que el humano sería un sujeto pensante, un poseedor de entendimiento que aparentemente se testimoniaría en el uso de lenguaje que, a su vez, representaría capacidades como de dirigir su razón, de elección y de moderador de su conducta. En la quinta parte de *El discurso del método* extiende su explicación sobre estas diferencias y ofrece dos criterios para discernir, a saber:

1) Los animales no podrían hacer uso de palabras para expresar sus pensamientos o a propósito de testimoniar que han comprendido lo que dicen o se les pregunta (como en el caso de los loros que podrían reproducir las palabras, pero no habría entendido lo dicho o en el de máquinas hipotéticas que podrían ser programadas, pero tampoco poseerían el atributo de comprender por lo preguntado, sino que operarían por mera automatización. En ese sentido dirá que es más difícil reconocer a un animal de alguna máquina, pues ambos operarían de modo similar); 2) El segundo criterio consiste en que aun cuando la apariencia hiciera pensar que éstos son mejor dotados en otras cuestiones que los humanos, habría situaciones que pondrían de manifiesto que su obrar no es a razón de un entendimiento

complejo, sino de la disposición de sus órganos según el animal en cuestión. Sin embargo, aun cuando algunos estuvieran capacitados por sus órganos a realizar cosas similares a los humanos, éstos habrían obrado por tal disposición de órganos que sería parcial, mientras que obrar por la razón universal y compleja auguraría ámbitos más amplios. En ese sentido los animales máquina no tendrían a su disposición este arsenal para responder ante la vida que la razón universal supuestamente dota.

De este modo lo que se nos presenta es que los animales obrarían por una especie de programación fisiológica, mientras que el ser humano habría sido dotado de un sistema mayormente complejo que no se limita a lo fisiológico (aunque también lo posea), sino que se extiende a lo mental. Posibilitándolo de este modo a tener vida espiritual y no meramente vida mecánica.

1.2.El animal moderno de Kant

1.2.1. Fundamentación de la moral en lo *a priori* y su repercusión en la interpretación de quién puede aspirar a poseer valor moral

El tema guía en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant es el cómo se pasa de una filosofía moral popular a una metafísica de las costumbres. O, dicho de otra manera, cómo se pasa de fundamentar la moral en lo empírico a fundamentarla *a priori*. Ya que, por una parte, al fundamentarle en conceptos empíricos la validez de los mismos se remonta a casos particulares que serían corroborados en la experiencia y por ello, en último término, basados en lo contingente. Es decir, desde esta fundamentación moral popular, el concepto del deber se basa en experiencias para justificar la validez de sus conceptos empíricos, o bien, en la aplicación o en la finalidad del obrar y no en el deber mismo. De hecho, esa será la principal crítica que Kant hará a este tipo de ópticas, pues, desde su punto de vista no llegan a proponer una ley moral que sea absoluta y válida para todo. Al contrario, es parcial y contingente, debido a que se sustenta en necesidades e inclinaciones. Para Kant el problema del planteamiento radica, entre otras cosas, en que la fundamentación de la moral no puede proceder de lo empírico, sino de un principio *a priori*. Así mismo, este principio *a priori* es proveniente de la razón. Por lo tanto, sólo seres racionales pueden poseer valor moral. Por otro lado, y aunado a las primeras consideraciones comentadas sobre la concepción moral de Kant, vemos que los fines perseguidos por la filosofía moral popular no

son valiosos en sí mismos, sino que poseen un valor relativo, mientras que la fundamentación de la metafísica de las costumbres propone que es nuestra capacidad para autolegislarnos, de conferir valor y proponernos fines para actuar según razones objetivas, la que tendría un valor en sí misma y sería incondicionada. Según Kant en ello radicaría nuestra dignidad.

Kant apunta a las siguientes tesis: 1) Los conceptos morales tienen origen completamente *a priori* en la razón, 2) Esto, tanto en la razón humana más común como en aquella “más evolucionada”. 3) Los principios de la moral no pueden fundamentarse en lo empírico (aquí está queriendo referirse: a lo contingente). Las razones que esboza para postularlas es que, en primer lugar, los discursos populares sobre la moralidad casi siempre presuponen una determinación de la naturaleza humana y suelen mezclar conceptos o aludidos como la felicidad, la perfección, el temor a Dios, entre otros. Lo cual resulta erróneo desde su visión, pues, los principios de la moralidad no tendrían que ser buscados en el conocimiento de la naturaleza humana. Ya que éstos solo los podemos obtener de la experiencia (y ya comentábamos que éstos tampoco pueden provenir de lo empírico dadas sus condiciones contingentes. Entonces, por ello no podrían valer para fundamentar la moral. Dado que dicha entre mezcolanza de móviles no permitirían dejarse agrupar sobre algún principio). De esta manera, lo que propone a partir de su crítica a estos discursos es llevar a cabo una metafísica de las costumbres de manera cabal. Esto es, basada en principios *a priori* de la razón y no en lo empírico. De hecho, por eso rechaza en la ejecución de una metafísica cabal, elementos de la antropología, teología, física. Por otra parte, comenta que exigiría una teoría bien fundamentada de los deberes:

Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas por acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también puede ser práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy superior al del resto de los móviles que pudieran reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede aprender a dominarlas poco a poco; en su lugar una teoría moral mixta, que combine como móviles sentimientos e inclinaciones y al mismo tiempo conceptos racionales, ha de hacer oscilar al ánimo entre motivaciones que no se dejan subsumir bajo principio alguno y que sólo pueden conducir al bien. (Kant, 2012, p. 108-109)

Así, la propuesta de una fundamentación de la metafísica de las costumbres está dirigida por el propósito de fundamentarse en la capacidad práctica de la razón. Pues, según Kant la razón

nos fue asignada como una capacidad práctica, o sea, como aquella capacidad que tiene influjo sobre la voluntad. Siendo la encomienda de la razón el “generar una voluntad buena en sí misma y no como medio con respecto a uno u otro propósito, algo para lo cual era absolutamente necesaria la razón” (Kant, 2012, p. 84-85) Al respecto aclara que, aunque esta voluntad no es el único bien global, tiene que formar el bien supremo. La otra aclaración es que el concepto de dicha “voluntad buena” tendría que ser estimable por sí mismo y no por un propósito o por sus consecuencias. Algunos ejemplos en donde podemos ver el énfasis de estas cuestiones son en el del filántropo y en el de la persona con temperamento indiferente que a continuación analizaremos:

Ejemplo del filántropo

Sólo en el caso de que aquel filántropo viera nublado su ánimo por la propia pesadumbre y ésta suprimiese cualquier compasión hacia la suerte ajena quedándole todavía capacidad para remediar las miserias de los demás, pero esa penuria extraña no le conmoviera por estar demasiado preocupado por la propia y, una vez que ninguna inclinación le incitase a ello, lograra desprenderse de tan fatal indiferencia y acometiera la acción exclusivamente por deber al margen de toda inclinación, entonces y sólo entonces posee tal acción su genuino valor moral. (Kant, 2012, p. 88)

En el primer ejemplo no importa que el filántropo tenga una tendencia hacia la benevolencia con las personas, esto no es la buena voluntad porque lo que aquí incita es la inclinación y no el deber. Inclinación que resulta contingente, mientras que el deber no. Pues, alguien podría no tener dicha inclinación y aun así tener el deber de. En este sentido el deber se fundamentaría en la necesidad de una acción por el respeto a la ley. Por esa misma razón a todos los humanos les competiría el deber. Por otro lado, el valor moral de una acción por deber no está en el propósito que se tendría que alcanzar gracias a ella, sino en la máxima que eligió la acción. Es decir, el valor incondicionado se encuentra en el principio de voluntad y no en los fines desencadenados por tales acciones:

Resulta claro que, a la vista de lo dicho con anterioridad, los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, así como sus efectos, en cuanto fines y móviles de la voluntad, no pueden conferir a las acciones ningún valor moral incondicionado. Así pues, ¿dónde puede residir dicho valor, si éste no debe subsistir en la voluntad con relación a su efecto esperado? No puede residir sino en el principio de la voluntad, al margen de los fines que puedan ser producidos por tales acciones; pues la voluntad está en medio de una encrucijada, entre su principio a priori, que es formal, y su móvil a posteriori, que es material; y como, sin embargo, ha de quedar determinada por algo, tendrá que verse determinada

por el principio formal del querer en general, si toda acción tiene lugar por deber, puesto que se le ha sustraído todo principio material. (Kant, 2012, p. 91)

Ejemplo de la persona con temperamento indiferente

Es más, si la naturaleza hubiera depositado escasa compasión en el corazón de alguien que, por lo demás, es un hombre honrado y éste fuese de temperamento frío e indiferente ante los sufrimientos ajenos, quizá porque él mismo acepta los suyos propios con el peculiar don de la paciencia y los resiste con una fortaleza que presume, o incluso exige, en todos los demás; si la naturaleza -digo- no hubiera configurado a semejante hombre (que probablemente no sería su peor producto) para ser propiamente un filántropo, ¿acaso no encontraría todavía en su interior una fuente para otorgarse a sí mismo un valor mucho más elevado que cuanto pueda provenir de un temperamento bondadoso? ¡Por supuesto! Precisamente ahí se cifra el valor del carácter, que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación. (Kant, 2012, p.88-89)

En el segundo ejemplo pone el antagónico del primer caso donde la persona tenía la inclinación a la benevolencia. En éste la persona tiene la tendencia a la indiferencia y suponiendo que aun así hiciese el bien por deber, el valor moral de esa acción sería supremo que si lo hiciera por inclinación. En los actos por inclinación no habría valor moral incondicionado, sólo condicionado o relativo. No obstante, si el filántropo en alguna ocasión no tuviese el ánimo que usualmente tiene para hacer el bien y aun así obrara por deber a hacer el bien, entonces dicha acción tendría valor moral incondicionado. Pues no fue por inclinación (o sea, como lo hace siempre) sino por deber. Que también quiere decir, por el principio de la buena voluntad en sí misma y no por los fines de la acción u otros móviles.

1.2.2. Razón como la dignidad de los principios prácticos

En la fundamentación *a priori* radica la dignidad de los supremos principios prácticos. Pues, por un lado, es la razón misma quien se otorga leyes objetivas (que valen para todos, no son contingentes y no se basan en la experiencia o sensibilidad). Por otro lado, la voluntad de todo ser racional tiene como propiedad la libertad. Que, a su vez, no puede ser expuesta a partir de experiencias particulares sino *a priori*. Esto es, en su sentido de pertenencia a la actividad de seres racionales provistos de voluntad. O bien, en su posibilidad misma de ser libres y no en su *a posteriori* que es material. De hecho, es por estos razonamientos que Kant considera a la humanidad como una dignidad. Es decir, como fin y no como medio. Dado que, como seres racionales pueden proporcionarse leyes objetivas (en este caso: ley moral o

imperativo categórico) que ellos mismos se den a partir de su razón y de este modo, autolegislar desde razones objetivas alejándose de las subjetivas (alejándose de los imperativos hipotéticos). Y teniendo como condición de posibilidad a la libertad, pues, la moral kantiana propone alejarnos de lo que es para ir en pos de lo que debería de ser y, esto, sólo lo posibilita la libertad. Ya que, si solamente tuviésemos la condición de quedarnos con nuestra naturaleza humana, con nuestras inclinaciones, con las condiciones que en general son, entonces no podríamos aspirar al deber ser. Se anularía. Sin embargo, esto no es así debido a que somos libres y esta característica nos hace poder aspirar a lo que debería ser, a movernos hasta cierto punto de nuestra naturaleza o como suele mencionar Kant a aspirar a una especie de segunda naturaleza que no es la que en la experiencia inmediata nos es dada.

La humanidad misma es una dignidad porque el hombre no puede ser utilizado únicamente como medio por ningún hombre (ni por otros, ni siquiera por sí mismo), sino siempre a la vez como fin, y en esto consiste precisamente su dignidad (la personalidad), en virtud de la cual se eleva sobre todos los demás seres del mundo que no son hombres y sí que pueden utilizarse, por consiguiente, se eleva sobre todas las cosas...está obligado a reconocer prácticamente la dignidad de la humanidad en todos los demás hombres, con lo cual reside en él un deber que se refiere al respeto que se han de profesar necesariamente a cualquier otro hombre (Kant, 2005, p.335-336)

1.2.3. El animal de los deberes indirectos

A partir de lo que hemos analizado podemos sintetizar que en Kant prevalece una concepción donde, el criterio para determinar si alguien es digno de recibir deberes por parte de otros y de él mismo tenerlos hacia otros se basa en si éste es un ser racional o no. Debido a que su teoría moral justamente apunta a que solamente los seres racionales tienen deberes directos con otros seres racionales; esto es, sólo el hombre a quien se le considera como un ser racional, puede ser sujeto de deberes para consigo y hacia los demás. Mientras que, en el caso de los seres no humanos, esto es, de los seres irracionales, solamente se tendría deberes indirectos. A propósito de ellos, se entenderá por deberes indirectos a aquellos que solamente se dan a causa de practicar indirectamente los deberes estimables hacia la humanidad. Es decir, no porque se considere que practicándoles se salden obligaciones por sí hacia estos seres irracionales, sino porque haciéndolo se estaría practicando de modo indirecto los modos deseables que se supone se debería tener hacia los seres racionales. Pues, una actitud radicalmente contraria que se situara en actitudes crueles denotaría modos indeseables en su

conducta que contradeciría el carácter humanitario que presupone tal teoría y al mismo tiempo, dejaría abierta la puerta para que más adelante, al estar ejercitando su conducta de este modo, exista la posibilidad de que actúe del mismo modo hacia otros seres humanos.

De esta forma, lo que le interesa a Kant de la práctica de deberes indirectos hacia seres no humanos es que con ello se estarían fomentando las actitudes estimables del carácter humano y no el bien mismo o el respeto hacia estos seres. De algún modo lo que se les estaría ofreciendo a tales seres sólo sería a causa de una transferencia restrictiva, pues, aunque se tenga que actuar afable en ciertos casos o con ciertas consideraciones hacia ellos (que en realidad no se les estaría haciendo a ellos, sino hacia la humanidad, aunque de por medio estén ellos), no quita que se pueda aplicar otras violencias como la de no considerarlos un fin en sí mismo y sí como un mero medio. Con lo cual se justifica que puedan ser potencialmente utilizables sin mayor recriminación. De hecho, un claro ejemplo que propone es el del perro que ha servido a su amo por mucho tiempo y que, si de pronto lo matase porque éste estuviera incapacitado para seguir ofreciéndole algún servicio y con ello seguirse manteniendo con su trabajo, eso iría en contra del carácter humanitario. En este caso, lo que correspondería es que el sujeto mostrara gratitud, aunque propiamente no tuviera obligaciones con éste. Ya que, si actuara contrario, entonces es como si estuviera practicando y dejando una mala imagen del gremio humano, además de que tal conducta pudiese extenderse a un humano con quien sí tendría obligaciones directas de practicar tal afabilidad y gratitud que no practica con el perro.

Como vimos a lo largo de este análisis sobre la propuesta moral kantiana, la razón por la que hay una escisión entre humanos y animales es porque éstos últimos no pueden brindarse principios *a priori* que puedan guiar su conducta, al contrario, supuestamente actuarían por inclinación. Es decir, en ellos no habría ni razón ni libertad. Sus actos no tendrían mayor mérito o dignidad porque no aspirarían a lo que debería de ser, sino que se mantienen en lo que es. Dicho de otra manera, sus actos se dirigirían por el propósito de la autoconservación sin que aspiren a un perfeccionamiento moral. Por lo mismo es que se les verá como meros medios pues, a partir de esto ellos no podrían juzgar entre el deber y el no deber. Por ende, no habría perjuicio como tal si no hay de por medio una consciencia de sí y de lo moral.

Cuestión en la que estriba la dignidad humana, ya que ésta puede discernir y auto legislarse a partir de lo que su razón le proporciona.

1.3.El animal contemporáneo de Levinas

1.3.1. El otro como perturbación del orden y la categoría

Contrario a las propuestas filosóficas que sugieren la centralidad del yo y de la ontología, Levinas vuelve la vista hacia el lugar que ocupa el otro y la ética. Dicho pensar va a decantarse por la idea de que en el proceder científico y filosófico que prioriza el conocimiento suele traicionarse a la alteridad y afirmarse el yo a modo de apropiación violenta del otro. Es decir, en esta actitud meramente teórica o por lo menos prevaleciente, se evita la presencia irruptiva del otro al identificarlo o naturalizarlo consigo mediante adecuaciones y categorías. Haciendo que a partir de ahí lo tematizado ya no se trate de lo radicalmente otro, sino de un mero retorno al sí mismo no comprometido con el otro. Por eso Levinas pone atención al hecho de que distintos filósofos en distintas épocas hayan ensalzado tanto a la razón, pues para él la priorización de la autoconciencia sería un síntoma de urgencia de autonomía no comprometida o perturbada por lo otro. Aun cuando algunos pensadores hablaran del No-Yo, es notable que el tema se torna secundario o por lo menos ambiguo, pues en algún momento este No-Yo se manifiesta como una adecuación más que retorna al sí mismo.

El verdadero conocimiento en el cual el Yo “deja hacer” y deja relucir un ser extraño no interrumpe esta identificación originaria, no atrae irreversiblemente al Yo fuera de sí. El ser *entra* en el ámbito del conocimiento verdadero. Al devenir tema, conserva ciertamente una extrañeza respecto del pensador que lo abraza. Pero deja inmediatamente de obstaculizar el pensamiento. Este extranjero se naturaliza, de algún modo, desde que se compromete con el conocimiento. En sí -y por lo tanto *en otra parte* respecto del pensamiento, *otro* que él-, no se encuentra la barbarie salvaje de la alteridad... La idea del ser, con la que los filósofos interpretan la extrañeza irreductible del No-Yo, es así a la misma manera de lo Mismo. Es la idea de sí, adecuada. (Levinas, 2000, p. 47-48)

Teniendo en cuenta estas premisas es que nuestro pensador se interesa a lo largo de su obra por buscar aquellas experiencias que nos ponen ante lo radicalmente otro y en las cuales no se regresa a lo mismo. En el fondo el ahínco de dicha búsqueda estuvo motivado por sustentar el compromiso sólido que siempre mostró ante cuestiones éticas. Lo que se encontraba en juego al repensar y criticar la idea de un sujeto meramente racional, capaz de categorizar y

poseedor de autonomía, era que tal discurso sobre el sujeto se quedaba corto en explicar cómo éste se relacionaba en lo fáctico y no desde un punto de vista meramente teórico que marginaba esta experiencia sin darle mayor cabida y consecuencia. Pues, a su parecer, tal sujeto nunca se halla sólo, sino que siempre está relacionado con la exterioridad, con lo otro (cuestión que parecía relegada en la tradición filosófica de su época). Desde estas posturas, aunque hubo matices, se solía caer en lo mero autorreferencial o como le gustaba subrayar, en el regreso al sí mismo.

Por otro lado, como sugiere Zetina (2016), el afán de Levinas trata de repensar el quehacer mismo de la filosofía donde, en lugar de ser primordial el amor a la sabiduría, lo relevante es la sabiduría del amor. Invertiendo la fórmula pretendía justamente reivindicar el lugar de la ética; entendiéndola como una infinita responsabilidad hacia lo otro, definición que desde ya nos deja entrever una manera distinta de concebir la filosofía, al sujeto, a la ética y a la responsabilidad. Es decir, desde esta postura, las categorías y el orden derivado del yo no serían necesariamente el apremio fundamental de la filosofía, sino que habría otras experiencias y estructuras características del quehacer filosófico y del sujeto encarnado que en ocasiones varias se le escapan al teórico en su afán de establecer un orden o centrarse en un afán meramente ontológico. Cuestiones que, como menciona Prados (2005) en el prólogo de *Difícil libertad*, no es que Levinas pretenda erradicar la ontología para darle paso a la experiencia ética, sino que, en su lugar propondría que, el filósofo oscilaría inevitablemente entre ambas y que cada tanto estaría deconstruyendo los límites de la ontología; reduciendo de esta manera los límites que aparentemente separarían de modo tajante a ambas. Dicho de otra manera, una de las tareas del filósofo consistiría en estar alerta de que el dominio conceptual que busca la ontología no consuma la experiencia misma de lo que aborda y lo neutralice. Pues, justamente la ética que está proponiendo se basa en que mi libertad o como le gusta llamar, mi espontaneidad se ve cuestionada por un otro. Pero, en este aspecto no es que se vea irrumpida por un otro abstracto o por uno al que yo tenga obligaciones a modo de máximas universales, sino del que experimentaría en el encuentro cara a cara ante el otro donde mi yo estaría en un modo pasivo y vulnerable (o sea, desde el encuentro pre-consciente que no categoriza, ordena o neutraliza y sí desde el encuentro irruptivo, sensible e inmediato). Mientras que si pensáramos en la postura que contempla al otro desde un No-yo (es decir, desde todo lo que no soy yo, pero pensado por mí y no vivido o experimentado) veríamos

que el otro se vuelve una especie de neutralizado que no perturbaría en lo más mínimo y que no dejaría vislumbrar que el sujeto mismo surge en el llamado de un otro (estructura fundamental de toda experiencia subjetiva según Levinas):

Levinas reduce fenomenológicamente ese ego abstracto a un yo, a un yo mismo en tanto aquel que padece el requerimiento o el llamado del otro... Para Levinas, el sujeto emerge en respuesta al llamado del otro. Dicho de otra forma, la ética es totalmente un asunto mío, no el asunto de un yo hipotético, impersonal o universal que discurre por una secuencia de imperativos posibles. La ética no es un deporte para ser presenciado por espectadores. En cambio, es mi experiencia de una exigencia que a la vez no puedo satisfacer ni evitar del todo. (Levinas, 2005, p.32)

Es por ello que su propuesta sobre la subjetividad no se centra en el yo abstracto, sino en aquel que soy yo. Que, a diferencia de la propuesta cartesiana sobre el sujeto donde, éste es en tanto piensa, el sujeto levinasiano sería en el “heme aquí” que antecedería incluso el mismo pensar; en el sentido de presentación del “heme aquí” ante un otro. En ese sentido, el sujeto surgiría en el llamado, en la interpelación constante a la que está expuesto y a la que éste, en su “heme aquí”, también supone.

1.3.2. La experiencia del rostro y el surgimiento del otro en Lévinas

El lugar del rostro es central en la propuesta ética levinasiana porque es la antesala del otro y del sentido ético, ya que implica un llamado al cual el sujeto no puede sustraerse y la vulnerabilidad de su yo. Lo que encuentra de novedoso de este encuentro con el rostro del otro es que hay una viveza inigualable de lo que interpela, al contrario de la tematización que disimularía al que interpela. En esta suspensión primaria de la conciencia lo que habría es supeditación, solidaridad, imposibilidad de irresponsabilidad. Pues, el sujeto sería responsabilidad misma; surgiría en el llamado mismo. Ya que lo que lo pondría en calidad de yo es que justamente nadie podría ocupar su lugar al ser interpelado; dicho de otro modo, sólo yo podría responder por yo y tener tal condición me pondría en un lugar tal que me sería imposible poder escapar de responder. Por el contrario, tal condición implicaría cargar con una responsabilidad infinita hacia el otro y es en este punto donde Levinas distinguiría que se da el movimiento ético; pues, no poder retrotraerme cuando yo me sé infinitamente responsable por el otro (cuando el otro me interpela y exige responder) sería el comienzo del acontecimiento moral. Porque no habría modo de que me refugiase en una interioridad (en la

interioridad que supone mi intencionalidad), sino que estaría vivamente expuesto a la otredad en el encuentro y ante ello nadie podría venir a sustituirme. Es como si de momento las responsabilidades me aumentaran y hubiese una excedencia de ellas respecto de mí. Es en este más allá de mí que surgiría el llamado ético:

La epifanía de lo absolutamente otro es rostro; en él el otro me interpela y me significa una orden por su misma desnudez, por su indigencia. Su presencia es una intimación a responder. El Yo no toma solamente conciencia de esta necesidad de responder, como si se tratase de una obligación o de un deber sobre el cual debiera decidir. El Yo es, en su misma posición y de un extremo al otro, responsabilidad o diaconía...Ser yo significa, entonces, no poder sustraerse a la responsabilidad... (Levinas,2000, p.62-63)

1.3.3. El animal sin rostro y sin alteridad

A lo largo de estas reflexiones sobre la propuesta levinasiana hemos resaltado su interés por el otro justamente para dar cuenta de la ausencia del animal a modo de otro en su propuesta filosófica. Resulta desconcertante y, al mismo tiempo, revelador que siendo un pensador a quien le interesa la experiencia irruptora del encuentro con un otro y siendo poseedor de un interés notable por la ética al final solamente considera la experiencia del encuentro con un animal a partir de una mirada apropiacionista-antropocéntrica. Es decir, para empezar no lo considera como un propiamente otro, tampoco llega a problematizar tal encuentro y menos plantea cuestiones éticas sobre la misma línea. Al contrario, prevalece cierta falta de admiración ante tal encuentro a pesar de que sí hay ocasiones en su obra en las cuales describe algún encuentro potente con un animal, por ejemplo, en *Difícil libertad* en “Nombre de un perro o el derecho natural” donde reluce el nombre de Bobby, un perro al cual conoció durante el cautiverio nazi. El relato llega a mostrarse conmovido porque el perro supuestamente reconoce su humanidad durante el cautiverio mientras que el contexto lo desposee de su humanidad y de su calidad de otro. No obstante, es evidente el rol que le asigna a Bobby en su relato: el de testigo de su humanidad sin más:

La libertad del hombre es la de un esclavo liberto que recuerda su servidumbre y sigue siendo solidario con los sometidos. Una multitud de esclavos habrá de celebrar ese profundo misterio del hombre y “no habrá un perro que ladre”. En la hora suprema de su instauración -sin ética y sin logos-, el perro dará testimonio de la dignidad de la persona. (Levinas, 2005, p. 183)

En ese sentido sigue siendo poco problemático su relato sobre el encuentro con Bobby, pues el perro queda como un neutralizado a quien ya de antemano se le asigna un rol y con ello una pasividad (en términos que comentábamos en inicio, el yo consumiría al otro, lo neutralizaría. En este caso, parece que Bobby es neutralizado en el relato y ha dejado de ser un encuentro irruptor augurado en un inicio donde ambas perspectivas cruzan). Desde esta perspectiva neutralizadora no da a lugar que puedan surgir las interrogantes posibles sobre el encuentro, sino que procura un orden amparado en las consignas de que el animal no es poseedor de ética ni de lenguaje. Asignándole una supuesta pasividad que implica una incapacidad de expresión, asunto que resulta verdaderamente interesante si seguido de ello analizamos lo que dice respecto a las consecuencias de ser catalogado como un ser sin lenguaje, sin expresión:

...Nuestro ir y venir, nuestras penas y nuestras risas, nuestras enfermedades y distracciones, el trabajo de nuestras manos y la angustia de nuestros ojos, las cartas que nos hacían llegar desde Francia y aquéllas que aceptaban para nuestras familias, todo eso ocurría entre paréntesis. Seres encerrados en los límites de su especie; pese a todo su vocabulario, seres sin lenguaje.

El racismo no es un concepto biológico; el antisemitismo es el arquetipo de toda confinación. La opresión social, en sí misma, no hace sino imitar ese modelo. Encierra en una clase, priva de expresión y condena a los “significantes sin significados” y, en consecuencia, a las violencias y combates.

¿Cómo expresar un mensaje de humanidad que, desde atrás de los barrotes de las comillas, cobre otro perfil que el de un hablar simiesco? (Levinas, 2005, p. 184)

Redirigiéndonos a este pasaje vemos que la principal consecuencia de ser catalogados como seres sin lenguaje es que da la pauta para convertir a estos seres en unos completos afásicos de expresión o bien, como unos afásicos sociales que potencialmente podrían ser violentados o hasta erradicados sin el menor reproche moral. De hecho, tal es el hincapié que quiere hacer en su sentir de que los humanos pierden su humanidad (y con ello se dice: su supuesta capacidad inherente de ser expresivos en el uso de su lenguaje, de establecer relación y sentido al hacer uso de él) en calidad de prisioneros que, hace una analogía donde dice que el lenguaje de tales prisioneros se volvería tan inexpresivo en tal calidad como el de un hablar simiesco (pero aquí no sólo refiere al hablar de estos, sino también al de Bobby y demás animales que según esto no serían capaces de lenguaje). Esto será central debido a la implicación tácita a que esto conlleva, pues si comparamos la lógica que Levinas desentraña sobre el antisemitismo y en general, sobre el fenómeno de la marginación y la violencia,

daremos con que es una lógica muy parecida a la que se ha venido aplicando a los animales por el hecho de ser considerados seres afásicos y pasivos. Indirectamente Levinas también justifica o aporta a la violencia hacia los animales basándose en los supuestos propios del hombre y en las supuestas impotencias animales. En ese aspecto nuestro autor seguirá una línea parecida a la kantiana al querer basar la dignidad de la persona en éstos y también en lo concerniente a su planteamiento moral, pues al momento que los humanos son poseedores de estos propios, se vuelve inaceptable la ofensa. Ya que en eso radicaría toda su dignidad.

Por otra parte, aun cuando podría pensarse que sus experiencias bien podrían haber desembocado en derroteros de pensamiento más radicales (al menos hablando de la cuestión animal) y cuando una de sus principales críticas hacia la tradición filosófica en la que se desenvuelve es precisamente la perspectiva neutralizadora del yo hacia la figura del otro, resulta desconcertante que no considere a los distintos animales como otros radicales, pues ¿qué otro más otro que un ser distinto al humano como lo supone algún animal? Además de que no sólo sería un ser distinto en cuanto a posibles capacidades, organización u otras características que supuestamente lo alejarían de lo humano, sino que también sería poseedor de un rostro (condición esencial para el surgir del otro) o por lo menos sería discutible que lo tuviera y no meramente descartable.

Hago hincapié en esta última cualidad del rostro porque, postulado así de manera inicial puede llegar a pensarse que un radicalmente otro también lo es una piedra, un lápiz o cualquier otro no humano; sin embargo, hablando desde esta propuesta levinasiana concreta, lo que convierte en un otro es el rostro. Es decir, una piedra o un utensilio parecido no podría pensarse como un otro porque no habría en él experiencia del encuentro con un rostro vivo. Y, aquí la primera polémica, pues para él la viveza del rostro consistiría en lo perturbador de éste. Ante todo, se presentaría como imposición inevitable que obliga a responder. En tal encuentro el yo perdería autonomía, la conciencia se suspendería y se vería irrumpida por tal rostro (que no se refiere propiamente al encuentro con las facciones concretas, pues inclusive éstas pasan a segundo término, sino a una presentación que va más allá de ellas; es un llamado o como le gusta nombrar, es mandamiento). De este modo, si lo que caracteriza a un otro es la posesión de rostro, entonces aquí algunas preguntas que podrían surgirnos: ¿podría

negársele el rostro a algún animal? ¿a qué animal? ¿quién niega o asigna? ¿con qué autoridad o desde qué argumento? ¿qué es el rostro o qué no lo es?

Pensando en la vida cotidiana probablemente podríamos hallar varios ejemplos donde sería difícil proponer que los animales no tienen un rostro y que no son un otro. Ya que si aceptamos que un rostro y ser otro implica un llamado al que no se le puede hacer evasiva, responsabilidad constante, incomodidad, encuentro irruptor que no puede traducirse, sino ante todo experienciarse (la conciencia pierde su autonomía y entonces se suscita apertura hacia un otro); resulta fácil cuestionarse si en nuestra cotidianidad acaso no tenemos un acercamiento similar al descrito con los “animales de compañía”, principalmente porque es notable la relación afectiva que establecemos *con* y que, al mismo tiempo, establecen con nosotros.

Es decir, aquella perrita con la que convivo, que cada tanto acude a la ventana a arañar en pos de encuentro no necesariamente a causa de una necesidad de alimentación, sino de atención, juego o parecido, es ante todo un ser vivo distinto a mí tanto físicamente como anímicamente. En tal hipotético me veo perturbada y me doy cuenta que sus intenciones son distintas a las mías. Pues yo bien querría: trabajar, dormir o continuar con cualquier otra actividad que antes de su llamado estuviera haciendo y, sin embargo, en ese momento me veo interpelada por ese ser vivo que llega con sus designios previos. Así que, después de la experiencia y muy a la Derrida me pregunto ¿cómo pensar esto? ¿hay modo de volver afásico su actuar, su interpelación, la expresión de su ánimo si en el encuentro lo que prevalece es lo irruptor del llamado, un encuentro-desencuentro de intenciones divergentes? ¿qué me legitimaría a proponer que no es un llamado la imagen de ella parada y eufórica frente a la ventana exigiéndome respuesta? No, en ese momento es innegable que hay de por medio una exigencia de respuesta así mi respuesta al final sea la indiferencia. Indiferencia que por otro lado también podría generar otra respuesta en ella y es ahí donde de pronto nos veríamos en una escena llena de respuestas.

En fin, quizá lo más destacable de esta situación sea el requerimiento que me hace tal ser vivo y al que no puedo darle la vuelta. Que, si bien, en este ejemplo puntual de llamado no necesariamente se implican situaciones éticas como las que veremos más adelante, ya comienza a replantear lo que implicaría un responder y un responder ético, si es que acaso

hay una diferencia entre ambos tipos de responder. Puesto que desde esta propuesta incluso antes de sistematizar lo ético, se habla de que el punto álgido o desde donde comienza a jugarse lo ético sería justamente en ese encuentro inevitable con otros. Debido a que el sujeto sería por antonomasia receptor, pues se vería siempre interpelado por la exterioridad. De hecho, en este llamado surgiría el sujeto. Pero, al parecer esta no sería una característica mera del sujeto (o por lo menos sería cuestionable qué tipo de relación tiene con la exterioridad) si tenemos en cuenta que para este ser vivo yo sería algo, ¿qué exactamente? Para empezar, sería un distinto a éste y con gran probabilidad lo sabría. Es decir, es poco probable que se confundiera conmigo y que no tuviera cierta noción de sí. ¿Cómo podríamos deducir esto en este caso? Quizá desde el momento en que determina interpelarme yo ya esté en calidad de otro. Problematizando estas reflexiones podemos volver a preguntarnos cuál es el sentido del otro (para nosotros y para ese ser vivo que indudablemente me interpela y que, dicho sea de paso, yo también interpelo). Incluso conectándole con el relato de Bobby hallamos que para éste (según Levinas) los prisioneros eran indudablemente hombres, es decir, eran otros. Bobby tenía conciencia de que eran algo distinto a él, se percataba de su presencia, ahora, por el momento no especifiquemos de qué manera se percataba, aunque Levinas es más osado y nos arroja la intuición de que para Bobby eran hombres aquellos prisioneros. Aunque, al mismo tiempo Levinas no nos cuenta del todo cómo es que según los piensa, cómo se da cuenta de la humanidad de los prisioneros, ¿será acaso en el encuentro con su rostro? ¿Bobby es capaz de percibir su rostro y de qué manera lo hace?

Pues si Bobby es capaz de percibir sus rostros y ver su humanidad en los mismos, entonces estaría en un nivel parecido al de Levinas que es capaz de percibir los rostros de sus compañeros y seguir vislumbrando su humanidad. Y, ante tal reflexión cada vez se vuelve más cuestionable la figura tan elemental con la que se dibuja a Bobby, ya que ya no sólo es resaltable su supuesta pasividad donde es mero testigo de la humanidad de los prisioneros y en general de los hombres, sino una activa donde Bobby tendría su punto de vista (aunque aquí Levinas no se lo reconoce y es él mismo quien deduce su punto de vista y en ello adjudica. Sin embargo, indirectamente lo hace al decir que es capaz de reconocer la otredad del prisionero). Por otro lado, denota que estaría permanentemente relacionado *con* y en esto es prácticamente imposible que Levinas no haya tenido experiencia del rostro y de la otredad de Bobby a como evade. Resulta curioso que ese ser vivo inesperado que llegó a interpelarlos,

que supuestamente vislumbró su humanidad y a quien paradójicamente, Levinas no pudo vislumbrar su otredad ni su rostro, sea incapaz de universalizar las máximas de sus pulsiones debido a una falta de cerebro a como alude nuestro pensador y, sin embargo, pueda tener tal capacidad que Levinas no llega a tener. Aunque aquí la postura es ambigua porque por un lado omite y niega tácitamente que el perro sea un otro con rostro, pero por otro lado le adjudica roles y puntos de vista que supuestamente conformarían su otredad. Que, dicho sea de paso, para él sería una muy distinta a la humana; en ese sentido lo reconoce como un distinto, pero no lo suficiente como para considerarlo otro potencialmente ético ni digno.

Ahora, podría argumentarse que éste no es el mismo llamado al que Levinas está haciendo referencia, pues su llamado iría encaminado a entenderse desde lo ético (pero, para precisar, desde una ética antropocéntrica), no obstante, hay otros ejemplos donde podríamos reflexionar sobre cómo este rostro animal sigue apareciendo en nuestra historia contemporánea con implicaciones bioéticas potentes y cómo no ha habido manera de hacerle vuelta. Una y otra vez el llamado de este rostro animal se nos aparece como un irruptivo, como un irresistible a nuestra egocéntrica conciencia y “recientemente”, como una exigencia de respuesta ante la indigencia del mismo. Testimonio de este encuentro que podríamos denominar de algún modo cara a cara con el rostro animal lo hallamos en la multiplicidad de documentales que hay actualmente sobre maltrato animal donde nos es patente toparnos de manera cruda con rostros sufrientes, cuerpos mutilados y agonías aguantadas. En ello ya hay de por medio un encuentro que, aunque podría ser buscado o no, no quita que siga conservando parte de su carácter irruptor y demandante, pues al mismo tiempo que el espectador vivencia las imágenes ya ha recibido una interpelación. Por otra parte, resulta interesante analizar que la recepción de algunas personas hacia estos documentales resulta en una respuesta ética (así la respuesta sea indiferencia).

Tal ejemplo es pertinente si recordamos aquel postulado sobre el rostro que indicaba que el rostro es aquel ante el cual no podemos volver la mirada y hacer caso omiso ante su miseria, su llamado, ya que algo parecido suele suscitarse en tales espectadores. Algunos se perturban, se conmueven y toman decisiones drásticas al respecto (que, aunque varían las razones, lo resaltable aquí es la vulnerabilidad, el ser afectado por tales rostros, cuerpos y por la intuición de un otro sufriente). Y es relevante precisamente porque en esto hay cabida para el

movimiento ético que comienza desde la vivencia, que podría continuar con la reflexión y con la praxis. También porque nos señala la existencia de una relación vulnerable entre humanos y animales donde somos llamados por sus rostros y donde nuestros rostros también son llamados; resalta que somos otredades interpelándose continuamente. Ya que no sólo a nosotros nos perturban tales imágenes, sino que nuestro rostro mismo resulta perturbador para el animal sufriente y no sólo en la potencia del encuentro fatídico, sino en otras situaciones más joviales y cotidianas.

Sin embargo, de aquí quedémonos con que para Levinas no hay posibilidad ética para el animal, con ello referimos a que como no cuenta con los supuestos propios del hombre, entonces es descartable que pueda tener participación alguna y que nosotros tengamos alguna responsabilidad hacia ellos. Parecido a Kant, la responsabilidad estaría reservada para el hombre (a quien se considera un otro con rostro). No obstante, también vimos hasta qué punto esto llega a ser ambiguo e insostenible. También vemos cómo tal discurso se blinda en el fonocentrismo del encuentro, pues, aunque inicialmente se habla de la indigencia del rostro que, nos hablaría en principio de un ámbito visual del encuentro, la postura después se matiza y hace referencia a un ámbito verbal donde el animal no es participe y por ello se vuelve prácticamente anulable en lo ético. Pues, el diálogo sería testimonio principal de alteridad en su propuesta. Así, nuevamente vemos cómo la cuestión del lenguaje y de la “afasia animal” sigue siendo una constante para impedirle el acceso a otro tipo de pensamiento y trato.

1.4.El animal contemporáneo de Heidegger

1.4.1. El rol de la filosofía según Heidegger y su impacto en la interpretación de la vida animal

La perspectiva que Heidegger sostiene sobre la filosofía se basa en un potente análisis existencial, pues de inicio nos propone que la filosofía al ser un quehacer humano guarda una íntima correspondencia con la esencialidad de nuestro existir. A diferencia de otras propuestas contemporáneas y modernas que la equipararon al modelo de la ciencia en cuanto a que esperaban certeza de ésta, nuestro autor se sitúa en que justamente no se puede aspirar a esto si se realiza el análisis existencial pertinente, pues entonces nos damos cuenta de que la existencia humana es por antonomasia incalculable y oscura, por ende, la filosofía no podría tener una naturaleza distinta. Subraya que: “*Su verdad es esencialmente la verdad de*

la existencia humana” (Heidegger, 2007, p.43). Es decir, dirá que el tipo de verdad desprendida de ella en el fondo es lo más parecido a una oscilación constante entre lo incierto y lo certero; incierto porque tal posibilidad de hacer filosofía se da en el ámbito de la libertad y ésta es a su vez impredecible y al mismo tiempo su verdad tampoco será una arbitrariedad o menos certera en el sentido de que es indisoluble del existir humano.

Por eso mismo aludirá que no se puede hacer filosofía estando fuera de ella, sino que será necesario adentrarse a ella misma para obtener una comprensión fundamental de ella. Por eso aquí el matiz será el “adentrarse desde ella misma”, pues básicamente criticará que estas propuestas de corte positivista se han situado fuera de ella y por ello no han logrado captar la peculiaridad de la misma. Pues, tanto la ciencia como la filosofía tienen sus peculiaridades que han de tenerse en cuenta. Tal comparativa será sobresaliente para nuestro tema en tanto nos presenta las primeras consideraciones de la misma, a saber: a) a la filosofía como una posibilidad meramente humana y b) como una verdad de la existencia humana que no es certera en el sentido positivista, pero que sin embargo tiene su propia validez. Ahora, a estos dos puntos sumémosle la siguiente interpretación de Heidegger a las palabras de Novalis sobre la situación de la filosofía como una constante nostalgia de estar en todas partes en casa (aquí casa es entendida como mundo):

De este modo, hemos retrocedido inmediata y, en apariencia, arbitrariamente hasta unas palabras de *Novalis* según las cuales la filosofía es una nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa. Hemos tratado de interpretar estas palabras. Hemos intentado *extraer* algo de ellas. Allí resultó que esta exigencia de estar *en todas partes* en casa, es decir, existir *en el conjunto* de lo ente, no es otra cosa que un preguntar peculiar por aquello que significa este <<en conjunto>> que llamamos *mundo*. Lo que sucede en este preguntar y buscar, en este <<de un lado a otro>>, es la *finitud* del hombre. Lo que se produce en esta infinitización es un último *retiro a la soledad* del hombre, en el que cada uno está por sí mismo como un único ante el conjunto. Así resultó que este preguntar concibiendo se fundamenta al cabo en un *ser arrebatado* que tiene que determinarnos, y sólo en función del cual podemos concebir y somos capaces de aprehender aquello por lo que preguntamos. Todo ser arrebatado enraíza en un temple de ánimo. Al cabo, lo que Novalis llama la *nostalgia* es el *temple de ánimo fundamental del filosofar*. (Heidegger, 2007, p.31)

Tal interpretación será relevante para nosotros porque se mostrarán otras de las características principales del preguntar filosófico según Heidegger, o sea, se recalcará la insistencia por la pregunta sobre el mundo. Nuestro autor retomará las palabras de Novalis para subrayar que

la filosofía pregunta por el conjunto de lo ente y que tal arrebatado proviene de un temple de ánimo fundamental que es la nostalgia. Que dicho preguntar es demasiado peculiar si pensamos que en este preguntar nosotros mismos que somos los inquirentes somos puestos en cuestión, es decir, el humano por su propia esencia estaría constantemente en un estado de arrebatamiento que le implicaría: 1) tener la posibilidad de formular preguntas y 2) hacer preguntas que le conciernan íntimamente y por el conjunto de lo ente. Esto desde una especie de constante ataque a sí mismo y con el riesgo a la equivocidad de tal preguntar, pues como ya vimos líneas atrás, la filosofía se resaltará por su equivocidad. En ese sentido lo que aquí queremos resaltar a grandes rasgos es que para Heidegger el *ser-ahí* del humano es lo distintivo del hombre con respecto al animal.

Ya que, mientras este *ser-ahí* alberga la posibilidad de filosofar (y todo lo que ello implica, como: preguntar por él mismo y por el mundo), la esencia del animal supuestamente sería el estar en constante perturbamiento (concepto que analizaremos en las siguientes líneas por venir). De este modo, varios de sus planteamientos sobre la vida animal estarán sesgados por esta interpretación del hombre como arrebatado y el animal como perturbado. Y es justo en estas distinciones sobre sus supuestas esencias que se jugarán sus posibilidades. En el animal el estar perturbado va a implicar que éste no tenga la manifestabilidad de lo ente (que sea pobre de mundo: que viva en el mundo que tenga cierta relación con lo ente, pero no que exista propiamente en él), mientras que el estar arrebatado del hombre justamente va a implicar esta manifestabilidad.

1.4.2. El animal sin mundo en cuanto tal

Heidegger propondrá una comparativa en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* para explicar por qué sólo el hombre es quien auténticamente tiene la posibilidad en su ser de captar el mundo en cuanto tal. Para tal cometido desarrollará 3 tesis que postularán, en primera instancia, a la piedra como sin mundo, en segunda instancia, al animal como pobre en mundo y en tercera al hombre como configurador de mundo. En un inicio advertirá que ni el animal ni la piedra tienen mundo como tal, sin embargo, después matizará en qué sentido se mentará tal afirmación, pues las diferencias que encontrará en ello no serán de menor relevancia. Así, una cuestión que resalta entre estas dos es que la piedra ni siquiera tiene en su ser la posibilidad de tener mundo, dicho también de otro modo, ni siquiera puede carecer

de él porque constitutivamente no tiene tal posibilidad. Entre otras cuestiones porque ni siquiera pertenecerá al ámbito de lo vivo que es donde al parecer se jugaría una de las condiciones para que esto si quiera pudiese aflorar de alguna manera.

Mientras que el modo de ser del animal sería la vida que al parecer se caracterizaría por posibilitar en un primer momento alguna accesibilidad a lo ente, pero aquí nuevamente matizará sobre esta accesibilidad sobre lo ente en lo vivo y distinguirá que, aunque el animal al estar vivo tiene cierta relación con lo ente, éste no tendría una relación en cuanto tal como sí lo tendría el humano. Y a propósito vuelve a ejemplificar que, aunque el lagarto puede “escoger” entre una piedra y tomar el sol, la piedra en la misma situación prácticamente sólo yace sin que exista una relación más compleja que implique un conducirse respecto a. No obstante, enfatizará que al mismo tiempo tampoco podría decirse que el lagarto se relacione con la piedra en el entendido de saber a la piedra en cuanto tal o a la tierra o al sol o incluso, que pueda desarrollar reflexiones más complejas como saber o preguntarse de mineralogía o parecido (cuestiones que desde ya pretenden perfilar que es el hombre quien sí lleva a cabo esto y que, de hecho, es característico de éste el comportarse de este modo).

Desde estas primeras consideraciones se plantea la cuestión del mundo, pues nuestro autor comprende que tanto la piedra, el animal y el hombre no están del mismo modo, con esto queriéndose referir a que la estructura misma de su ser es quien los perfila o no hacia una posible comprensión sobre la totalidad de lo ente. Ya que, como acabamos de discurrir, según ésta es entonces la relación con el mundo. Que, recapitulando, la relación de la piedra con el mundo sería nula, la relación del animal con el mundo parcial y la del hombre aparentemente sería más amplia que la de estos dos anteriores. En ese sentido es que es de vital importancia para Heidegger el primero indagar sobre la esencia de cada uno, ya que a partir de ello se nos puede ofrecer una orientación de cómo es su relación con el mundo. Por otra parte, traerá a colación el concepto de transponibilidad para explicar la pobreza del animal, comentando de inicio que este transponerse es característico del hombre, que:

El estar transpuesto en el otro forma parte de la esencia de la existencia humana. Si mantenemos esto a la vista, entonces tenemos una orientación esencial para el problema especial de la posibilidad del transponerse del hombre al animal...nos comportamos así de entrada. En nuestra existencia entera nos comportamos respecto del animal, y en cierta manera también respecto de la planta, de modo que, en

cierto sentido, nos sabemos de entrada en este estar transpuestos, que un cierto poder acompañar al ente respectivo es para nosotros incuestionable de entrada... (Heidegger, 2007, p.260)

Es decir, desde el análisis existencial que lleva a cabo para dar cuenta de la animalidad del animal y de la del humano se percata de que nuestra existencia implica un constante estar transpuesto que, en un primer sentido, significa un estar con, una especie de acompañamiento respecto al ente. Aunque a continuación matiza este acompañamiento respecto al animal y nos indica:

Ahora la pregunta se perfila ya más: ¿a dónde somos transpuestos en la transponibilidad en el animal? ¿A qué acompañamos, y qué significa este acompañar? ¿Qué tipo de ir es este acompañar? Diciéndolo desde el animal: ¿qué hay en el animal que permite y exige esta transponibilidad del hombre en él, y que, sin embargo, le deniega a su vez al hombre un acompañar al animal? ¿Qué es el *poder conceder una transponibilidad* y el *tener que denegar un acompañar* por parte del animal? ¿Qué es este *tener y, no obstante, no tener*? Sólo donde, en cierta manera, es posible un tener y un poder tener y conceder se da la posibilidad del no tener y del denegar... Es decir, la transponibilidad del hombre en el animal, que pese a todo no es un acompañar, tiene su fundamento en la esencia del animal, esencia con la que queremos acertar con la tesis de pobreza del mundo. Para resumirlo: el animal muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad a él o, dicho más exactamente: él mismo es esta esfera, que sin embargo deniega un acompañar. El animal tiene una esfera de la transponibilidad posible en él, y no obstante no necesita tener eso que nosotros llamamos mundo. En todo caso, a diferencia de la piedra, el animal tiene una posibilidad tal de la transponibilidad, y sin embargo no aquello que posibilita un transponerse en el sentido como sucede en el caso del hombre frente a otro hombre. El animal tiene algo y no tiene algo, es decir, carece de algo. Lo expresamos así: el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo. (Heidegger, 2007, p.261-262)

Esto es, el modo en el que el hombre está con el animal es distinto a cómo puede transponerse con otros hombres, sin embargo, en esto nota que sí hay cierto acompañar, aunque limitado. Cierta acompañar que aquí no significará un coexistir, pues para Heidegger no se puede coexistir con un animal en tanto que no existe, sino que solamente vive y al mismo tiempo nosotros no viviríamos con ellos en tanto que no viviríamos al modo del animal. Y, sin embargo, estamos con ellos, pero a modo de que dejamos que circulen en nuestro mundo. Al menos desde el ejemplo que da sobre el perro con el que nos topamos cotidianamente nos ilustra tal cuestión y al respecto nos intenta persuadir de que éste no interactúa con la escalera o con la mesa como nosotros, es decir, en tanto que mesa y escalera y a pesar de ello, tiene

cierta relación con éstas. Relación que es muy distinta a la que el hombre tiene con éstas, pues nuestro autor supone que el hombre tendría una relación en cuanto tal con éstas.

De esta manera dirá que lo enigmático del asunto es precisamente el cómo es posible que podamos converger de alguno modo con el animal y al mismo tiempo, divergir; y, para responder a esto recurre a la transponibilidad que aquí implicará que, aunque en la esencialidad del animal haya posibilidad de transponibilidad al mismo tiempo esté denegado el acompañar. De cierto modo lo que se quiere acentuar es que se puede estar con él, pero como si lo incorporáramos (de algún modo y limitadamente) a nuestro mundo, pero en realidad éste prescindiera de éste. Y es por eso que se suele hablar de que la tesis del animal pobre en mundo no necesariamente indica un tener menos cuantitativo respecto al tener mundo del hombre, sino sobre algo cualitativo. Ya que, debido a la esencialidad distinta de ambos, se suponen implicaciones distintas. Así, siguiendo esta pauta se concluye que el mundo no es algo que necesite el animal por el mismo hecho de que no está en su esencia el tener mundo, empero, el hombre es capaz de estar con él. Pero, en realidad es como si no estuviera o, dicho de otra manera, es como si su estar oscilara por ser transponible para el hombre (en cuanto que se puede estar con él de modo limitado), pero a la par estuviera denegado el acceso (en cuanto que no se le puede acompañar en el sentido en que el hombre puede hacerlo con otros hombres).

Recapitulando, ya hemos visto que desde la propuesta heideggeriana el animal no tendría la posibilidad del mundo en tanto que su supuesta estructura no lo permitiría, es decir, lo esencial en el animal sería el ser pobre de mundo. Pero esta posibilidad no le estaría vedada del mismo modo como le estaría vedada a la piedra, sino que, el animal estaría en una especie de perturbamiento continuo y en esto justamente consistiría su pobreza de mundo:

Que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifiestos en tanto que ente.* Porque a causa de su perturbamiento y a causa del conjunto de sus capacitaciones el animal está agitado dentro de una multiplicidad de impulsos, por eso no tiene en lo fundamental la posibilidad de condescender con el ente que no es él, así como en el ente que él mismo es. A causa de esta agitación, el animal pende, por así decirlo, entre sí mismo y el medio circundante, sin que experimente ni lo uno ni lo otro *en tanto que ente.* Sólo que este no tener la manifestabilidad de lo ente, en tanto sustracción de la manifestabilidad, es al mismo tiempo un ser absorbido por... (Heidegger, 2007, p.301-302)

Su pobreza consistiría en que no tiene la posibilidad de mentar a lo ente, en que no está en relación con lo ente como tal debido a su condición de perturbado, al contrario, se encontraría absorto. Y esto resulta relevante si por mundo se entiende la manifestabilidad de lo ente en su totalidad, pues justo esto es lo que no podría el animal al estar agitado constantemente en impulsos.

Capítulo 2: Propuesta filosófica de Derrida para la comprensión de la singularidad animal.

2.1. Consideraciones preliminares sobre el concepto de deconstrucción en Derrida

Resulta retador y, al mismo tiempo, reduccionista atribuir de inicio una serie de máximas al concepto de deconstrucción que puedan decirnos cómo opera, pues antes de siquiera entenderla como un método a ejecutar es ante todo y en su sentido más originario un acontecimiento. Y lo es en el sentido de que lo acontecido y lo que está por acontecer es lo que posibilita su ejecución y la convierte a ella misma en un acontecimiento, es decir, es a partir del acontecimiento (del pensamiento ya existente y del pensamiento por venir) que el deconstructor se sitúa y repiensa los conceptos de la tradición filosófica en cada caso. Sin embargo, no ha de entenderse a este acontecimiento como algo meramente neutral, ya que si de algo nos alerta constantemente Derrida es que lo heredado/acontecido siempre presenta sesgos y marginalidades aun cuando no se sea consciente de ello. Debido a que es inherente a la herencia misma que al optar tenga que dejar a su paso marginalidades. Marginalidades lanzadas al porvenir que en algún momento podrían resurgir y ser parte sustancial de otro acontecimiento (de otra deconstrucción por venir).

Así, deconstrucción en este primer sentido implica siempre un acontecimiento existente y uno por venir, pues, así como el deconstructor se encuentra con que siempre hay algo que le antecede (con concepciones heredadas y quizá también deconstruidas), también es cierto que ante él se oferta la posibilidad de reinterpretar lo que le antecede (la posibilidad de deconstruir o del acontecimiento). Es por este motivo que la deconstrucción se encuentra permanentemente abierta, o sea, no es que una vez realizada una determinada deconstrucción el asunto concluya o se estabilice, sino que se mantiene en constante apertura a nuevas deconstrucciones; su modo característico por decirlo de manera sumaria es la alerta, la cual justamente no permite una estabilización definitiva y sí la apertura al diferir. En ese aspecto

la deconstrucción consumiría sus propios conceptos producidos y los heredados, siempre estaría en busca de perfectibilidad. Puesto que, aun cuando ya haya deconstruido y vuelto a heredar (surgido una nueva firma, una transformación, sentado nuevas bases), la deconstrucción continua como ejercicio potencial. Continuaría buscando en esas nuevas firmas o bases su momento cuestionable, por todo ello la deconstrucción sería por antonomasia la experiencia del exceso, del desborde:

La deconstrucción es considerada hiperconceptual, y ciertamente lo es; en efecto, hace un gran consumo de los conceptos que produce, así como de los que hereda, pero solo hasta el punto en que cierta escritura pensante excede la agarrada o el dominio conceptual. Entonces intenta pensar el límite del concepto, hasta padece la experiencia de este exceso, amorosamente se deja exceder. Es como un éxtasis del concepto: se lo goza hasta el desborde. (Derrida, 2009, p. 13)

Si bien se puede encontrar distintas referencias como estas de nuestro autor sobre el ejercicio deconstrutivo que realiza, tampoco llega a abordarle como un mero método a aplicar donde se ofrezcan determinadas máximas inamovibles (sino que le aborda primariamente desde su sentido originario de acontecimiento), pues inclusive en algún punto el mismo sentido de deconstrucción que da podría ser deconstruible. No obstante, sí hallamos pautas en sus textos que nos dejan vislumbrar y reconstruir el sentido que da a tal ejercicio y que es el que nos interesa retomar en esta ocasión, ya que, aunque predomina el sentido primario de acontecimiento, también es cierto que al final Derrida sí adopta un ejercicio metódico para acercarse a los textos de la tradición filosófica. Que, aunque tal ejercicio no pretende presentarse a manera de máximas universales o dogmas (porque, ya vimos que estas mismas bases podrían ser cuestionadas en algún momento), sí hay algunas consideraciones para el camino que recorre. Consideraciones que analizaremos más adelante.

Por eso, pese a existir controversias sobre si debería considerarse como método o no, o si existe en nuestro contexto un uso indiscriminado sobre ésta como sugieren Cristina de Peretti y Paco Vidarte (1998), considero prudente para la tarea que nos convoca el permanecer cercanos al sentido originario que Derrida alude sobre la deconstrucción y no entrar por ahora en debate. En lugar de ello, presuponerlo, pues debatirlo ahora implicaría repensar el sentido mismo de método que, por ejemplo, tales autores y, en general, la tradición filosófica en sus distintos pensadores habría sustentado. Por ello el acercamiento que aquí tendremos a este concepto sí va a ser metódico, pues el tema que nos convoca es pensar si la deconstrucción

podría ayudarnos a acceder de modo distinto a lo tradicional a la singularidad animal y conllevarnos gradualmente a una transformación (a otro tipo de comprensión, a una comprensión ético-política no antropocéntrica de los animales), pero, al mismo tiempo, también queremos mantener la apertura que implica el pensar a la deconstrucción como acontecimiento, como exceso y desborde; pues a la par de usarla metódicamente también queremos conservar el otro sentido donde la consideramos por antonomasia como un ejercicio de constante alerta y apertura al porvenir. Es decir, aunque la ejercitaremos en nuestro recorrido presuponiendo varias cosas, también queremos tener en cuenta las salvedades, dejar la cuestión abierta en cosas como las que ya comentábamos, aunque por el momento las dejemos por fuera o por lo menos no profundicemos tanto. Así, haremos uso de la deconstrucción como método, pero teniendo en cuenta tal contexto de la deconstrucción misma en su sentido primario, en sus características y salvedades. De este modo y teniendo una noción más amplia de la deconstrucción, es decir, no sólo tomándola como mero método o simple conceptualización, pasaremos a analizar algunos elementos sugeridos por Maurizio Ferraris que nos serán guía en este cometido:

...Derrida no proporciona un cuadro *a priori* de categorías; se ejercita en la deconstrucción, esto es, en el desmontaje de textos filosóficos para que salga a la luz la represión de la huella que es origen de las contraposiciones (entre materia y forma, sustancia y accidente, naturaleza y técnica, etc.) que los nutren. Su modelo...no es el juicio determinante, sino el reflexivo: se remonta a las categorías partiendo de los casos...se acerca a la filosofía tal como un psicoanalista se vincula a un neurótico; desarrolla una fenomenología del espíritu, es decir, una teoría de la subjetividad, una ciencia de la experiencia de la conciencia que, sin embargo (de acuerdo con el pesimismo del siglo XX), se muestra estructuralmente enferma, ya que paga su propia autoafirmación con el altísimo precio de una represión. Las represiones efectuadas por el logocentrismo representan la forma más ubicua y general del malestar de la cultura. (Ferraris, 2006:81)

Lo primero a resaltar es su mención sobre la deconstrucción como ejercicio inagotable, lo segundo es su comparación de este ejercicio con el psicoanálisis porque, en efecto, lo que Derrida hace en cada ocasión es retomar determinados textos y desmontarlos, o sea, realiza una lectura atenta e identifica los momentos cuestionables y dogmáticos de los mismos. Ya que para nuestro pensador es característico que en los textos de los distintos pensadores se hallen las represiones y lo hegemónico de un discurso; en ese sentido es que actúa como un psicoanalista tras la pista del síntoma en el texto. Que, tal cual como se acerca

un psicoanalista a la psique de su paciente, Derrida tiene en cuenta las repeticiones, las omisiones y las implicaciones de lo dicho o de lo no dicho en un texto. Reinterpreta y cuestiona a tal tradición y, sin embargo, como veremos más adelante, conserva el sentido de deuda o como le gusta llamar también, de fidelidad e infidelidad al mismo tiempo hacia una tradición.

2.2. Herencia y deconstrucción

Son recurrentes las alusiones hacia la tradición filosófica con fines deconstructivos en la propuesta de Derrida. Tal recurrencia se debe a la correlación entre herencia y deconstrucción, ya que no hay deconstrucción sin haber de antemano un terreno fértil que la propicie, esto es, no hay deconstrucción sin herencia. Por un lado, la deconstrucción es heredera de una tradición de pensamiento, este sería su momento pasivo donde recibe, por otro, donde transforma, este sería el momento activo donde la reinterpreta. En este segundo momento el cometido ya no es solamente aceptarla pasivamente “sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (porque lo que caracteriza la herencia es ante todo que no se la elige, es ella la que nos elige violentamente), sino escoger conservarla en vida.” (Derrida, 2009, p. 12) No obstante, cuando se dice que se escoge conservarla con vida no se está pensando en una recepción dogmática de la misma, sino en una recepción crítica. Fiel e infiel al mismo tiempo a dicha tradición para así salvarla. Si bien, aunque considera necesario ser radical o inflexible en este proceso deconstructivo, también tiene el sentimiento de no querer mancillarla o aniquilarla. Sino de reafirmarla haciéndola vivir de otro modo, es decir, reinterpretándola, criticándola, reapropiándosela, dando lugar a una posible transformación, a un acontecimiento.

De hecho, ve en esta actitud una manera sensata y amorosa de mantenerse fiel a una tradición y, al mismo tiempo, de fructificarla. Digamos que justamente este proceso crítico y la transformación de dicha herencia son los que la mantienen con vida y no obsoleta. Por esa misma razón, aunque pudiese pensarse a la deconstrucción de una tradición como radical o severa, ésta contiene a su vez su posibilidad de salvación. Por otra parte, el rol del heredero será responder a esa herencia dada su finitud. Dicha finitud le pondrá ante un doble rol: por un lado, el de heredar y por otro, el de seleccionar en el sentido de preferir o excluir para responder al llamado de dicha herencia (dada su finitud, pues sólo el finito se ve en el apremio

de elegir dado que, por su condición, no puede abarcarlo todo). Su responsabilidad es doble: dar respuesta a lo precedente y también a lo venidero. Y para este entendimiento es preciso traer a colación la concepción que tiene sobre la responsabilidad, ya que se la apropia de modo muy original al circunscribirla al terreno de la herencia. Dirá que la experiencia de la responsabilidad sólo puede entenderse desde una asignación, de un llamado, de una herencia existente o por venir. Incluso desde un llamado que esté muy por delante de uno, muy por venir:

El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia. Incluso antes de decir que uno es responsable de tal herencia, hay que saber que la responsabilidad en general (el “responder de”, el “responder a”, el “responder en su nombre”) ante todo nos es asignada, y, de punta a punta, como una herencia. Uno es responsable ante lo que lo precede, pero también ante lo venidero, y que por tanto aun esta *delante de uno*... Siempre se trata de una suerte de anacronía: anticipar en nombre de aquello que se nos anticipa, ¡y anticipar el mismo nombre! ¡Inventar su nombre, firmar de otra manera, de un modo siempre único, pero en nombre del nombre legado, ¡de ser posible! (Derrida, 2009, p. 14)

Por ello es que el heredero está obligado doblemente a responder, puesto que no sólo se ve obligado a responder a lo que le precede, sino al porvenir. Esto resulta relevante para nuestra cuestión si tenemos en cuenta que una deconstrucción no sólo intenta dar respuesta a su herencia, sino que está de antemano tácitamente comprometida con el porvenir, con lo otro por venir. Pues, en ello cabe la posibilidad de que aquellas deconstrucciones realizadas queden como terreno propicio, como antecedente para deconstrucciones y transformaciones venideras. Ya que, al mismo tiempo que son propiciadas por una herencia, ellas mismas también funcionan como herencia. Aunque como tal una deconstrucción no pueda responderle al porvenir (porque por antonomasia es una respuesta imposible), no obstante, de algún modo lo hace en nombre del porvenir y con ello también prolonga el legado. Como aludiría Derrida, anticipa una especie de respuesta ya sea consciente o no.

Que, por otra parte, respecto a la alusión de respuesta imposible, refiere a que ésta es imposible porque el porvenir nos es inaccesible. No sabemos a quién o qué debemos responder. Se nos escapa y sin embargo hay ocasiones en las que “actuamos en pro de éste”. Esta alusión tan cotidiana es de resaltar porque resulta interesante analizar, entre otras cuestiones: qué se ha entendido por dichas palabras (porvenir, actuar, pro), las implicaciones

o el síntoma de este eslogan que últimamente se ha potencializado ante causas como, por ejemplo: el bienestar de las futuras generaciones, el medio ambiente, los animales. Así como preguntarnos a quién va dirigido y a quién se excluye. Y, pese a no ser el tema exacto de esta ocasión, sirve para ver cómo en estas causas el porvenir está implícito sin que sepamos cómo será realmente y sin embargo algunas deconstrucciones realizadas en este lapso formarán parte de una herencia (cuestión relevante más adelante en nuestro tema). Es por ello que nuestro autor discierne entre futuro y porvenir y al respecto nos comenta que, el primero, es relativamente predecible (en cuanto a supuesta probabilidad), pero el segundo no, resulta inaprehensible.

Sin embargo, conjeturamos sobre el futuro y con ello de alguna manera respondemos al porvenir, aunque, como tal esa respuesta sea imposible porque el porvenir está fuera de lo calculable. En ese sentido tal respuesta sería en el entendido de que se deja una herencia potencialmente deconstructible, quedando así una posible deconstrucción por venir. Aunque, como vimos, tal respuesta estaría más cercana a una respuesta anticipada o precipitada en el tiempo; de este modo podríamos pensar que la deconstrucción también responde al porvenir a manera de respuesta anacrónica e imposible y, en algunos casos, quizá hasta inconsciente, pero ahí está, dejándose a los otros por venir. Resumiendo, la deconstrucción le respondería al porvenir a manera de herencia en las deconstrucciones existentes y como posibilidad de deconstrucciones venideras. Con fines de ejemplificar esta relación entre herencia y deconstrucción remontémonos a la siguiente alusión hecha en “Escoger su herencia”, entrevista entre Elisabeth Roudinesco y Derrida en *Y mañana, qué...*:

Cada vez, la respuesta deconstructiva a obras como las de Foucault, Lévi-Strauss o Lacan era diferente. Y diferente con cada texto. Casi nunca escribí sobre tal o cual autor en general, ni traté la totalidad de un cuerpo como si fuera homogéneo. Lo que me importa es más bien la distribución de las fuerzas y los motivos en tal o cual obra, y reconocer lo que en ella es hegemónico o lo que se ve secundarizado, hasta negado. También aquí intentaba -cosa que siempre me esfuerzo por hacer- respetar el idioma o la singularidad de una firma. La axiomática estructuralista, común a estos autores, era puesta en práctica cada vez en un estilo diferente, en un lugar y en cuerpos heterogéneos. Para cada una, yo quería descubrir lo que usted llamó el “momento dogmático” -el residuo de credulidad- para “deconstruirlo”, respetando siempre la exigencia estructuralista. Nunca dije nada contra el estructuralismo. (Derrida, 2009, p. 15)

Como muestra este texto y ha mencionado en múltiples ocasiones, su finalidad no era desacreditar por sí a los textos de los autores que deconstruía, al contrario, encontraba en ellos una respuesta legítima y necesaria a problemáticas concretas de su época. En este caso alude a los estructuralistas para mostrar que tal responder estuvo motivado en gran medida por problemas derivados del empirismo y positivismo. Siendo esto demasiado fructífero y, sin embargo, también existieron en sus propuestas momentos de ingenuidad o dogmáticos en este responder, los cuales fueron los que justamente quiso deconstruir. Pese a ello su sentido de homenaje a tales autores que deconstruía siempre estuvo presente en sus textos. Dicho en palabras que hemos venido comentando, Derrida se nos muestra como un heredero activo del estructuralismo. Alguien en busca del síntoma en los textos estructuralistas, pero consciente de su sentido de deuda en tanto que tales han sido propicios para sus deconstrucciones realizadas y para apropiaciones que fueron fructíferas en la transición de su pensamiento.

2.3. Deconstrucción de “el animal” en Derrida

2.3.1. El olvido de lo diferente en el *animot*

Finalmente, en los elementos que hemos venido repasando vislumbramos una parte esencial para entender desde dónde Derrida fundamenta su postura sobre la comprensión animal. Puesto que, como hemos desglosado, nuestro autor se entiende desde la postura del heredero. De hecho, las deconstrucciones que realiza pretenden dar respuesta a su herencia y generar un “acontecimiento digno” de éstas. En esa misma línea es que indaga sobre la cuestión animal, procede deconstruyendo algunos textos de Heidegger, Descartes, Kant y Lévinas, principalmente. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* cuestiona sus momentos dogmáticos y exclusiones, empezando por el calificativo de “el animal” para referirse a estos seres vivos. Ya que, no ve ingenuidad en este calificativo, sino el síntoma de una represión: la negación del hombre sobre su animalidad mediante el mecanismo de defensa de los supuestos propios del hombre y del animal. Bajo los conceptos de animal y hombre se jugará el meollo de la cuestión que deberá deconstruirse:

Tomó conciencia, en primer lugar, de este hecho general: en la historia de los grandes discursos canónicos sobre el animal, de los discursos de tipo filosófico (desde Aristóteles hasta Descartes, desde Kant hasta Hegel, Heidegger o Lévinas o Lacan) así como de los discursos del sentido común, los cuales en el fondo son los mismos, pues bien, no sólo se tiende a confundir todas las especies animales bajo la gran categoría de «el animal» *versus* «el hombre» (sin tener en cuenta las diferencias entre

animales sexuados y animales asexuados, entre no mamíferos y mamíferos, sin tener en cuenta la infinita diversidad de los animales, especialmente de los primates o de aquellos que se denominan antropoides, con el enorme progreso que se ha realizado en el saber primatológico y etológico en general) sino que, además de esa inmensa confusión, nunca se plantean si un animal puede verse desnudo ni, sobre todo, verse desnudo. (Derrida, 2008, p. 76)

A lo largo del texto critica que no en todos los casos se tienen en cuenta las diferencias entre animales, sino que se les ha homogeneizado. Por otro lado, cuestiona la elección de ejemplos regularmente sencillos para mostrar lo que ellos mismos desean hacer ver de estos seres vivos, sin tener en cuenta estudios primatológicos o etológicos, por ejemplo. Es decir, sin la debida incorporación de conocimientos y nuevos problemas que han detonado estos estudios y que podrían mover paradigmas de dichos discursos hegemónicos. Al respecto menciona que es como si en el fondo hubiese intención por excluir estos avances o presentarles a medias en algunos casos. Iniciábamos mencionando algunas consideraciones sobre la herencia en la propuesta general de Derrida para señalar que todo concepto tiene un discurso hegemónico subyacente y, al mismo tiempo, discursos marginales. Por otro lado, que estos discursos son perfectibles. Ya que tales son las premisas más recurrentes al analizar la cuestión animal en Derrida.

Así, lo primero que pone en tela de juicio es el calificativo utilizado tradicionalmente para referirse indistintamente a los animales, a saber, “el animal”. Lo cuestiona porque no permite vislumbrar las diferencias entre éstos, sino que actúa unificándoles. O sea, lo plantean como si un chimpancé tuviera las mismas características estructurales y etológicas que una ballena o un perro, por ejemplo. Incluso para nuestro autor es de resaltar la indistinción de la diferencia sexual, puesto que también en esta recurrencia se manifiesta el síntoma de algo más, a saber, una herencia occidental muy arraigada: el falocentrismo. Que, si bien, en un primer momento parecería innecesario la reparación en estos detalles al pensarnos ajenos a este proceder e intereses, dado que no es información propia de nuestro ramo e incluso se debate tal necesidad, éstos aportan matices a nuestra comprensión filosófica sobre la vida animal al distinguir entre primates, mamíferos, no mamíferos, sexuados, asexuados, etc.

Porque, en función al análisis de estas diferencias o singularidades es que podríamos incentivar una perspectiva más crítica y compleja sobre la concepción que tenemos sobre los

animales, asimismo podríamos vislumbrar lo que ha implicado tal concepción y entonces dar una respuesta distinta a la pregunta por la animalidad. Que, aquí la respuesta no sería necesariamente una respuesta concreta o acabada, sino una respuesta perfectible y siempre por venir. Incluso podrían tornarse en preguntas inquietantes que nos impulsen a seguir deconstruyendo ante planteamientos filosóficos tradicionales que han pretendido sumir las singularidades y acoplarlas a un discurso predominante donde en apariencia hay sosiego. De hecho, el resumen de este proyecto de encuadre lo sustenta el calificativo de “el animal”, pues pretende abarcar a todos los animales omitiendo sus modos de ser particulares y brindando un cómodo orden a nuestras conciencias o memorias filosóficas. Tal es uno de sus *modus operandi* más vigoroso desde el cual plantea cuestiones como la posibilidad de los animales sobre: el duelo, el lenguaje, la respuesta, la sociedad, la razón. Lo cual tiene como consecuencia una concepción mítica sobre los animales y no tan rigurosa como se ha propuesto. No obstante, esto no significa que haya sido vano su esfuerzo reflexivo, sino que en pos de la perfectibilidad que comentábamos en un inicio, es necesario asumir la postura del heredero deconstructivo y preguntarnos hasta qué punto no se rompen estas delimitaciones bien procuradas cuando incorporamos aquellas exclusiones.

Habría que resaltar también la violencia supuesta en tal calificativo en nombre de universalización. Esto es, en el afán de dar un concepto que arrojase la singularidad de los animales se apostó por un intento de traducción que desembocó en la imposición de un nombre: “el animal”. De este modo se pensó agrupar en él a todas estas pluralidades que por ellas mismas son reacias a una conceptualización. Alegando en varios casos que dicho concepto aprehendía sin mayor conflicto su singularidad y, a su vez, delimitaba la del hombre. Ya que tradicionalmente se ha pensado la humanidad en contraposición de la animalidad, en realidad, es de ahí de donde deriva sus supuestos propios.

A groso modo estas son algunas consideraciones logradas de las deconstrucciones iniciales que realiza. Pero, lo que aquí resalto inicialmente de ello es que, esta es la herencia sobre la cuestión animal que recibimos y así como Derrida hereda y deconstruye, nosotros también estamos bajo el rol del heredero aun cuando pueda darse el caso de no ser tan conscientes de ello o de no saber exactamente a qué nos referimos. Pues, quizá en un primer momento pueda resultar muy abstracto y confuso identificar cuáles serían las influencias más

determinantes que nos han conllevado al panorama actual de nuestras relaciones con los animales. Quizá ello implicaría pensar el meollo de nuestra contemporaneidad. Además, aquí no sólo convendría pensar una historia sobre la filosofía, sino la interacción de otras disciplinas como: la biología, la antropología, el derecho y la economía, entre otras. Puesto que todas estas disciplinas han dado un punto de referencia sobre el entendimiento de la vida y su organización. De algún modo la interconexión de todas ellas ha dado como resultado una hermenéutica sobre la vida más o menos generalizada. Interpretación que ha devenido en relaciones tangibles como: quién es consumible dentro de un marco legal y en una determinada organización económica, quién puede ser candidato a cierta protección legal. También ha devenido en concepciones mecanicistas donde la vida sería la estructura de los seres vivos y sus procesos vitales. Todo ello limitando el entendimiento de la misma, reduciéndola a procesos fisiológicos y perdiendo de vista su sentido ontológico y ético.

Hablo someramente de estas situaciones, pero también encontramos resistencias dentro de este panorama. Que, aunque “marginales” también son parte de esa herencia general y en menor o mayor medida, engendradas por un impulso deconstructivo (ya sea profundamente reflexivo o no). Así como aquellos que deciden responder no respondiendo. Y, sin embargo, responden, al no responder. Pues, al final, la innegable herencia no garantiza un responder activo ni reflexivo. Quizá este último responder sólo sea originado cuando el receptor se vulnera ante la pregunta, la vida, lo trágico, ante lo otro radical. Desde estas experiencias es que tengo el sentir compartido de heredar. Es decir, por un lado, la deconstrucción aplicada a este trabajo es un responder tácito a la deuda sentida con respecto a la cuestión animal y por otro forma parte de una resistencia ante una vista trágica: ante el olvido de la animalidad en pos de la pregunta por la animalidad meramente teórica y neutralizadora. O sea, desde la que no se vulnera ni se deja exceder por lo avasallador del otro.

La pregunta planteada de otro modo nos vulnera y abre la posibilidad de otro tipo de comprensión y relación; preguntar por lo que hay alrededor de la singularidad animal es volver a cuestionarnos sobre la vida, el lenguaje, la violencia, la compasión, la vinculación, el porvenir, lo contemporáneo, las bases de nuestro derecho y de nuestra hospitalidad, entre otros tópicos. De algún modo implica mover nuestro entendido hermenéutico cotidiano. Si

bien, la deconstrucción será utilizada aquí en un sentido teórico, esto en el fondo es con miras a “ese acontecimiento digno” que se puede generar cuando se hace hablar activamente a la herencia. En pos de la perfectibilidad de nuestras teorizaciones y prácticas, incluso, aunque esto implique repensar a las mismas desde su concepto mismo e implicaciones. Ya que, no considero contrapuestas estas 2 posibilidades. Al contrario, aun cuando la deconstrucción trabaja con conceptos, no deja de hablar de concreciones existenciales ni de anhelar transformación (de hecho, esto es parte de su impulso inherente). Aunque quedaría pendiente analizar cómo es que de una podría llegarse a la otra, veo en la ejecución de la deconstrucción una actitud/posibilidad ética. Aunque, aquí ética entendiéndose de modo reapropiado y deconstruido. No como algo circunscrito a lo meramente humano, ni en sentido condicionado, sino en un sentido incondicionado y cercano a una ética que comienza por el encuentro con un otro. Y, de nuevo, aquí otro no en sentido meramente antropocéntrico. Pero, por el momento, éstas son cuestiones que reservaremos para más adelante.

2.3.2. La hospitalidad ambivalente de “el animal”

Dejando de lado por ahora el tema de la contraposición hombre/animal y olvido de las diferencias en el calificativo de “el animal” en el discurso filosófico hegemónico, quiero traer a colación los 2 sentidos de hospitalidad que Derrida sugiere tácitamente para el nombre, pues en esto hallaremos que el calificativo de “el animal” en el fondo será emisor tanto de hospitalidad como de hostilidad hacia la animalidad (ahora explicaremos por qué):

Dejar el paso al otro, a todo otro, es la hospitalidad. Una doble hospitalidad: la que tiene la forma de Babel (la construcción de la torre, la apelación de la traducción universal pero también la violenta imposición del nombre, la lengua y el idioma) y la (otra, la misma) de la *deconstrucción* de la torre de Babel. Los dos designios son movimientos por cierto deseo de comunidad universal, más allá del desierto de una árida formalización, es decir más allá de la economía misma. Pero los dos deben tratar con lo que pretenden evitar: lo intratable mismo... (Derrida, 2011, p. 83)

Los 2 sentidos invocados de hospitalidad que se presentan refieren al de huésped y al de enemigo, es decir, al de hospitalidad y al de hostilidad hacia el otro. En el primer sentido habría una hospitalidad para el huésped donde el lenguaje (y digámoslo con mayor precisión, el deseo de traducción) fungiría como anfitrión de lo otro (en este caso: el lenguaje sería en un primer sentido anfitrión de la animalidad), mientras que en el segundo habría hostilidad y/o condicionamiento hacia eso extranjero (los animales en este caso serían los extranjeros a

quienes se impondría la palabra de “el animal” para intentar saldar ese deseo de traducción existente en el humano). En inicio el lenguaje intenta aprehender, traducir y con ello, universalizar la pluralidad de los animales mediante un concepto. En ese aspecto es hospitalario, pues, es “dueño de su casa” y al serlo tiene la posibilidad de ser anfitrión, de recibir mediante sus propias leyes o condiciones al otro. En la segunda acepción vemos que dicho recibimiento no necesariamente es de acogida, sino que al tener sus propias condiciones de recibimiento hay restricciones que dan como resultado una actitud hostil frente a todo otro que no cumpla con ellas. Convirtiéndose de este modo en el extranjero indeseado o condicionado. Ahora, esta hospitalidad hostil puede advenir con la imposición de un nombre. Porque, a pesar de que el lenguaje es en un sentido anfitrión, del animal en este caso, también es cierto que lo hace desde sus propias reglas. Es decir, cuando intenta traducirle lo acoge, pero, al mismo tiempo, es violento cuando le impone un nombre que contiene una serie de significaciones que no necesariamente encajan con su singularidad (además de asignaciones en un determinado orden). Puesto que, en último término ésta es intraducible, aunque haya en nosotros deseo por traducir o universalizar.

Aun con ello vemos que el lenguaje oferta una hospitalidad paradójica, pues no puede aprehender al otro porque al hacerlo le traiciona o le neutraliza con sus condicionamientos, pero al mismo tiempo tiene la posibilidad de ser hospitalario con éste porque quizá no sólo impere en este impulso lo violento de la traducción como imposición, sino también el deseo de acercamiento; quizá también pueda entenderse como deseo por el otro. Por lo mismo tal vez podríamos albergar otro tipo de pensamiento sobre tal fenómeno y no simplemente quedarnos con una perspectiva unilateral que apunte a la mera hostilidad del lenguaje y del deseo por enunciar la animalidad. Probablemente convenga retener la idea de que el calificativo por sí no es el problema sustancial, sino el olvidar de dónde proviene éste, quién lo asigna y con qué finalidad. En pocas palabras, no olvidar su sentido de palabra, de discurso a lo largo de nuestro análisis. Pues, dicho sea de paso, no es que Derrida por sí quiera erradicar la palabra de “el animal” o aquellos conceptos que deconstruye, sino hacer ver en este juego de palabras y desocultamiento de intenciones lo que se ha reprimido o instituido detrás de tal asignación.

De hecho, por esta razón podríamos decir que el lenguaje en nosotros es ese deseo de traducción que, sin embargo, trasciende la economía del mismo. Pues, aunque, de algún modo nos da la posibilidad de hablar de lo que se presenta para nosotros, no podemos jactarnos de acceso fidedigno a su singularidad y sin embargo, es un deseo que no podemos suprimir. Que, por otro lado, aquí la cuestión se vuelve problemática al preguntarnos si sólo nosotros tenemos ese deseo de traducción o si, a la par, los animales lo tienen. Ya que, resultaría ingenuo aseverar que sólo nosotros tenemos nuestro punto de vista sobre los animales y que ellos no lo tienen. Al contrario, la crítica irá en el sentido de que ellos también tienen un punto de vista sobre nosotros y, ¿acaso esto no implicaría ya la traducción? Es decir, ¿acaso no desde el momento en que un ser vivo radicalmente otro a mí (como lo supone algún animal) se topa conmigo cara a cara empieza este impulso/juego de traducción en distintos sentidos? Y aquí pensando el fenómeno de traducción de un modo amplio y sin condicionarnos por nuestros paradigmas actuales, pues así como nuestro autor juega a especular con la situación donde de pronto se halla frente a su gata y esta posa su mirada en él haciéndole sentir pudor por su desnudez, ¿acaso no podríamos especular que aquí ya hay una especie de juego de traducción en ambos?

Por un lado, de interpretación de la situación por parte de la gata a la imagen que se le presenta de ese otro ser vivo que le supone Derrida (cualquiera que esta sea). Es decir, ante tal bien podríamos preguntarnos ¿qué sería Derrida para la gata al momento de situarse frente él?, ¿por qué lo haría?, ¿qué motivaría su movimiento, su estar cerca de él y no lejos?, ¿lo haría por curiosidad?, luego, ¿cómo es posible que después la gata permanezca o se marche? Ya que, nuestro autor relata que la gata suele desaparecer al momento de la ducha porque es como si supiera que la hará esperar y, sin embargo, ahora está frente a él como alguien para nada programable que de pronto se aparece (pues lo programable, pensando que esté en óptimas condiciones, por antonomasia no difiere y, sin embargo, la gata ahora difiere de sus modos usuales). Todos estos rodeos no serán baladíes en tanto denotan: el hecho de que la gata tiene un punto de vista sobre Derrida y éste a su vez implica ciertos comportamientos y rechazos. Al mismo tiempo, que la gata pueda comportarse o rechazar ya da para pensar en algo mucho más complejo que un simple reaccionar mecánico que es el que generalmente se le atribuye y que es por el cual también se le niega el responder y, en esto, también el interpretar/traducir situaciones o a los mismos seres vivos con los que convive, en este caso,

Derrida (ya prevenimos que nos estamos refiriendo a cualquiera que sea la forma que adopte esta traducción).

Por otro lado, también se da una especie de traducción en esta situación por parte de Jacques desde el momento en que se ve apremiado por la mirada de la gata, pues comienza a cuestionarse sobre el significado de tal mirada, incluso sobre la animalidad misma y esto ya es un intento de traducción. ¿Intento de traducción de qué? Del ser vivo con el que convive, de sus intenciones y demás que nos comenta en *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Si bien, con esto no asevero que el deseo de traducción se dé del mismo modo en ambos, sí apuntaría a que hay situaciones donde esto podría preguntarse. Por ejemplo, en el caso del juego con animales. Debido a que quizá el juego también implique una traducción de por medio, pues para que éste pueda ser posible tiene que haber una traducción común sobre la cual sustentarse. Ya que una misma acción podría cobrar distintos sentidos y entonces obtener distintos resultados. Por ejemplo, no cobra el mismo rol el ímpetu, la competencia y cierto grado de agresividad en el juego que en la vida diaria conviviendo con un perro. Ya que si alguien hace lo mismo sin previo acuerdo tácito de juego con el perro es probable que éste lo tome como amenaza y no como juego. En ese sentido decimos que es necesaria una traducción común para la existencia del juego, dado que ambos deberían estar de acuerdo para que propiamente sea un juego y no una amenaza.

Por otra parte, en esto vemos que el juego también implica una traducción moral sobre las acciones, pues como señalan algunas investigaciones, en este caso puntual, la de Mark Bekoff, en el jugar hay de por medio un discernimiento entre lo que es justo de lo que no lo es, hay sentido de reciprocidad y confianza, ya que para que pueda darse es necesario el establecimiento de una relación donde las significaciones sean comunes y justas en el sentido de que, al mismo tiempo, hay en ello ajustes que implican cierta flexibilidad inherente al juego, pero que no por ello dejan de ser justas. Por ejemplo, en el juego se disculpan los accidentes, la desmesura de fuerzas por el hecho de que ahí tal transgresión no implica una amenaza propiamente, sino un mutuo acuerdo donde, por decirlo así, es tolerable y de esperarse tales incidentes. No obstante, en esta flexibilidad también hay un parámetro de lo justo, ya que, si alguno de los participantes rebasa tal parámetro drásticamente, entonces es probable un cambio de significación en tal acción; ahí ya entraría el sentido de lo injusto, el

quiebre de un acuerdo tácito que conllevaría a otras consecuencias como lo podrían ser el que el participante agredido se aleje y no vuelva a jugar con su ahora agresor. Es decir, se cruza la línea entre acuerdo y desacuerdo, entre justo e injusto. Esta cuestión resulta tremendamente relevante porque aquí ya no sólo habría una traducción sobre las intenciones del otro en el sentido de traducir que ambos estamos de acuerdo en jugar, en traducir que quieres jugar, sino en un qué me es lícito en el juego. Esto es, en una traducción sobre los sentires del otro, en traducir qué es lo que te lastima a ti; lo cual implica a su vez una empatía hacia el otro y hacia su corporalidad. En todos estos sentidos es que podríamos decir que también se establece un lenguaje entre ambos y no cualquier tipo de lenguaje. Es decir, no sólo un lenguaje no verbal y de interacciones simples, sino uno más complejo, un lenguaje emotivo que me impide dañar el otro. Y por ello es que será tan importante tener en cuenta este tipo de detalles como lo supone la traducción. Porque en esto se jugarán posibilidades tan debatidas como la moralidad en animales distintos de los monos. Debido a que actualmente prevalece en la ciencia y en diversos discursos de otra índole el paradigma de que sólo los animales más parecidos a los humanos son capaces de moral (a saber, los que pertenecen a la especie de los monos). Sin embargo, el juego pondrá de relieve la posibilidad ignorada de la moral en otros animales:

El biólogo especialista en neuropsicología cognitiva Mark Bekoff es consciente de la dificultad que enfrentan para ser reconocidos como moralmente o socialmente bien equipados los animales que no pertenecen ni a la especie de los monos, ni a los pocos privilegiados que han conquistado el título de "primates honorarios". ¿Cómo demostrar, de manera admisible desde un punto de vista científico, que ponen en práctica todo un repertorio de etiquetas sociales y que saben discriminar muy bien lo que es comportarse de manera "injusta"? La moralidad no tiene nada de evidente, se resiste al régimen de la prueba. Ahora bien, dice Bekoff, ese no es el caso del juego. Se reconoce fácilmente cuando un animal juega. Y cuando uno observa atentamente animales jugando, aparece claramente que en el juego ponen en práctica un sentido muy agudo de lo que es justo y de lo que no lo es, de lo que es aceptable y de lo que es objeto de desaprobación, en resumen, de los usos y de los códigos de la moralidad... Finalmente no es sorprendente que, a propósito del juego, los términos desborden el marco de lo que es científicamente aceptable. Pues si hay algo que hace el juego, es justamente cambiar las significaciones, romper con lo literal. El juego es el paraíso de la homonimia: un gesto que en otros contextos traduce temor, agresión, relación de fuerzas, se reacomoda, se deshace y se rehace de otra manera; ya no significa lo que parece significar. El juego es el sitio de la invención y de la creatividad, el sitio de la metamorfosis de lo mismo en otro, tanto para los seres como para las significaciones. Es

el lugar mismo de lo imprevisible, pero siempre según reglas que dirigen esa creatividad y sus *ajustes*. En suma, de la justicia bajo la gracia de la alegría. (Despret, 2018, p.84-87)

Y así podríamos ir complejizando tal ejemplo, sin embargo, quedémonos por ahora con la interrogante de ¿qué sería entonces la traducción? Y aún más si es lícito decir que el lenguaje es nuestro propio, como se ha sugerido durante una larga tradición filosófica. Ya que si entendemos al lenguaje desde esta perspectiva más amplia de deseo de traducción quizá podamos plantearnos la cuestión muy distinta a lo tradicional, pues no necesariamente tendríamos que usar “el lenguaje humano” como único punto de referencia y cerrar pronto la problemática.

Estas son algunas razones por las que considera burdo el uso del calificativo de “el animal”, por lo menos si con su utilización se lleva de antemano la pretensión de aprehensión dogmatizada sobre la animalidad y no se le entiende de inicio desde este deseo de traducción paradójico que, aunque enigmático o que conlleva a aporía no deja de ser un fenómeno interesante y con distintas posibilidades del ser humano como anfitrión hospitalario y hostil al mismo tiempo en su posibilidad de lenguaje. Así, para poner de relieve estas observaciones nuestro autor crea el neologismo del *animot* que al pronunciarse en francés sonaría como el plural de animales en la misma lengua (*animaux*) para poner de manifiesto que no se trata de una animalidad uniforme, sino de una animalidad con diferencias estructurales y comportamentales relevantes. Además, para subrayar en el añadido de *mot* que tal calificativo es una palabra instituida por humanos ante todo. En este punto la herencia que va a cuestionar es el concepto de animal y la concepción misma de concepto puro:

Me preguntaré todavía si esa ficción, ese simulacro, ese mito, esa leyenda, ese fantasma que pretende ser un puro concepto (la vida en estado puro: Benjamin confía también en lo que no es, sin duda, ahí más que un pseudo-concepto) no es precisamente la filosofía pura transformada en síntoma de la historia que nos ocupa aquí. ¿Esa historia no es la que se cuenta el hombre, la historia del animal filosófico, del animal para el hombre-filósofo? ...Es una palabra, el animal, es una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo. (Derrida, 2008, p.39-40)

A lo que refiere es que detrás de la pretensión de concepto puro hay una tradición de filosofía purista que confía en poder englobar la singularidad animal en un concepto. Sin hacer las debidas distinciones entre un animal y otro. Sobre todo, porque dicha homogenización

influye en las aseveraciones que se hacen (por nombrar un solo ejemplo: que en “el animal” sin más no hay duelo, es decir, casi no se cuestiona en concreto ni teniendo en cuenta las novedades de la etología) y también en las preguntas que no se hacen (por ejemplo, en el preguntarse si pueden sufrir). Aseveraciones y olvidos que, quizá, fungen como mecanismo de defensa de nuestro discurso e imagen. Este tipo de concepto sería heredero de una tradición que pone de manifiesto el afán por el concepto puro del animal. Dicho de otro modo, para Derrida no es fortuita la manera uniforme de plantear a los animales como si todos fueran uno, sino que evidencia la manera como se les ha pensado; evidencia la estrategia de estos discursos para añadir o quitarle características a la interpretación de la vida animal y de ello sacar consecuencias de tipo fáctico.

No obstante, dirá que tal es sólo el síntoma de la historia animal que nos hemos contado. Por eso se lo refiere como una ficción, un mito o una leyenda, pues en tal pensamiento homogeneizador e indistinto cómo podría aprehenderse una singularidad tan compleja y rebelde. En este sentido “el animal” formaría parte de lo autobiográfico, de nuestra aprehensión humana, más no tendría mayor legitimidad que eso. La auto-legitimación deviene de la auto-aprehensión humana respecto a estos vivientes, pero no aprehende su singularidad ni justifica varias de las violencias cometidas, sólo es parte de la autobiografía contada, de sus mecanismos de defensa y de la experiencia de traducción que se le suscita y que esta misma va instaurando. Al ser un concepto autobiográfico hay de por medio intereses de quien lo determina. De ahí la necesidad de deconstruir el concepto, la urgencia de no acreditar dogmáticamente los supuestos subyacentes de tal palabra. Ya que ha sido un modo de violencia teórica primaria y de violencia palpable posterior. Pues, ha habido y habrá seguramente proyectos teóricos que tengan cierto alcance en nuestras relaciones con estos vivientes. Debido a que estas relaciones también son motivadas en gran medida por la autobiografía que nos contamos, en ese aspecto concluimos este apartado haciendo hincapié en que la deconstrucción del calificativo de “el animal” no es a propósito de erradicar la palabra, sino de repensar sus supuestos, de añadir nuevos matices que complejicen la cuestión de la singularidad animal y, no sólo ello, sino que a la par podamos lanzarlas al porvenir y quizá generar otra comprensión que nos conlleve a una relación distinta de la que hemos establecido con estos vivientes.

2.3.3. Autobiografía filosófica sobre la animalidad

Como desglosamos anteriormente el discurso de “el animal” tiene varios supuestos implícitos. Alguno ya mencionado es el olvido de sus diferencias a propósito de una homogenización conveniente, o bien, de una supuesta objetivación de la animalidad. Lo que desglosaremos a continuación versa sobre lo que puede y no puede “el animal” según cierta tradición filosófica, a saber: Descartes, Kant, Heidegger y Lévinas. Si bien, ya hemos abordado en parte esta autobiografía filosófica en el capítulo 1, ahora analizaremos de qué modo esta narrativa ha tenido y sigue teniendo implicaciones tanto de concepción de la vida animal como de prácticas respecto a estos seres vivos. Primero analizaremos la cuestión del responder para señalar que el principal problema de que los animales no respondan a modo de emisión de palabras, a modo de “responder a propósito de lo que se les pregunta” es que esto supuestamente denotaría que no tendrían acceso al entendimiento, a la razón, lo cual, a su vez, les implicaría la no existencia.

Ya sea entendida esta no existencia del animal como falta de experiencia vívida del mundo, de su ser en cuestión, de “la vida compleja” o también entendida esta no existencia como ausencia en el ámbito ético y político por estas primeras ausencias comentadas. Pues, históricamente y, en síntesis, para que alguien fuese candidato a entrar a estos ámbitos justamente debería cumplir con estos criterios de: razón y ser sufriente. Que, a la par implicaría el convertirse en un ser de deberes, en un ser vivo que pueda responder por él y por aquello que se le pregunta. Además de tener experiencias de “vida compleja” como el duelo, el pudor, la moral, el sufrimiento, la conciencia de la propia muerte para considerársele como propiamente merecedor de consideración, análisis y protección. Es decir, es a partir de esta fragilidad existencial o, para ser más precisos, de esta supuesta conciencia de fragilidad existencial que se han fundamentado varios de nuestros paradigmas sobre la vida humana y sobre la vida animal, además de la instauración de varias prácticas.

En ese sentido el responder sería una de esas supuestas huellas o supuesto testimonio de que el ser vivo denominado humano tiene una vida más compleja que el ser vivo denominado animal y de ahí todo lo que ello implica en cadena y que ya brevemente hemos vislumbrado. Sin embargo, lo que aquí queremos indagar es si realmente el humano tiene un sentido fidedigno de lo que es responder, si el responder se limita a responder con palabras o si

existen otras situaciones donde bien podríamos extrapolar esta experiencia de responsabilidad y que no necesariamente implicaría un responder verbal. Incluso, impugnar este criterio de respuesta verbal como criterio principal para una consideración moral hacia estos seres vivos, pues en ello veríamos el síntoma de un dogmático antropocentrismo más que una razón sólida y compasiva. Por ello querremos apuntar hacia las implicaciones en la tradición de un responder logocentrista y las implicaciones de una responsabilidad moral antropocentrista.

Luego analizaremos escuetamente las posibles razones de por qué la cuestión del pudor es poco convocada en la tradición filosófica y en otros discursos o por qué en caso de ser abordada se suele abordar desde lo más pobre posible. Es decir, circunscrita a la exposición fálica y casi nunca a un *escondarse a un retrotraerse* de su corporalidad que también podría hablarnos de un síntoma de pudor en algunos animales y que, a su vez, nos hablaría de una conciencia de su corporalidad y de su situación existencial. Por ejemplo: de su muerte, de culpa o de refugio. Cuestiones y diferencias que no resultan baladíes si pensamos que a partir del pudor también hemos fundamentado nuestros discursos sobre quién es merecedor de protección y consideración moral. De este modo las razones para seguir deconstruyendo nuestros paradigmas actuales se estarían jugando en estas marginalidades no tomadas en cuenta y que, sin embargo, serían decisivas para una apertura en nuestra comprensión.

2.3.3.1. Responder

Derrida encuentra en algunos postulados de la tradición filosófica prevalencia por desdeñar a los animales debido a su no uso de palabras y de responder en nombre de lo preguntado. Según la tradición cartesiana y la influida por ella, los animales no responden, sólo reaccionan. Insisten en que siempre responden lo mismo, en que en realidad no entienden el contenido de lo dicho y por ello es mera reacción y en que al hacerlo no proporcionan una auténtica respuesta. Y, dadas estas condiciones, no puede haber comunicación certera con ellos. Pues no habría respuesta “como tal” y sí ambigüedad en sus reacciones a nuestras interpelaciones. Para ellos, el animal reaccionaría en lugar de dar respuesta discernible. Como en el ejemplo de *Alicia en el país de las maravillas* sobre el ronroneo de las gatas citado por Derrida en el *Animal que luego estoy si(gui)endo*.

En éste la gata ronronea y maúlla indistintamente cuando Alicia le interpela; no ronronea para un sí y maúlla para un no o viceversa. Por ello, Alicia alega la imposibilidad de discernir entre un sí o un no en su gata, o sea, obtener respuesta fidedigna de ella. Ya que no tiene la certeza de cuándo la gata quiere expresar un sí o un no contundente. Sin embargo, para nuestro autor la trampa de esta postura se halla en que pocas veces se cuestiona el sentido de responder y de reaccionar utilizado y en que, por el contrario, se suele asumir precipitadamente el significado tradicional sin problematizarlo. Pues, aquí la cuestión es que la gata no puede responder en palabras ni entender lo formulado en la pregunta. No obstante, se hace poco hincapié en el hecho de que tampoco son sus modos y sí los modos humanos, es decir, la gata prescinde de la palabra, pero no necesariamente está exenta del responder a su manera a mi interpelación o a la circunstancia que se le presente.

Algunos ejemplos donde quizá vemos esta cuestión de la respuesta son en el juego y en la caricia. En la aceptación del juego entre algún animal y un humano, por ejemplo, tácitamente se da un sí o un no al jugar, en el rechazo o en la aceptación de una caricia también. A pesar de no existir palabras de por medio uno puede saber o intuir que el animal en cuestión ha accedido a nuestra propuesta de juego o de caricia por su lenguaje no verbal, por la sincronía de su ánimo con el nuestro. Inclusive suele pasar que nosotros recibamos interpelaciones de ellos donde -tácitamente- la pregunta de ellos hacia nosotros es si deseamos jugar con ellos o mimarlos. Así, en este ejemplo ya no sólo se estaría jugando el sentido de responder, sino también el de pregunta. El de pregunta como interpelación, inclusive si no es verbal. Ahora, con respecto a la contundencia de la respuesta, sería oportuno ver si realmente nosotros alcanzamos siempre la contundencia en una respuesta como se le exige a los animales.

El primer ejemplo que nos da fe de que no necesariamente es así es el quehacer de la filosofía, pues, aunque el humano responde por lo preguntado en cuanto a entender hasta cierto punto la pregunta, también es cierto que hasta el momento *no ha podido responder contundentemente* sobre varias interrogantes. La filosofía sigue siendo filosofía justamente por “este no saber misterioso” que, en cierto sentido, siempre nos excede sobre cuestiones como: el sentido de la vida, la muerte, sobre el preguntarse por qué el todo y no la nada, por qué la violencia, qué es el mal, cómo erradicar o mitigar la crueldad, qué es el sufrimiento. Si bien, se puede aludir a ciertas verdades matemáticas para hablar de que al menos existen

algunas contundencias, hay otras tantas verdades que no alcanzamos como las ya mencionadas. En cuestiones cotidianas a veces resulta difícil discernir entre un sí y un no o brindar respuestas claras (al menos desde la contundencia que aquí se pide). En las afectivas-psicoanalíticas, por ejemplo, es usual que ni siquiera interese tanto esta contundencia. Pues, hasta se llega a decir que algo no es ni bueno ni malo, que sólo es, fue o que interesa más analizar la narrativa, la historia, las causas. En ese sentido su ejercicio terapéutico en lugar de centrarse en el debate moral se vuelve más descriptivo que crítico. O sea, trabaja desde respuestas, pero desde respuestas peculiares. Ya que, si algo las caracteriza generalmente es su ambigüedad, su oscilación y quizá no la contundencia o precisión verbal.

En la vida cotidiana incluso es común escuchar un sí y un no al mismo tiempo, es decir, referir un punto oscilante que no es un sí del todo ni un no del todo. Al interpelar a alguien y preguntarle sobre su estado anímico, sobre sus intereses futuros o inmediatos también es común que no sepamos cómo responder. Más aún, en experiencias como el estar enamorado, en la amistad, en la tristeza o en la impotencia el responder a veces se nos vuelve imposible. Al momento se nos dificulta traducir a palabra lo sentido. Por otro lado, los debates que encontramos en el seno de lo político atestiguan que *no siempre sabemos cómo responder* y mucho menos con contundencia. A pesar de que en ocasiones se hagan disertaciones extensas y bien detalladas en este ámbito no siempre queda la sensación de haber respondido suficientemente, incluso hay quien alega su legitimidad. Es decir, tampoco hay aquí un discernimiento claro, sino uno provisional y equívoco.

Es decir, una cosa es que podamos entender o formular preguntas -en un sentido verbal- y otra que podamos responderlas o discernir con contundencia sus contenidos e implicaciones. En ese sentido, nosotros tampoco tendríamos la licencia de decir que siempre podemos responder a propósito de lo que se nos pregunta, al menos no del modo contundente que dice nuestra presunción en algunos momentos. Y, sin embargo, eso no quita el fenómeno de que podamos hacerlo de algún modo, aun cuando no tengamos esta contundencia al responder. No en vano muchos filósofos han quedado interesados por el hecho de que tengamos esta posibilidad, por ejemplo, Heidegger que sí reconocía abiertamente la equivocidad de la filosofía y vislumbraba que a cuestiones tales no se les puede responder de modo como lo hace la ciencia al responder sus preguntas, sino que es un modo de responder peculiar que

dista de la certeza de la ciencia. No obstante, es cuestionable la supremacía que supuestamente nos daría esta posibilidad y justificar a partir de ello ciertas violencias hacia otros seres vivos no humanos. Pues, aunque esta posibilidad sí podría abrirnos a otras posibilidades, quizá el tema sea cómo la encaminamos y cómo la concebimos.

Ya que, según este discurso, el humano da respuestas discernibles no permeadas de ambigüedad ni duda. Por ello sería sobresaliente de los demás animales y entraría en un ámbito de consideración amplio. Pero, si como hemos desglosado, no tuviera realmente esto que él mismo se atribuye (aunque, atribuido con parcial justificación. Pues, aquí lo evidente es que “responde de algún modo” y no necesariamente con contundencia), entonces ¿también estaría condenado -como condena a los animales- a las violencias que supone el ser un ser vivo de respuesta dudosa? Pues, si sólo se adopta este criterio y otros criterios que asegura como infalibles, entonces nosotros mismos estaríamos limitados desde los mismos criterios que hemos impuesto. Serían límites bastante permeables y no tan rigurosos como se les piensa, pero ¿acaso no contar con estos criterios -al menos como regularmente se les tiene- realmente anularía las posibilidades o simplemente sería cuestión de deconstruir su sentido para acercarnos a otras posibilidades?

En esa dirección será cuestionable el derecho que se otorga para acceder al concepto puro, en este caso, al concepto puro de responder y de reaccionar. Pues, al decir que una respuesta es auténtica o inauténtica suponemos que sabemos discernir entre una respuesta como tal y una pseudo respuesta; estamos diciendo que estamos capacitados para delimitar una respuesta de una reacción. Por eso la cuestión debería empezar a plantearse a partir de las preguntas de: ¿qué es responder? ¿qué es reaccionar? ¿quién responde? O, para ser más precisos ¿quién *responde que responde*? Y ¿por qué ese quien *responde que responde* estaría legitimado para dar una auténtica respuesta?:

No se trata *solamente* de preguntar si tenemos derecho a negarle este o aquel poder al animal (palabra, razón, experiencia de la muerte, duelo, cultura, institución, técnica, vestido, mentira, fingimiento de fingimiento, borradura de la huella, don, risa, llanto, respeto, etc. -la lista es necesariamente indefinida, y la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos ha negado *todo esto* al «animal»-). Se trata *también* de preguntarnos si lo que se denomina el hombre tiene derecho a atribuir con todo rigor al hombre, de atribuirse, por lo tanto, aquello que le niega al animal y si tiene acerca de esto, alguna vez, el concepto *puro, riguroso, indivisible* en cuanto tal. (Derrida, 2008, p. 162)

Por otra parte, Derrida propone un análisis interesante al revertir la cuestión y preguntarse ¿quién es el privado de respuesta cuando el animal supuestamente no responde? ¿es realmente “el animal” quien se priva de respuesta cuando supuestamente no responde o, en este caso, es el hombre el privado de respuesta (verbal)? Ya que si aceptamos que el animal no responde o no tiene la noción de lo que es responder, entonces el animal no viviría en la respuesta, en el responder verbal. Por ende, no estaría realmente privado de respuesta. Dado que, prescinde de la palabra al no existir en ésta. En este sentido la queja está más cercana a un intento del hombre por prestarle al animal palabras y modos que éste no necesita y no vive. A partir de ahí el problema ya no es que el animal no responda, sino que *no nos responde a nuestra manera*; que *nos priva* de una respuesta (verbal, al menos). Pero, ampliando el contexto de la respuesta al ámbito no verbal, ¿realmente nunca tenemos respuesta de ellos?

Esta sutileza es relevante porque el problema ya no está en la supuesta privación del animal, sino en que su supuesta privación *nos* priva. De este modo los realmente privados somos nosotros porque demandamos una respuesta que no llega del modo que esperamos y, sin embargo, eso no legitima que llevemos más allá nuestra experiencia de privación. Es decir, que les adjudiquemos a los animales no humanos un estatus de privados en un sentido peyorativo y contraponerlos con nuestros supuestos propios para sacar consecuencias prácticas de ello. En primera porque esa supuesta privación contaría para ambos, pues suponiendo que los animales no tengan acceso a ciertas experiencias o que no las tengan de modo similar a como las tenemos, al mismo tiempo nosotros también estamos privados de sus experiencias a modo como ellos las tienen.

Que, a la par, al nunca estar completamente seguros y sí siempre especulativos respecto a sus modos, tampoco tenemos la legitimidad de aseverar o denegar de modo contundente. En todo caso, se queda en algo especulativo que, en el mejor de los casos, se argumenta, se intuye o se debate, pero que un sentido siempre ronda en la equivocidad. En el fondo, quizá tal ejercicio se dé siempre en el borde inevitable de la contingencia, pues en cierto sentido la alteridad siempre se escapa y siempre estamos privados de ella, aunque, sí tengamos cierta experiencia de ella. Extrapolando las palabras de Derrida en otros casos de supuesta privación de los animales, quizá ambos tengamos cierta experiencia de privación con respecto al otro o a sus experiencias, sin embargo, cabría analizar qué peso ético le estamos dando a nuestra

experiencia de privación de ellos, de inaccesibilidad a su vida interior (aunque, de algún modo tampoco nos sea tan inaccesible, pues sí hallamos alguna manifestación). Por eso quizá sería oportuno tomar en serio la equivocidad con la que procedemos y no adoptar los criterios como dogmas, sino como *criterios perfectibles*.

El punto resaltable de lo comentado es que usualmente se delimita a los animales mediante capacidades que supuestamente no poseen, es decir, por una especie de vía negativa y casi nunca se hace hincapié en lo que el hombre no posee o puede para definirse y para regirse. Formulado de otra manera, es como si el hombre utilizara la vía negativa sólo para delimitar a los animales, pero no necesariamente para autodelimitarse o autodefinirse y aquí entendiendo esto no sólo desde un autodefinirse como un cómo se concibe, sino de sus prácticas mismas en cuanto a lícitos. Parece como si premeditadamente se presentara ante sí una imagen donde resaltara todos sus orgullos y casi nunca sus faltas; como si se presentara una imagen exagerada de omnipotencia y no de límites sobrios. Pues, casi nunca habla de sus impotencias, de hecho, veremos que esto ha sido parte de la estrategia, de síntoma palpable en su discurso. Al menos en su autobiografía parecería menos interesado en resaltar lo que generalmente llama como privación, defectos o faltas que sus supuestos propios o privilegios.

Y esto cobra relevancia en tanto que ha formulado la estrategia de los propios del hombre versus las supuestas carencias del animal para justificar las más atroces violencias. En ese sentido, aunque parezca secundario este cambio de perspectiva, aquí asumimos que no tiene la misma connotación asumir estas impotencias desde lo despectivo o como mera ausencia que ver las demás posibilidades como lo podría ser la fragilidad existencial en la impotencia, el aspecto o movimiento ético al que empuja esta impotencia. Ya que, la narrativa y las implicaciones prácticas en este cambio ya no son las mismas. El discurso de la supuesta privación de capacidades en los animales les significa ser ausencia que les expone e instrumentaliza gracias a que se ha visto como capacidad superior el uso de palabras (en este caso, y en el de otras tantas capacidades en otros contextos) y no al revés. De hecho, esta supuesta superioridad suele cobijarse bajo el discurso de la “evolución”. Sin embargo, el sentido de evolución también resulta cuestionable si pensamos en varias supuestas capacidades que nos atribuimos y que -en un sentido práctico- no hemos sabido encaminar.

Al contrario, parecería como si usualmente no nos salieran los cálculos con ellas, ejemplos de estas novedades los encontramos en abundancia en campos como la biotecnología, física, química, en la industria alimentaria y, sin embargo, vemos que en algunos casos su producción ha resultado nociva o ambigua en cuanto al uso que se le ha dado. Si bien, es cierto que sin estas capacidades no podría haber surgido esta producción abundante, también es cierto que las consecuencias nos han rebasado. En ese sentido parece que no cabe llamar evolucionada a una capacidad por sólo tenerla, sino por cómo se le dirige. No basta con poseerla en potencia, en desarrollarla para tildarla de “evolucionada” o superior, por lo menos en un sentido ético no sería suficiente. Por ello es que aquí insistimos en profundizar en la concepción logocentrista del responder que tradicionalmente ha prevalecido y que poco reparo ha hecho al trasfondo ético. Ya que no sólo ha implicado violencia teórica, sino violencia palpable al tratarlos como instrumentos y no como fines y aquí es donde la cuestión ya no sólo se trata de una concepción del responder logocentrista (es decir, que niega capacidades a animales y que se pretende superior por, según él, tenerlas), sino de una concepción de responsabilidad ética antropocentrista que los excluye y condena.

En Kant y Levinas, por ejemplo, vemos cómo la responsabilidad ética se entiende desde una visión antropocentrista en cuanto a que, el primero piensa que tenemos deberes directos sólo con humanos y el segundo que la alteridad como tal proviene del humano. Por lo mismo, que nuestra responsabilidad ética se centra en lo humano, desde ambos discursos se dan criterios para definir esto. En el primer caso, el criterio es la razón, a partir de ella un ser vivo se vuelve medio o fin, digno o indigno. En el segundo el criterio es el rostro, a partir de éste el ser vivo se considera alteridad ante la cual tendríamos responsabilidad infinita o no. Ambos discursos niegan cualidades a los animales en general, en ningún momento reparan en diferencias estructurales o comportamentales entre ellos o retoman ejemplos donde esto no necesariamente sería claro y quedaría la duda. Al contrario, unifican y dan por cerrada la cuestión. Sin embargo, al igual que otros criterios, éstos también resultan franqueables por lo ambiguos que son por momentos.

En Kant se habla de una crítica hacia la razón pura y sobre los límites del conocimiento, se hace la distinción entre fenómeno y *noúmeno* y, sin embargo, cuando aborda la cuestión animal da la impresión de que no lleva esto al pie de la letra. Por momentos parece que aborda

la cuestión animal desde el *noúmeno* y no desde el fenómeno, es decir, como si no tuviera en cuenta los límites de esta razón que crítica. Como si al decir que el animal es un medio y que no tenemos deberes directos hacia ellos estuviera hablando noumenicamente, o sea, tomándolo como algo en sí y no como algo meramente especulativo. Dado que en toda esta teoría no aparece a revisión la perspectiva que los animales tengan de sí, una vez más es ignorado su punto de vista. Que, aunque no lo podamos conocer en esencia ni a nuestro modo quizá sí existan experiencias donde un punto de vista por parte de él es emitido. Posiblemente el origen de esta omisión por parte de Kant provenga de esta inaccesibilidad que aparecería de primera mano, debido a que su proyecto está encaminado a cimentar un conocimiento y una práctica moral fundamentada en lo *a priori* y no en lo contingente:

De lo dicho resulta que todos los conceptos morales tienen su sede y origen plenamente a priori en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en aquella que alcance las más altas cotas especulativas; resulta también que dichos principios no pueden ser abstraídos a partir de un conocimiento empírico y por ello mismo meramente contingente; resulta asimismo que en esa pureza de su origen reside justamente su dignidad para servirnos como supremos principios prácticos... (Kant, 2012, p.110)

El camino que Kant pretende trazar es el de un subjetivismo coherente, o bien, un subjetivismo fundamentado en lo a priori. A pesar de la oscuridad de la esencia de la humanidad, piensa que es posible fundar un conocimiento partiendo de nuestras propias estructuras, o sea, teniendo en cuenta que no podemos ir más allá de ellas si realmente pretendemos un conocimiento no dogmático. En ese sentido piensa en un subjetivismo con cierta validez universal-subjetiva, no obstante, el problema radica en ello: en que es válido desde sus estructuras, en que todo se fundamenta desde ese autoconocimiento y entonces marginaliza las demás perspectivas e intereses. Ya que, no sólo se trata de fundamentar a secas, sino de lo que esta fundamentación implica para otros seres vivos no humanos. Lo cual ya resultaría en actitud intransigente que ya no sólo le concierne a él, sino en un conocimiento autobiográfico aplicado indistintamente. Y en ese aspecto es paradójico que lo iniciado de modo precavido de caer en dogma y atendido a los límites de la razón, termina traspasando estos límites. Aunque pone en tela de juicio que pueda haber conocimiento puro del mundo e intenta no exceder los límites del entendimiento, de algún modo, como sugiere Eagleton, tampoco huye del imaginario donde la naturaleza se acopla al entendimiento, como si en

lugar de ser una capacidad contingente fuera una capacidad que se atiende a fines más universales que el propio ámbito de lo subjetivo y es ahí donde tal vez comience lo ficcional:

...cabe cifrar parte del trauma de la modernidad precisamente en esta sospecha perturbadora para la inteligencia: el mundo no está del lado de la humanidad, los valores humanos han de resignarse a no ser fundamentados en algo más sólido que ellos mismos. Para Kant, de manera similar, la naturaleza no tiene nada de sujeto orgánico; pero se acopla al entendimiento humano, y media un corto trecho entre esto y la placentera fantasía (aquella requerida por un conocimiento coherente) de que ésta fue planeada también para ese mismo entendimiento. (Eagleton, 2011, p. 146-147)

Pues, aunque inicialmente no se mete en el debate de dónde proviene la razón o cuál es su finalidad en sí por la imposibilidad y dificultad de estas interrogantes, al final supone tácitamente que ésta atiende a fines (que bien podrían ser cuestionables). O, por lo menos, queda ambigua su relación con lo contingente-imposible y la universalidad de estos fines. Porque por un lado acepta que nuestro conocer es limitado, sin embargo, mediante la creación de una teoría subjetiva intenta remediarse para proponer algo “semi seguro”, “semi valido universalmente” (al menos desde lo subjetivo y no desde el noúmeno). Pero en la práctica y en algunas partes de su teoría este “semi” en que hace hincapié en toda su crítica inicial al exceso de los límites de la razón resulta casi olvidado. Es como si en algunas cuestiones, como la de los animales, esta precaución no se tuviera en cuenta o se comentara suficientemente al menos para que quedara como una reserva al tema.

El tono adoptado es parecido al de contundencia y presunción de pureza-derecho que hemos venido comentando, aun cuando sus esfuerzos estuvieron muy encaminados a criticar este matiz de la pureza de los conceptos más allá de lo subjetivo, de la inaccesibilidad del conocimiento en sí y de cierta contingencia que siempre nos acompaña. Y que, sin embargo, al final sí intenta contrarrestar y ve como una especie de obstáculo para fundamentar conocimiento y la moral. No obstante, cabría pensar repensar cómo estamos entendiendo esta contingencia y si acaso ésta podría abrirnos nuevos caminos de pensamiento. Pues, ¿y si esta ambigüedad es lo más universal que tenemos? Entonces, ¿no cabría repensar este fenómeno tan arraigado en nuestra existencia? ¿resignificarlo quizá y deconstruirle aquella carga de obstáculo? ¿Y si justo esta carga no nos está dejando vislumbrar algo que aún ni nombramos o que a la vista y de primeras está siendo desapercibido, marginalizado? ¿y si incluso se puede llegar a fundamentar algo a partir de una comprensión más profunda de este

fenómeno? Son algunas cuestiones que quedan para un pensamiento por venir sobre esta contingencia existencial y sus implicaciones.

El tono que utiliza para hablar de la vida animal es muy restringido porque, como él mismo alude en su teoría general, la razón “proyecta” sus modos a lo que está interpretando. En ese sentido, en toda esta teoría hay un olvido de lo demás viviente que no se ajusta a estos modos y que, al contrario, tienen modos peculiares. Básicamente es como si su postura moral nos dijera que, si no lo podemos conocer, si no estamos en condiciones similares, entonces no nos concierne porque no estamos a un mismo nivel donde podamos establecer derechos y obligaciones recíprocas, sin embargo, como ya varios críticos han hecho referencia, si nos apegáramos a esto tampoco podríamos dar protección a varios humanos que aún no poseerían esta facultad o que la perdieran o incluso cabría preguntarnos cómo interpretar sus palabras. Pues, tampoco queda muy claro si bastaría con ser humano, tenerlo en potencia y ya por ello ser digno (ya sea que se desarrolle o no); o si, por el contrario, es el uso de dicha facultad la que nos hace dignos.

Pues ya veíamos en el primer capítulo que la dignidad radica en la razón, pero va aún más allá al decir que lo sobresaliente de poseer razón es que nos da la posibilidad de autolegislarnos, de ir de lo que es hacia lo que debería ser, de ejercer la libertad. Es decir, no es simplemente tener razón, sino “servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro” (Kant, 2013, p.87). Como alude en *¿Qué es la ilustración?* lo importante es abandonar la minoría de edad en la que se está y en esa misma dirección iría lo digno. Haciendo una analogía, al igual que para Descartes la existencia *sólo se da mientras* se está pensando, para Kant la dignidad *sólo se da mientras* se abandona la minoría de edad, esto es: mientras hiciera uso de su entendimiento. Kant apunta a que la razón es lo mejor repartido y que, en todo caso, todos están en iguales condiciones. Pero hay casos donde este criterio no necesariamente se alcanza y aun así se obvian las concesiones.

Es decir, desde su propuesta se dice que el humano es un fin en sí mismo y respetable por ser racional, pero por otro lado se dice que la dignidad consiste en el uso de esta razón. Lo cual es un poco ambiguo en cuanto a que no es tan claro si es la potencia o la práctica misma de tal capacidad la que otorgaría el estatus de digno; en algunos momentos parece que es una y por momentos la otra. Además de que, aterrizado a ejemplos concretos, resultaría

problemático. Por ejemplo: en el caso de los bebés no podría otorgárseles el estatus de dignidad y, por ende, de consideración si el criterio sólo aplica para los que hagan uso activo de tal facultad y algo parecido sucederían con las personas en coma, las personas con Alzheimer o con alguna enfermedad que les impidiera hacer uso “adecuado” de su razón. Menos estarían en capacidad de contraer obligaciones, al contrario, tendrían que ocupar el rol de minoría de edad. En el caso de los bebés se supone que en potencia la desarrollarían, entonces quizá podría decirse que la tendrán, pero en el caso de las personas que se encontraran en una situación terminal ya no habría posibilidad de desarrollarla, pues algunas enfermedades degenerativas, como su nombre alude, implican el perderla irreversiblemente.

Otro caso interesante a analizar es el del cadáver humano al cual suele respetársele por simplemente haber pertenecido al orden de lo humano: “Los cadáveres no pueden ser objeto de propiedad y siempre serán tratados con respeto, dignidad y consideración” (Ley General de Salud, 1984, Artículo 346). En México y en la mayoría de países se suele asumir que el cuerpo sin vida de los humanos debe tener una consideración distinta a la de los demás cuerpos sin vida de otros seres vivos. De hecho, en esta legislación el lenguaje utilizado no es el mismo que en el de la Ley Federal de Sanidad Animal donde se habla de regulaciones y de los animales como propiedad. Matiz muy distinto al modo de referirse a la vida humana, ya que ésta desde un inicio nunca se considera como una propiedad, mientras que de la vida animal se habla a partir de bienes semovientes. Y este status es el que los convierte prácticamente en mercancía, si acaso se habla de un bienestar animal, pero éste siempre es mínimo y bajo el entendido de que tiene que prevalecer el interés económico y demás intereses humanos.

En esa vía vemos cómo la interpretación kantiana también sería problemática en este ejemplo, pues si la dignidad reposara en el uso activo de dicha facultad, entonces el cadáver tampoco entraría en esta consideración social-moral. Si, por el contrario, su criterio aplicara por sólo pertenecer al orden humano, es decir, por hacerlo en teoría o como si tratase de la representación de un gremio (en este caso de la representación del gremio humano, aunque quizá no lo desarrollase o lo perdiera en el camino), entonces tendría sentido esta consideración que se suele hacer. Al menos, desde el criterio que aquí discutimos a manera provisional, sin embargo, resulta paradójico que al mismo tiempo el criterio tome ciertas

concesiones o reservas por momentos y que para otros se diga muy riguroso sin serlo realmente o, por lo menos, que sea manejado a conveniencia y con una ambigüedad que no termina de aceptar. Por ejemplo, para considerar que ha habido muerte encefálica y pérdida de la vida se dice necesario que:

Para efectos de este Título, la pérdida de la vida ocurre cuando se presentan la muerte encefálica o el paro cardíaco irreversible.

La muerte encefálica se determina cuando se verifican los siguientes signos:

1. Ausencia completa y permanente de conciencia;
2. Ausencia permanente de respiración espontánea, y
3. Ausencia de los reflejos del tallo cerebral, manifestado por arreflexia pupilar, ausencia de movimientos oculares en pruebas vestibulares y ausencia de respuesta a estímulos nociocéptivos. (Ley General de Salud, 1984, Artículo 343)

O sea, desde esta legislación se considera que el ser vivo humano, en casos especiales como éste, ha perdido la vida cuando ya no tiene más conciencia y, al mismo tiempo, cuando ya no posee todo lo que esta conciencia implicaría. En un sentido meramente biológico se declara al humano como muerto cuando ya no existe este criterio de modo activo, es decir, cuando *ya no se hace más el uso activo de tales capacidades*. No obstante, en un sentido social-moral se sigue viviendo aún sin el uso activo de tales capacidades, esto en el sentido de haber una consideración hacia el cuerpo del muerto. Es decir, se dice que este ser vivo está vivo en cuanto hace uso activo de sus capacidades y muerto cuando ya no, en ese sentido aquí el criterio son estas capacidades activas. Sin embargo, el criterio se flexibiliza en una dirección peculiar al momento de morir, pues ya no se cuenta con él que es el que se supone nos otorga dignidad activa y a pesar de ello se obvia que tal consideración deba seguir aún después de muerto. Por ejemplo, en México están penalizadas aquellas actividades que violen la dignidad de dicho cuerpo muerto, aunque ya no se tenga el uso activo de dichas capacidades que es lo que en la mayoría de legislaciones nos hace un ser vivo. No obstante, se asumen ciertas acciones como indignas para este cuerpo y, de hecho, es justamente esta indefensión del cadáver humano lo que lo convierte en algo con estatus de cuidado, de velación (aunque quizá no lo único como veremos más adelante):

Se impondrá de uno a cinco años de prisión:

I.- Al que viole un túmulo, un sepulcro, una sepultura o féretro,

II.- Al que profane un cadáver o restos humanos con actos de vilipendio, mutilación, brutalidad o necrofilia. Si los actos de necrofilia consisten en la realización del coito, la pena de prisión será de cuatro a ocho años. (Código Penal Federal, 1931, Artículo 281)

Con estos ejemplos queremos poner de relieve la ambigüedad y las concesiones que se hacen en el criterio que antes comentábamos, pues si la dignidad, como quizá alude Kant por momentos, está en el uso activo de nuestra razón, en la liberación continua de nuestra minoría de edad, entonces el cadáver no aplicaría en estas consideraciones (al menos del modo estricto de este criterio). Sin embargo, si esto se alude en un sentido representativo o por gremio, como ya decíamos antes, entonces aplicaría, pero al mismo tiempo nos estaríamos topando con que muchos animales (suponiendo lo que Kant supone sobre el no uso activo de la capacidad de responder en un sentido moral) estarían en condiciones parecidas a los ejemplos que acabamos de nombrar como problemáticos. Ya que, en esos ejemplos y en el caso de los animales (supuestamente) no se haría un uso activo de sus capacidades, y, aún con ello, vemos cómo para los humanos la narrativa de esta ausencia-privación es orientada desde una perspectiva distinta a los animales.

De hecho, pasa que en estos casos se asume “la minoría de edad” de estas personas debido a las condiciones terminales en las que se encuentran. La privación en ese sentido no les supone un retiro de consideraciones, al contrario, se sigue poseyendo la dignidad y se tiene “el plus” de la vulnerabilidad en la que se encuentran. Y esta será la narrativa-concesión del criterio que el animal no alcanzaría desde este discurso de moral meramente antropocentrista. Si bien, Kant no es el único pensador que tradicionalmente se alude para hablar de la dignidad de la persona, del deber y de la moral, sí es notoria su gran influencia en este tipo de debates y legislaciones. Por ello consideramos relevante repensar las implicaciones de estos criterios, ya que de manera posterior ha sido notable su influjo en lo más íntimo de nuestra sociedad.

Por otro lado, y siguiendo con la indagación a la que nos arroja la cuestión del cadáver pasemos a revisar brevemente cuáles podrían ser las demás razones por las cuales hay tanta consideración con el difunto. Para ello revisaremos algunas intuiciones de Bataille:

La costumbre de la sepultura es testimonio de una *prohibición* semejante a la nuestra en relación con los muertos y con la muerte. Al menos bajo una forma imprecisa, el nacimiento de esa prohibición es

lógicamente anterior a la costumbre de la sepultura... Esencialmente se trata de una diferencia entre el cadáver del hombre y los demás objetos, como las piedras, por ejemplo. Hoy, esta diferencia caracteriza aún a un ser humano y lo distingue del animal; lo que llamamos la muerte es antes que nada la conciencia que tenemos de ella. Percibimos el paso que hay de estar vivos a ser un cadáver; es decir, ser ese objeto angustiante que para el hombre es el cadáver de otro hombre. Para cada uno de aquellos a quienes fascina, el cadáver es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos. La *prohibición* que, a la vista del cadáver, hace presa en los demás, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia*, en el cual *se separan de la violencia*. (Bataille, 2013, p. 48)

En las palabras de Bataille leemos algo que ya veníamos sugiriendo en todo este escrito, a saber, que la muerte es otro de los supuestos propios del humano desde la autobiografía filosófica. O, para ser más precisos, la conciencia de muerte y angustia a la que conlleva es lo supuestamente distintivo entre hombre y animal. Sus palabras nos recuerdan lo que Heidegger propone sobre los animales, sobre su relación pobre con el mundo, la angustia y la muerte. Ya que para él lo que define la relación con el mundo que tienen los seres vivos se da a partir de su modo de estar existencial, esto es, desde las estructuras de su ser. Por ello la escisión que traza sólo puede entenderse a partir de su concepción sobre el ser, sobre la consideración de que el humano supuestamente tiene una relación privilegiada con el ser, por ejemplo, porque puede preguntar por él mismo y responder de algún modo a propósito de tal pregunta.

Privilegio que le denegará al animal y que, por ello, lo considerará pobre de mundo y con esto se está implicando a la vez muchas otras cosas como su estatus respecto a la muerte y demás que ya decíamos. Si bien, no lo considera sin mundo como lo sería una piedra, tampoco considera que tenga relación en cuanto tal con él. Lo cual implica lo que aquí Bataille trae a colocación: que el animal supuestamente no sea consciente de su propia muerte ni de la de los otros y que, por ello mismo, no se angustie como tal. Según estos pensadores la diferencia se halla en que el animal no viviría con potencia esta violencia que Bataille comenta: la conciencia de la violencia que arrastra al cuerpo, la impresión de la descomposición de un cadáver y la conciencia de que tal violencia también nos arrastrará a nosotros en algún momento. De algún modo Bataille comenta que el animal vive siempre en una violencia inherente, pero no que la vive de modo consciente ni de modo prohibitivo-

transgresor, sino que su posición es similar a la de Heidegger en cuanto a considerarlo en una especie de constante perturbamiento o encierro en sí mismo.

Es decir, Bataille le concede cierto sentimiento de sí, pero hace la diferencia en que probablemente éste no tenga experiencia consciente de los objetos y que se encuentre siempre en un límite firme en tanto que estaría siempre aislado viviendo en una violencia inherente, o sea, estando como un ser discontinuo con pocas posibilidades de continuidad. Pues, las posibilidades de continuidad desde este autor estarán concentradas principalmente en la muerte, en el trabajo y en el erotismo. Continuidad que no sería posible sin la consciencia de lo mismo y en la transgresión organizada de la violencia vital implícita en las mismas. El punto clave de todo este tema radicaría en que para el humano la prohibición le sería prácticamente constitutiva, es decir, su conciencia le pondría siempre en una postura transgresora-ambigua que rechaza organizadamente la violencia vital pero que al mismo tiempo da rendición a tal violencia en ciertos casos. Mientras que el animal supuestamente estaría siempre encerrado en los límites de su vitalidad sin poder acceder a esta organización que implica prohibiciones dada su conciencia y rechazo-fascinación de su condición existencial.

No obstante, aquí quizá cabría matizar y recordar que, aunque es parecida la visión de encerramiento del animal con la visión de perturbamiento del animal en Heidegger, sí hay diferencias relevantes. Pues, desde Bataille, en esta transgresión de la prohibición hay un regreso a la animalidad del hombre, como si en cada transgresión se pusiera entre paréntesis las estructuras que el humano se ha inventado y de pronto retornara a su animalidad y a la violencia inherente que es como define prácticamente al estado animal. Y en ello se pudiera abrir la posibilidad de cierta comunidad que, aunque no suprimiría las diferencias de ambos, sí manifestaría un punto de encuentro parcial. De ahí que después pueda desglosarse cierta consideración hacia los animales en la propuesta batailleana, pues:

...el sentido más fuerte de la prohibición de la animalidad y su transgresión es el siguiente: Cuando en la experiencia erótica se rompe (sin eliminarlo) el interdicto de la muerte, y también el de lo animal, se ingresa a un ámbito de continuidad que no significa sumergirse como el agua en el agua (la experiencia directa de lo animal nos está siempre vedada), sino más bien desarmar, llevar al sinsentido cualquier jerarquía de los seres: ya no hay dignidades mayores y menores, incluso ya no hay dignidades diferentes. Queda hecho añicos cualquier vestigio de jerarquización de los seres. Cuando se rompe el

interdicto deja de ocurrir que los hombres sean más dignos que los animales (o a la inversa) ... Emergen todas las diferencias, no hay agua en el agua, pero se eliminan todas las superioridades e inferioridades... (De La Fuente & Flores, 2021, p.76-77)

Es decir, en el regreso momentáneo a la animalidad del hombre se podría jugar, desde esta postura, una especie de puente o comunidad con ellos, aunque no tengamos la experiencia directa de ellos. Lo cual podría retomarse para otras concepciones éticas, como mencionan estos autores. Ya que, para Bataille en este retorno se pone en tela de juicio momentáneamente todas las construcciones, incluida la de dignidad. Dado que, parecido al cuestionamiento que hacíamos en Kant, para Bataille implícitamente la dignidad de algo se da mientras se haga uso de la libertad, o bien, *desde el rechazo activo* a la violencia vital y en el apego a las estructuras. Sin embargo, cuando hay crisis de sí mismo, de las estructuras a las que está ligado por organización, cuando hay una transgresión al mismo tiempo se implica que se vaya en contra de esta dignidad porque hay un arrastre, hay rendición, aunque ésta sea parcial y por momentos. Por ejemplo, en el erotismo suele concebirse que:

...en todas partes -y sin duda ya desde las épocas más antiguas- nuestra actividad sexual está obligada al secreto; en todas partes, aunque en diferentes grados, nuestra actividad sexual aparece como contraria a nuestra dignidad. Hasta el punto que la esencia del erotismo se da en la asociación inextricable del placer sexual con lo prohibido. Nunca, humanamente, aparece la prohibición sin una revelación del placer, ni nunca surge un placer sin el sentimiento de lo prohibido. En la base de esto hay un impulso natural; y, en la infancia sólo hay ese impulso natural. Pero el placer no se da *humanamente* en este tiempo que nunca recordamos...En la esfera humana, la actividad sexual se separa de la simplicidad animal. Es esencialmente una transgresión. No es, después de la prohibición, un retorno a la libertad primera. La transgresión es una producción de la humanidad organizada por la actividad laboriosa... (Bataille, 2013, p. 114)

Pero, regresando a nuestro tema inicial, las intuiciones de Bataille son interesantes porque subrayan en este rito una ambigüedad peculiar sobre el sentir hacia el cadáver y la sepultura. Por un lado, la sepultura testimonia el rechazo que nos produce la violencia vislumbrada en la putrefacción del cuerpo, el rechazo de la conciencia de nuestra discontinuidad y la amenaza del contagio de esta violencia que podría suponer el cadáver. Por otro, también hay un sentir solemne que Bataille describe en la cita con la frase de “ser ese objeto angustiante que para el hombre es el cadáver de otro hombre”. Es decir, no sólo se procura al cadáver para cesar nuestra precaución de que éste “pueda alcanzarnos y contagiarnos” o del horror que nos causa

su violenta imagen de descomposición por intuir que es lo que nos espera, sino que también nos inspira cierta veneración como si en ello intuyéramos “una verdad” trágica, pero necesaria de nuestra condición; como si tuviéramos una especie de revelación sobre lo vivo que se concientiza. Pues, supuestamente si algo testimoniaría todo esto es que somos seres discontinuos en tanto que estamos encerrados en una suerte de aislamiento continuo y que en ciertas experiencias este aislamiento se pone en crisis (en el erotismo, por ejemplo, se da una cierta continuidad. Sin embargo, regresamos constantemente a esta discontinuidad).

Subraya que es como si en este sabernos discontinuos y continuos al mismo tiempo o por momentos, operase una “necesidad” de regulación de sobreabundancia. Como si en esta discontinuidad trágica que tanto nos pesa también captáramos la necesidad de la misma en tanto que es lo que permite la continuidad de lo vivo, la continuidad del ser más allá de nuestra discontinuidad personal. O sea, la muerte no sólo nos revela nuestro carácter discontinuo personal, sino que también nos habla del carácter de lo vivo y de sus relaciones ambiguas-necesarias de lo continuo y discontinuo. Por eso rechazo y solemnidad que cae en veneración, temor y fascinación a la violencia que supone la vida; son sentires ambiguos que nos trae en cadena un pensamiento sobre la muerte, una concientización, una especie de epifanía trágica y que, aunque sea cierto que nos denotan en nuestra vulnerabilidad más íntima, es cuestionable que seamos los únicos seres vivos en sentir tal vulnerabilidad. Si bien, no aludimos a que sea del mismo modo que nosotros, sí pensamos que pueda haber una experiencia, un punto de vista, una fragilidad existencial denotada de algún modo en los animales. Aun cuando esto no anule la posibilidad de las diferencias.

Lo que podemos leer entre líneas sobre este pensar de la muerte (en Heidegger, por ejemplo) es que el ser humano podría preguntarse por su muerte, así como se pregunta por otras cosas al estar en la manifestabilidad de lo ente. La cuestión que sigue jugándose en este pensar es la cercanía que tiene el humano al preguntar, al responder y a la consciencia de su condición existencial. Ya que, aunque alude reiteradamente a la equivocidad de la respuesta filosófica, al mismo tiempo, pasa como con Kant que también creía en cierta validez de su respuesta. Al menos Heidegger cree que la respuesta que da sobre varias cuestiones filosóficas tiene validez desde la analítica existencial que supone dar respuestas desde nuestras propias estructuras existenciales. O sea, que son verdaderas en tanto que su verdad se ampara en la

verdad de la existencia humana. No obstante, como él subraya, todo se da desde un punto de vista humano que al final intenta conmensurar lo inconmensurable en el sentido de: ¿se puede conmensurar la angustia vivida o es acaso algo tan íntimo que esto se vuelve un imposible? Quizá esto sea algo más especulativo, narrativo, siempre rozando o interactuando con lo ficcional que, con lo riguroso, lo puro, con lo en cuanto tal.

Porque, una cosa es que nuestros modos de angustiarnos tengan diferencias y otra cuestión es decir que la angustia propia y las peculiaridades de la misma deban ser medida que dictamine entre supuesta angustia verdadera de la que no. Pues, aquí cabría preguntarnos: ¿cómo medir tal angustia? ¿cómo mide el humano su angustia? ¿este criterio es reconocible-medible? ¿la conciencia de ella realmente nos hace poder hablar de ella, responder por ella, medirla incluso? O resumiendo la dirección de la cuestión: ¿qué sería angustiarse como tal? Y, suponiendo que podamos angustiarnos de modo consciente, ¿esto anula la angustia de los demás seres vivos como quiera que ésta se manifiesta? Incluso tal pregunta invita a preguntarnos por lo que hemos entendido por conciencia. Son preguntas que dan para profundizar en el tema, pero por el momento profundicemos en el fenómeno repetitivo de la monopolización de la angustia que hacen algunos relatos filosóficos, pues, aunque algunos estudios han puesto en duda que el humano sea el único en tener ritos mortuorios o adoptar características fúnebres, hay insistencia notable por mantener esta narrativa hegemónica.

Despret (2018) a propósito hace hincapié en que las versiones son relevantes en tanto que tienen la posibilidad de disimular y al mismo tiempo de traer a colación nuevos sentidos, denotar las marginalidades que hasta el momento no se han discutido. Un ejemplo que narra para explicitar esto es el caso del duelo en los chimpancés, en este caso particular, el de unos chimpancés de un refugio de Camerún que fueron inducidos en un principio por su cuidador a ver el cadáver de su compañera muerta como queriendo ver qué pasaba y si podía suscitarse algo relacionado al duelo. Los chimpancés *respondieron* de modo atónito y dejaron de lado el bullicio cotidiano para *detenerse* a ver su cadáver, en el relato también se cuenta que la chimpancé era especialmente querida y muy cercana a ellos. Para algunos investigadores el hecho de que *en un inicio* fueran inducidos se tomó de pretexto para aludir que no fue un acto original, sino uno inducido. En otros términos, que no fue un acto espontáneo, sino que estuvo implicado el humano y, por ende, fue un duelo falso; una especie de concientización indirecta

que en el fondo no es una concientización, sino una mera reacción. Sin embargo, vemos cómo en este ejemplo se está tratando un *determinado* concepto de duelo y *se presupone* como propio del humano tal conciencia, tal afectación que denominamos duelo.

O sea, si desde el inicio adoptamos ciegamente esta postura, no hay cabida a la problematización, pues los límites son aparentemente contundentes e inapelables. Pero si nos detenemos a reflexionar sobre las raíces mismas de esta concepción, sobre los presupuestos, podemos darnos cuenta de que la cuestión no es ni tan rigurosa ni tan acabada como se piensa, pues desde nuestro tiempo es fácil hallar por doquier manifestaciones de animales que dejan entrever complejidades marginalizadas. Tanto en documentales como en estudios sobre la etología animal se denotan peculiaridades como éstas donde los animales responden de algún modo, aunque nunca a nuestro modo y a partir de ahí se descarta toda manifestación que hayan hecho. Pero, ¿y si este detenerse a ver su cadáver y quedarse atónitos fuera ya un responder? ¿y si este hacer caso inicial a su cuidador fuera ya un responder a su interpelación inicial? Si esto fuera así, entonces ya no sólo tendríamos una respuesta, sino dos.

Por otro lado, es muy dudoso que en ambos casos el chimpancé no tenga una “mínima conciencia” de sí como para confundirse con su cuidador o con su compañera muerta, lo cual implica una conciencia de sí. De saber que la compañera acaecida no soy yo, ni tampoco que el que me interpela soy yo y aquí sí lo especulamos, pero del mismo modo o, por lo menos similar, a lo que hacemos cuando alguien que no escucha se comunica con nosotros, o sea, desde el lenguaje no verbal. Y es que hay varias situaciones, no sólo ésta, donde se prescinde del lenguaje y, sin embargo, es posible e innegable la comunicación. Donde sabemos-intuimos que nos estamos comunicando con otro porque está habiendo una respuesta (aunque no implique una respuesta verbal o sea como esperamos), donde hay juego de traducciones y unas parecen más contundentes que otras. Pero, justo este ejemplo denota que, incluso en el ámbito humano, la ambigüedad, la dificultad para traducir es un tema y no sólo es tema posible de los animales y que la (aparente o supuesta) sencillez del lenguaje no verbal en algunos casos hasta resulta más directa que una respuesta verbal quizá muy elaborada.

Por ejemplo, independientemente de que sea un humano o algún animal el implicado es prácticamente innegable cuando alguno de éstos nos está mirando, cuando rechaza, cuando se nos acerca o nos señala algo. Es decir, quizá existan mensajes tan directos o concretos que

sea muy difícil no saber o intuir con gran probabilidad. Algún ejemplo: cuando un perro nos quiere morder, generalmente nos da señales de su ánimo que es muy difícil no saber o intuir lo que pasará si transgredimos los límites que ha puesto. Algo similar quizá pasaría con la interacción de nuestras corporalidades entre humanos y animales respecto a otras emociones como lo podrían ser: la alegría, la tristeza, el enojo, el miedo. Puede que sí exista algo de universal en estas emociones que nos hacen entendernos o, por lo menos, intuirnos, hacernos traducir (aunque queda pendiente y abierto a un porvenir de qué modo).

Esa transponibilidad de la que habla Heidegger respecto al animal quizá tenga algo más potente de lo que logra explicitar, ya que no sólo se trata de que podamos hablar del animal, de estar con él y al mismo tiempo según no estar porque supuestamente el animal estaría constantemente perturbado y realmente no estaría, aunque estuviera físicamente y parcialmente. Y que este poder hablar de él incluso sería la prueba de su pobreza, de su condición, de su vulnerabilidad. Vulnerabilidad que, por cierto, aunque no se intenta leer como peyorativa o desventaja en inicio, inevitablemente termina siéndolo en cuanto a consecuencias. A pesar de ello su señalamiento pone en evidencia la dificultad de cerrar la cuestión porque aunque aquí se sigue la estrategia del supuesto ensimismamiento del animal, en los ejemplos cotidianos y en ciertas investigaciones concretas se resulta cuestionable tal ensimismamiento y, por el contrario, se pone de relieve la interacción donde no sólo hablamos de ellos, o sea, donde no sólo tenemos un poder sobre ellos que puede ser el punto de vista o parecido, sino que interactúan con nosotros, que nos responden a su modo como lo ejemplifica el chimpancé del relato inicial respecto a la interpelación de su cuidador y después sobre la caída en cuenta de la ausencia de su compañera.

Sin importar que inicialmente haya sido mostrado el suceso por parte del cuidador eso no resta a la respuesta dada por parte de los chimpancés, pues bien pudieron haber quedado inmóviles ante su interpelación y, sin embargo, fue lo contrario, hubo movimiento, afectación que, conectándolo con su ejemplo de las diferencias de la condición de la piedra y del animal, ni siquiera hubiera podido suceder si no existiera en el chimpancé un “mínimo” de afección como lo pasaría con la piedra. Pues, prácticamente nadie se dirige a la piedra en tanto a interpelarlo afectivamente y, no obstante, en los animales hay esta posibilidad de ser afectados y que nos afecten. Un león puede inspirarnos temor, a un león también podemos

inspirarle temor, a un perro podemos emocionarlo y él también puede emocionarnos, pero de una piedra no puede decirse lo mismo. Incluso, aun cuando pueda argumentarse que estas podrían ser más apreciaciones, intuiciones que certezas, sigue siendo evidente que de la piedra ni siquiera podemos tener este tipo de intuiciones, enunciaciones.

Por otro lado, el ensimismamiento es muy cuestionable en ciertos casos, por ejemplo, en el trastorno obsesivo en perros. Pues, el trastorno está fuertemente ligado a la experiencia negativa de la interacción con su entorno, ligada a una interpretación activa del mismo que bien podría hablarnos de una interacción compleja y profunda. Ya que, el hecho de que no pueda manifestar su angustia u otra emoción mediante palabras no implica que la afección sea menor o falsa, quizá lo que cambia es el modo, la manifestación que, de hecho, hablando en un sentido intuitivo y basándonos en ejemplos cotidianos, tampoco es tan distinto a la expresión de nuestras emociones y por ello podemos intuirlos, aunque no exista lenguaje verbal. Habiendo unas cuantas similitudes en el modo de expresar tristeza (lloriqueos, falta de apetito, expresión facial), afecto (mediante caricias, cercanía, abrazos, lamidos, alarde jocoso). En fin, interacciones complejas que no son características de un ser meramente ensimismado. Si señalamos esta transponibilidad que Heidegger no puede negar al animal es porque, entre otras cosas, se subraya potentemente las diferencias de lo vivo de lo inerte, también porque hay en ello la posibilidad de leer esta vulnerabilidad de otro modo, así como de dar una lectura diferente sobre el duelo y la respuesta. También porque Despret hace hincapié en algo que nos interesaría remarcar y que tanto ella como Heidegger hacen alusión (aunque de distinta manera); sobre la equivocidad en las traducciones:

Traducir, bajo el modo de la versión, conduce entonces a multiplicar las definiciones y los posible, a volver perceptibles más experiencias, a cultivar los equívocos, en suma, a hacer que proliferen los relatos que nos constituyen como seres sensibles, vinculados a los otros, y afectados. Traducir no es interpretar, es experimentar equívocos. (Despret, 2018, p. 190)

Este modo de concebir nuestras teorizaciones quizá sea fructífero para adoptar una actitud crítica y humilde desde inicio, pues si visibilizamos estos equívocos a los que somos vulnerables, también podemos flexibilizarnos y, en esto, estar dispuestos a una comprensión por venir sobre temáticas que más que especulativas las hemos abordado desde lo cerrado de antemano; aunque en el clímax de la propuesta teórica se suele blindar los discursos con el so pretexto de que la vida animal nos es “completamente” inaccesible o no responde a nuestro

modo y por ello no exista mayor consideración hacia ellos, aquí apuntamos a un pensamiento distinto por venir. Pues, si nos fuera completamente inaccesible, si realmente no nos concerniera en algunos momentos ni siquiera estaríamos hablando de la transponibilidad a la que Heidegger inquieta y refiere reiteradamente. Los animales siguen siendo aquellos a los que no podemos darles la vuelta tan fácil, son aquellos que nunca nos pasan desapercibidos y que, dicho sea de paso, a los cuales nosotros tampoco pasamos desapercibidos. Hay en ellos una vitalidad que siempre se resalta, que nos asemeja y que paradójicamente también nos diferencia, nos distancia, pero que de algún modo nos interpela de modo distinto a como lo hace la piedra. Que, aunque la piedra es ese ejemplo que curiosamente está presente en algunos textos de la autobiografía filosófica, su figura tampoco llega a perturbarnos y conmovernos a tal nivel como lo haría la vida animal.

En ese sentido también apostaríamos a cultivar las versiones (del duelo en este caso) y entender que, en efecto, quizá tales versiones están destinadas a lo aproximativo, especulativo e intuitivo; a un pensamiento que roza en lo imposible pero que quizá no por ello debemos desistir de antemano en otra comprensión y relación. Así como no lo hacemos en otras cuestiones que también nos representan una dificultad mayor, por ejemplo, no desistimos de analizar y buscar alternativas a la cuestión del sufrimiento, del mal y de la violencia por parecernos problemáticas abismales, al contrario, estamos constantemente en este ejercicio aproximativo y perfectible. Rozándonos con impotencias y ambigüedades, pero cercanos y anhelantes de este ejercicio de invención, de traducción pendiente. Quizá en ese aspecto Heidegger haya explicitado de gran manera este equívoco implícito de la filosofía y, al mismo tiempo, haya dejado como terreno fértil estas consideraciones sobre la equivocidad para deconstruir en el porvenir y adoptar una actitud sobria, alerta, perfectible y de reserva ante nuestras impotencias actuales.

2.3.3.2. Pudor

Sobre esta característica no hay una mención como tal por parte de los pensadores aludidos en un inicio. Justamente hacia la ausencia de esta cuestión va dirigida la crítica. Pues, para Derrida será señal de la profunda reticencia que estos discursos manifiestan hacia la complejidad animal. Reticencia en el sentido de que, al no hacer una distinción de diferencias estructurales y comportamentales entre animales, los límites de la animalidad resultan

aparentemente claros, unificados y sin mayor inconveniente. Al contrario que si se hicieran exponenciales las diferencias. Ya que, entre más notables las diferencias, más difícil es encasillar a todos los animales en la categoría de “el animal” sin más que pretende atribuirles las mismas características y más recurrentes son las interrogantes, la problematización. De hecho, de cierto modo, las diferencias juegan el papel de aliciente para el surgimiento de estas interrogantes. Porque es en la experiencia de la extrañeza que problematizamos al otro, nos preguntamos por él, nos abrimos a él ya sea hospitalariamente, hostilmente o en oscilación de ambas. Que, a propósito de esta última consideración, podríamos interpretar esta exclusión de pensamiento ya como una primera hostilidad a profundizar en la cuestión. Las razones de este actuar según las pistas que sigue Derrida en *El animal que luego estoy si (gui)endo* radicarían en que:

Al igual que Descartes, tampoco ninguno de ellos evoca o tiene en cuenta el problema de la desnudez o del pudor entre el animal y el hombre. Al igual que Descartes, ni se les ocurre distinguir entre todos los animales y, al igual que Descartes, hablan de «el animal» como de un solo conjunto que se puede contraponer a «nosotros, los hombres», sujeto o *Da-sein* de un «pienso», «soy», según un único rasgo común y del otro lado de un solo límite indivisible. Sus ejemplos son siempre lo más pobres posible, apuntando siempre a ilustrar una identidad general del animal y no unas diferencias estructurales entre diferentes tipos de animales. Al igual que Descartes, tampoco reconocen el más mínimo derecho ni ninguna aptitud para la respuesta, en cuanto tal, a lo que ellos denominan el animal. (Derrida, 2008, p.110)

Es decir, quizá una de las razones de peso para no haber profundizado en la cuestión del pudor, la desnudez o una experiencia de vergüenza en los animales (entre otras tantas características marginalizadas), haya sido el tambaleo que hubiese significado ir más allá de la contraposición hombre/animal que tradicionalmente se ha manejado. Puesto que eso sería mostrar que no hay un solo límite indivisible, sino varios, que, según a los animales a los que se refiera, las consecuencias existenciales podrían ser distintas entre ellos. También porque volvería cuestionable la identidad que tan vehementemente se ha formulado y en la que ha cimentado gran parte de su organización. Franquearía algunos de los propios del hombre, por lo menos desde el entendido de exclusividad y rigurosidad que se atribuye. Si bien, esto no significa que haya sido la única causa, se pone de relieve una ausencia comprobable en las tematizaciones de varios autores. Manifiesta la manera como ha sido pensada esta contraposición hombre-animal, esto es:

Sucede como si los hombres de esta configuración hubieran visto sin ser vistos, como si ellos hubieran visto al animal sin ser vistos por él, sin haberse visto vistos por él: sin haberse visto vistos desnudos por alguien que -desde el fondo de una vida llamada animal y no solamente a través de la mirada- les habría obligado a reconocer, en el momento de dirigirse a ellos, que eso les miraba y les concernía. Pero como en el fondo no creo que esto no les haya ocurrido nunca, ni que no se les haya significado, figurado o metonimizado de algún modo, más o menos secretamente, en el gesto de su discurso, quedaría por lo tanto por descifrar el síntoma de esta denegación. Este no podría figurar como una negación entre otras. Dicha denegación instituye lo propio del hombre, la relación consigo de una humanidad ante todo preocupada y celosa de lo propio. (Derrida, 2008, p. 30)

El comentario de Derrida sobre la desnudez animal va dirigido, principalmente, a denotar que estos pensadores en su afán de hablar de un animal generalizado, dejan de lado la singularidad del encuentro mismo con éstos. Pues, a como manifiestan parece que sólo ellos pueden ver a lo que llaman el animal y no viceversa. Que poseerían una especie de videncia o profecía con respecto “al animal”. Y, de este modo, que en el encuentro singular con ciertos animales (en el encuentro cara a cara estando desnudo frente a cierto animal, por ejemplo) sólo “yo” tendría la experiencia del encuentro (siguiendo el ejemplo, sólo yo tendría la experiencia de mi desnudez). Al otro se le negaría su experiencia de mi desnudez, su punto de vista sobre mi desnudez cualquiera que sea su manifestación sobre ésta. Resumiendo, la dirección de esto, equivale en una larga tradición filosófica a que mi propio es poder mirar y traducir (aquí mirar entendido como conciencia, como mi vivencia de encuentro con el otro).

Postulando de este modo límites binarios, por ejemplo, de conciencia e inconsciencia, moral y amoral, entre hombre y animal. Anulando regularmente el análisis de estos límites más allá de los contrarios, pues pocas veces se hace reparo en lo que se teje en medio de ellos, en su oscilación. Que, aunque Derrida no pretende “devolver” poderes a los animales sin justificación alguna o decir que ambas experiencias son uniformes o anular la posibilidad de propios en el humano, sí busca desentrañar la historia de estos míticos poderes e impotencias animales subyacentes en el discurso filosófico. Pues, como hemos analizado antes, no todos sustentan la rigurosidad que dicen tener y, por el contrario, sí presentan marginalidades relevantes. En el caso de la desnudez, por ejemplo, se dice que el animal está desnudo sin saberlo y eso implícitamente lo hace amoral, fuera de la experiencia de vergüenza. Sin embargo, no estaría desnudo si la desnudez es ya un concepto humano y éste no existe en él. Por otro lado, el hombre se sabe desnudo y ello le incita a recurrir a la vestimenta y a la

técnica. Así, este saberse lo vuelve púdico y de ahí en adelante ya no está más desnudo. Sin embargo, existe en la desnudez cuando ya no lo está más. Es decir, cuando existe en tal categoría y eso no lo hace estar más así, ahí existe en la desnudez. De esta manera, ambos estarían desnudos y no sólo los animales como se ha propuesto (aunque de modo diferente). No obstante, como menciona Derrida serán 2 desnudeces sin desnudez. En el animal se daría cuando está desnudo y sin embargo no lo está porque no existe en ello. Mientras que en el hombre la desnudez llegaría en este saberse desnudo y, a la par, en ya no estarlo más. Porque, aunque ya no está desnudo físicamente sigue teniendo la noción:

¿Qué es el pudor si no se puede ser púdico más que permaneciendo impúdico y recíprocamente? El hombre ya no estaría nunca desnudo porque tiene el sentido de la desnudez, esto es, el pudor o la vergüenza. El animal estaría *en* la no-desnudez porque está desnudo, y el hombre estaría *en* la desnudez allí donde ya no está desnudo. Ésta es una diferencia, un tiempo o un contratiempo entre dos *desnudeces sin desnudez*. Este contratiempo sólo está empezando a darnos quebraderos de cabeza acerca de la ciencia del bien y del mal. (Derrida, 2008, p.19)

Uno está físicamente desnudo, pero no está desnudo en cuanto a saberse. El otro ya no está desnudo físicamente, pero sigue existiendo en la noción. Trasladándolo a la escena que pinta nuestro autor en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida estaría desnudo al sentir pudor frente al gato. El gato no estaría desnudo en el sentido de existir en la desnudez, pero, de ello tampoco puede deducirse que, aunque esté desnudo y a la vez no, el gato no pueda tener una vivencia sobre la desnudez de Derrida. Que, aunque no es quizá la misma vivencia de la desnudez percibida por Derrida sobre su gato y sobre él mismo, ¿cómo profesar con seguridad que el gato no tenga su punto de vista sobre la desnudez de Derrida y sobre su corporalidad en situaciones similares u otras distintas? Comoquiera que se configure dicho punto de vista. Por otra parte, el pudor sentido frente al gato también lo relaciona con un *escondarse* que más adelante retomará para cuestionar el sentido de pudor fálico tradicional que centra la experiencia de pudor en los órganos genitales. A propósito, se pregunta si las posibilidades de este escondarse podrían sugerir una experiencia de pudor que va más allá del pudor centrado en los órganos genitales:

Desde el momento en que el animote (la animalidad de algunos animales) se muestra capaz de unos comportamientos indiscutiblemente culpables, escondiéndose o bajando la cola tras la falta, incluso en el momento de la enfermedad o de la agonía que experimentan como culpables e inmostrables (muchos

animales se esconden cuando están enfermos o cuando sienten que van a morir), ¿tenemos derecho a inferir de ello la deuda, la memoria de la falta, la vergüenza y, por consiguiente, el pudor animal? En otras palabras, ¿se vincula todo «esconder-se» (en la experiencia de la caza, de la seducción, de la culpabilidad) con la posibilidad del pudor, incluso allí (y ésta es la metonimia en cuestión) donde dicho pudor no se refiere directamente a unos órganos genitales? Si se limita de forma provisional el campo de esta cuestión a los animales sexuados, a la experiencia de la vida y de la muerte en la diferencia sexual, ¿cómo abordar esta diferencia metonímica, esta diferencia de la metonimia que hace que un ser vivo capaz de pudor, de culpabilidad, de esconder-se o de criptar-se no concentre siempre ni necesariamente dicho pudor en la mostración de los órganos genitales? (Derrida,2008, p.78)

Estas consideraciones no serán análisis cualquiera para nuestro pensador, al revés, serán pautas para otro tipo de pensamiento sobre los animales. Uno que haga notables las diferencias y vea las consecuencias que de ello se derivan, analice su herencia, acepte sus limitantes y bajo ellas vea qué sí le es accesible. Pues, en esto que analizábamos, por ejemplo, hay como consecuencia que “algunos seres vivos no humanos tendrían derecho a ella y, es más, entrarían así en el orden del derecho, inseparable del orden de la verdad, en la medida en que ésta se vincula con el velo del pudor” (Derrida,2008, p.77). Como hemos comentado a lo largo de este texto, estos matices son relevantes porque, en el fondo, denotan una fragilidad existencial, una complejidad que el discurso del término de “el animal” sin más no deja vislumbrar por homogenizar a todos los seres vivos no humanos implicados en esta categoría. Este esconderse que podría vislumbrarse en situaciones como la antesala de muerte en algunos animales o en situaciones de conciencia de falta donde este movimiento se visibiliza, podría hablarnos de una interacción corporal y afectiva más compleja que la que usualmente se asume de su vida. Además de dar la pauta para pensar el pudor más allá de lo fálico que es como usualmente se analiza.

Capítulo 3. El *animot* en deconstrucción, los animales por venir

3.1. La pregunta filosófica por venir sobre la animalidad: la pregunta a propósito del sufrimiento animal

En este recorrido hemos hecho varios rodeos para llegar al punto de que no se trata de teorizar frívolamente a dichos seres vivos bajo el cuestionamiento de su animalidad en cuanto a supuesta presencia o ausencia de “capacidades intelectivas”, sino de ampliar nuestro panorama al siquiera plantear la cuestión y de no darla por cerrado de antemano, sino abierta

a un porvenir. Pues, lo que se nos cuenta en la autobiografía filosófica en términos generales es que el animal estaría privado de varias capacidades que el humano sí tendría. En ese sentido se ha dibujado un boceto sobre la animalidad donde, por antonomasia, el supuesto animal sería siempre ausencia. Esto es: está (como máquina), pero no está al mismo tiempo porque no piensa y sólo *existe verdaderamente* lo que piensa (Descartes); está (como perturbado), pero no está porque es pobre en mundo y entonces *no tiene relación auténtica* con el mundo ni con él mismo en cuanto ente (Heidegger); está (como deber indirecto), pero no está en la escena moral porque *no tiene relación directa* con la moralidad en tanto que no puede responder a propósito del deber (Kant); está (como *autre* no como *autrui* que, aquí *autrui* representa al otro como prójimo), pero *no está realmente* en la escena de lo moral porque *no es* alteridad propiamente, pues *no existe en* la responsabilidad infinita hacia el otro.

La lista de filósofos que hemos convocado en estas páginas ha dado la espalda a la pregunta de si esos seres a los que conceden y deniegan atributos pueden sufrir, en sus planteamientos cobra nula relevancia tal cuestión y a propósito deberíamos preguntarnos por qué. Es decir, ¿qué hay detrás de esa marginalidad? Como una primera respuesta podríamos remontarnos a una interpretación o historia sobre el pensamiento moderno y contemporáneo que nos orientara sobre la herencia de tales corrientes. Y a propósito encontraríamos que la modernidad se concibe como la cumbre del antropocentrismo, pues en ella “se configura un tipo de racionalidad que multiplica el poder del hombre frente a la naturaleza y que construye el imaginario de que prácticamente no existen limitaciones para el ser humano” (Flores & Linares, 2020, p.9). Y por parte de lo contemporáneo hallaríamos un desarrollo tecnológico exhaustivo que en lugar de traer consigo benignidad exacerbada a su paso, puso de manifiesto lógicas de violencia y de desigualdad. Por lo menos se especula que estos son temas recurrentes de los análisis contemporáneos, sin embargo, al mismo tiempo que se veían estas problemáticas, también iban floreciendo los discursos deconstructivos de este discurso contemporáneo hegemónico:

El siglo XX vio, como nunca en la historia, la devastación intensiva de los ecosistemas aunada al avance de la tecnología y la industria...Fue en este siglo cuando también diversas voces empezaron a cuestionar de manera seria cuál es el papel del ser humano en el planeta y cuál es su lugar en la naturaleza. La llamada escuela de la sospecha –Nietzsche, Marx y Freud- legó al mundo contemporáneo una serie de dudas y cuestionamientos que obligaron a replantear tanto la antropología

como la praxis humana. Las guerras, la resistencia a los proyectos colonialistas e imperialistas, el terrorismo y las crisis financieras fueron escenarios recurrentes en un siglo que al mismo tiempo que llevó a la humanidad a niveles de desarrollo insospechado mostró también la crueldad humana y la convivencia constante con el mal. (Flores & Linares, 2021, p. 9)

De este modo podemos ofrecernos una idea de cuál es la herencia que a grandes rasgos estamos heredando y también sobre sus impulsos. Por un lado, vemos a una modernidad alucinada por las posibilidades de la razón y la ciencia y por otro, una escena contemporánea donde se aprecian sus repercusiones y entonces comienzan a surgir las reservas sobre tal pensamiento. Todo ello nos resulta pertinente porque nos deja vislumbrar que en este paso de periodos ha habido una serie de deconstrucciones interesantes que ahora nos dan paso para plantear potentemente la cuestión de la crueldad, el mal y el sufrimiento. Se evidencia ya en algunas propuestas la resistencia contemporánea ante un antropocentrismo y tecnologismo desmedido que ha desvirtuado a los descubrimientos mismos, pues propiamente no es que los avances hayan sido desvirtuosos por sí mismos, sino las intenciones que le han sido consignadas y el impulso de las mismas.

Ejemplos desafortunados retornan insistentemente sobre la crueldad aun cuando todavía en algunos discursos persista la resistencia a tomarlo en serio. Que, de hecho, no sólo veremos una ausencia de profundidad en el planteamiento sobre la crueldad en algunos discursos filosóficos como los que ya hemos retomado aquí, sino en el psicoanálisis mismo que paradójicamente es aquel que podría pensarse como el indicado o el que por antonomasia podríamos relacionar inmediatamente con el tema. Como bien sugiere Derrida la cuestión de la crueldad sigue estando abierta y lo seguirá estando aun para el psicoanálisis quien, aunque sí ha hecho reparos, su perspectiva sigue siendo demasiado antropocentrista.

Es decir, aún no se plantea de cara si es que la posibilidad de crueldad podría extenderse al ser vivo, al ser animado. Por otro lado, a pesar de tener de “suyo” al sufrimiento y quizá en algún momento haber analizado las posibles causas de una crueldad dirigida hacia los animales, éste en el fondo aún se halla como en la perspectiva kantiana donde los animales pasan a ser un deber indirecto o que sólo pesan por quedar como una posible transferencia. O sea, que tal violencia dirigida hacia determinados animales pudiese transferirse posteriormente a lo humano. En ese sentido su análisis sobre el sufrimiento seguiría siendo aun poco decisivo y sí bastante limitado. Y aquí es que a propósito de los límites nuestro

autor se preguntará si es que acaso tales límites bajo los cuales ha hecho escuela no vendrían y deberían replantearse para volver a preguntarse lo que hoy podría aludir la palabra crueldad. Es decir, un modo de replantear la cuestión de la crueldad es justamente revisar y quizá deconstruir los límites bajo los cuales se le ha entendido y, al mismo tiempo, sacar de la represión o del carácter auto inmunitario del mismo las implicaciones que éstos han tenido en otro tipo de concepciones (por ejemplo, en aquellas que sustentan el derecho, la ética y la política como actualmente la concebimos):

Preguntemonos solamente si, sí o no, lo que se llama el psicoanálisis no abriría la única vía que permitiría, si no saber, si no pensar incluso, al menos interrogar lo que podría significar esta palabra extraña y familiar, “crueldad”, la peor crueldad, el sufrir por sufrir, el hacer-sufrir, el hacerse o dejar sufrir *por*; si puede decirse así, el placer del sufrimiento. Incluso si el psicoanálisis solo no nos permitiese aún saberlo, pensarlo, tratarlo -lo que yo estaría inclinado a creer-, en todo caso no podría proyectarse hacerlo sin él. Hipótesis sobre una hipótesis: si hay algo irreductible en la vida del ser vivo, en el alma, en la psyché (ya que no limito mi propósito a ese ser vivo que llamamos hombre, y dejo por lo tanto en suspenso la inmensa y temible pregunta, a mi entender abierta, de la animalidad en general, y de saber si el psicoanálisis es o no, de punta a punta, una antropología), y si eso irreductible en la vida del ser animado es la posibilidad de la crueldad (la pulsión, si quieren, del mal por el mal, de un sufrimiento que jugaría a gozar del sufrir, de un hacer - sufrir o de un hacerse sufrir, por placer), entonces ningún otro discurso -teológico, metafísico, genético, fisicalista, cognitivista, etcétera- sabría abrirse a esta hipótesis. Todos estarían hechos para reducirla, excluirla, privarla de sentido. El único discurso que podría hoy reivindicar el tema de la crueldad psíquica como propio sería el que se llama, desde hace un siglo más o menos, psicoanálisis. El psicoanálisis no sería quizá el único lenguaje posible ni tampoco el único tratamiento posible respecto de esa crueldad que no tendría término contrario, o sencillamente término. Pero “psicoanálisis” sería el nombre de eso que, sin coartada teológica ni de otra clase, se volcaría hacia lo que la crueldad psíquica tendría de más propio. (Derrida, 2005, p.6)

En todos estos sentidos es que actualmente se postula importante la pregunta de si pueden sufrir, por ejemplo, ante situaciones como el aislamiento (por ejemplo: al vivir amarrados o encerrados toda su vida), la separación física y emotiva de sus allegados (aquí ya sean allegados animales o humanos), la soledad, la indiferencia o el rechazo de sus allegados, el aburrimiento, el cambio (por ejemplo, al alterarles una determinada rutina), la pérdida (por ejemplo, cuando se muere la persona o el animal con el que han convivido toda su vida), la imposición de ciertos modos de vida que no son los suyos (por ejemplo al obligarlos a trucos

o espectáculos. Incluso, ante muestras de afecto o cercanía indeseada que no van acordes a su recepción), la intranquilidad (por ejemplo, al ser perseguidos y/o maltratados por los transeúntes o por aquellos que los vuelven medios, en la alteración de su ambiente y de su paz al ejecutar pirotecnia so pretexto de “la tradición o lo cultural”). Y sí, resalto experiencias emotivas-psíquicas para precisar no sólo el aspecto que generalmente se señala que es el dolor físico, sino que también cabría pensar en la experiencia de sufrimiento de los animales, es decir, ya no sólo desde lo que nos ha dejado en claro su grito en los mataderos, sino en otras situaciones que abisman aún más las dudas, las preguntas. Pues, actualmente es cada vez más inquietante la serie de señales y llamados que podrían sugerir otros modos en los que les estamos infligiendo sufrimiento y no es necesariamente padecer físico.

Por lo mismo, si no solamente estamos produciéndoles dolor, ¿qué implicaría el que puedan sufrir? ¿qué implicaría una crueldad dirigida hacia ellos y, al mismo tiempo, qué implicaría la posibilidad de crueldad en ellos o en algunos? Esto, desde el sentido de implicaciones existenciales hasta implicaciones éticas y políticas. Que, aquí crueldad no solamente recae en la crueldad que hace alusión a la sangre y que es la que generalmente se evoca al plantear cierta crueldad hacia los animales, sino a una crueldad psíquica. Por ello quizá la pregunta que convenga hacernos es: ¿cuáles han sido los mecanismos de defensa mediante los cuales tal crueldad ha sido disimulada? A propósito de estos posibles mecanismos de defensa es que a continuación analizaremos 3 casos donde posiblemente se hacen notar:

- 1) El olvido del cuerpo de “el animal”: el olvido de los animales como seres vivos.

En este punto es clave notar cómo la utilización del lenguaje es decisiva para asignar determinado orden, pues para una misma situación se utilizan palabras distintas debido a que se asigna un estatus diferente a sus actores a causa de una concepción que los considera diferentes a nivel existencial, político y ético (pero, aquí cabe matizar que los considera diferentes hasta cierto punto, pues no lo hace desde su plena diferencia, sino desde una “diferencia hegemónica”. Es decir, bajo las diferencias que el mismo relator instituye y no necesariamente en el análisis pleno y riguroso que ameritaría). Esto es básicamente lo que Vinciane Despret puntualiza al hacernos pensar por qué al muerto humano se le denomina difunto mientras que al muerto animal se le denomina como cadáver, por qué para el humano cobra tanta importancia representarse como cuerpo y no como mera osamenta. En el fondo

lo que se nos anticipa con estas palabras es la concepción misma de la muerte y el sufrimiento en estos actores, ya que no cobran las mismas implicaciones.

Como ya hemos venido mencionando para la tradición filosófica más extensa, demás disciplinas y el entendido popular, la diferencia que supuestamente sustentan los animales con respecto a nosotros es que éstos no tienen: “el en cuanto tal”, “el verdaderamente”, “la relación directa o auténtica” con distintas experiencias que el humano sí tendría. A partir de esta privación es que se postula a los animales y desde ahí las asignaciones de su muerte y sufrimiento. En el caso de su muerte se piensa explícitamente o implícitamente que ellos realmente no mueren, que no tienen una experiencia cercana o directa con la muerte, que no forma parte de su angustia existencial. De hecho, la angustia también le será negada por parte del relator de este discurso y en ese sentido, si “el animal” no es capaz de angustiarse por su propia muerte ni angustiarse en general, entonces tampoco habría por qué tenerle mayor consideración. Debido a que, desde esta concepción, las cosas o aquello que se asemeja a la condición de cosas no merece el mayor reparo, pues en el fondo *es como si no* se le estuviera infligiendo un mal real; ya que, si no existe él, tampoco existe el mal hacia él.

A propósito de *éste estar y no estar realmente* es que también se le considera a su cuerpo, pues sabemos que es poseedor de un cuerpo, pero lo abordamos como si este cuerpo no fuera realmente un cuerpo y sí algo que puede desensamblarse, no se le considera como unidad y sí en parcialidad, el lenguaje de nuestras prácticas de consumo da fe de ello:

Esta transformación del ser muerto en otra cosa que en nada recuerda su origen es resultado de un trabajo que la socióloga Catherine Rémy llama la "desanimalización" del animal. Opera al revés de lo que acabo de describir para los humanos: el animal en el matadero va a pasar del estado de cuerpo al de osamenta. Las prácticas de consumo van a guiar las metamorfosis que seguirán. De allí en más, subraya Noelic Vialles, se hablará de carne de cerdo, de vaca, de ternera. Las partes del cuerpo del animal se traducen a modos de cocción: el asado, la pieza para hervir, el trozo para brasear. La disimulación opera igualmente en la materialidad por intermedio de los cortes, que traducen de nuevo los términos que en su mayoría no son los de la anatomía: colita de cuadril, arañita, pernil, jamón, entrecot, cuadrada, filete, espinazo, osobuco, costillitas. Los pedazos de carne, entonces, parecen salidos de un proceso al que Catherine Rémy llama de "desensamblable", como si el nuevo orden que se les asignó -asado, costillitas, o filete- fuera un orden natural. Y por lo tanto, evidente y no problemático. Gracias a esta configuración, ese proceso de desensamblable que se puso en marcha en el matadero, se ofrece como el resultado de una transformación "sin percances". Tanto más "sin percances" en la

medida en que borra, materialmente y en la imaginación, la violencia que ha presidido dicha transformación... A través del consumo del animal, escribe Noelle Vialles, buscamos "efectos de vida"; pero los queremos "recortados del ser vivo que ha provisto la sustancia". En suma, nuestras prácticas son prácticas de olvido. (Despret, 2018, p.92)

De esta manera encubrimos en el día a día la falta de responsabilidad hacia este cuerpo, olvidamos y enmudecemos respecto a sus dolencias y alegrías porque no siempre las consideramos como tal. Lo cual es profundamente tético si pensamos cuan normalizada está esta indolencia que justamente se posiciona gracias a que ha desanimalizado a los animales presentándolos como productos finales, gracias a que les ha quitado el estatus de seres vivos y sufrientes mediante las disimulaciones que el lenguaje ya sea verbal o visual nos permite. En esta normalidad de ir al super y elegir entre distintos cortes se han perdido otras tantas imágenes que entonces se vuelven marginales y secundarias. El marketing es tan potente que nos tranquiliza presentándonos a vacas pastando, caricaturas de animales sonriendo en los empaques y parecidos para disimular toda la profundidad de los presupuestos de esta violencia ejercida. Y, aunque ingenuamente podría pensarse en un primer momento que este tipo de marketing ya los considera como una unidad o como un cuerpo por el hecho de no presentarlos en pedazos y, en su lugar, hacer alusión a un interés de "bienestar animal", esta concepción sigue representando un mito muy lejano a la vaca que en el día a día gusta de tomar el sol, del cerdito que pasa apuros, angustia al ser separado y acosado constantemente, del perro que curiosear su entorno haciendo uso de su corporalidad, de su irritabilidad ante ciertas situaciones o de aquellas situaciones donde "animales productivos" entablan amistades y situaciones jocosas gracias a lo que su corporalidad les implica.

Estos abismos de la experiencia cercana son los que podrían inquietarnos en potencia y no la parcialidad con la que el orden actual nos los presenta; pues, en esta representación hay olvidos (convenientemente para el que relata). Ya que, desde este discurso, su cuerpo no tiene otra finalidad que la de alimentarnos o satisfacernos de algún modo, no muestra a su corporalidad de modo independiente a estos intereses; en suma, no da cuenta de la vida propia de estos animales, de cómo se relacionan o lo que les implica su cuerpo. Pues, concebido de modo amplio a este cuerpo nos damos cuenta de que, contrario a lo que se piensa, éste les posibilita experiencias que se le han denegado como la incomodidad, la contemplación, el aburrimiento, el enojo, el sufrimiento, la alegría y otras que quizá el dispositivo mismo ahora

no nos hace siquiera contemplar. De ahí que sea tan significativo este olvido de su corporalidad, de su vida independiente a nuestros intereses.

- 2) El olvido de la dignidad animal: el olvido de los animales como fines y como seres sufrientes.

Aunado a lo que anteriormente veníamos comentando damos paso a referirnos al olvido de considerar a los animales como fines totalmente independientes y no como meros instrumentos, esto es, como vidas independientes y singulares. El dispositivo que justamente queremos subrayar es aquel que, so pretexto del argumento de cierta ética y de cierta concepción de cultura, ha querido suavizar la violencia ejercida hacia estos seres vivos y quitado el estatus de vida -primero- y después, quitado el derecho de vida digna. Para ello traeremos brevemente algunas ideas clave sobre el debate de la práctica taurina, puesto que una de las críticas más potentes que se ha hecho a la contraparte que argumenta a favor es justamente el uso cuestionable sobre un supuesto relativismo moral sobre esta práctica. A propósito de estos fuertes críticos, Ortiz (2018) nos invita a pensar qué consecuencias tiene el ser un relativista moral y, aún más, si acaso es posible pensar la ética, el derecho y distintas políticas a partir de esta postura. Ya que, por antonomasia, lo que implica ser un relativista moral es que no adopta postura y entonces el tema se vuelve problemático debido a que es condición básica el adoptar postura en estas prácticas, es decir, tanto lo concerniente a lo ético, a lo político y al derecho (por lo menos en su ejecución) requiere necesariamente adoptar postura (aunque sea una postura provisional y en el entendido de que pueda ser perfectible, aún con ello, es inevitable la toma de postura).

Es condición de su función su deber con respecto a la postura moral, en pocas palabras: no hay derecho, política o ética (que intente postularse, practicarse) y que no lleve de por medio significaciones, asignaciones, posturas morales. Entonces, a partir de este entendido, ¿cómo podríamos imaginarnos una ética a favor del maltrato de toros y que al mismo tiempo se diga relativista moral? Y, aquí nos referimos a este tipo de argumentadores como relativistas morales porque históricamente han propuesto que los que están en contra de estas prácticas son unos simples sentimentalistas que quieren prevalecer su postura y en ello hacer pagar a los que no están de acuerdo a modo de *imposición y por el mero sentir*. Sin embargo, la pregunta aguda es si ¿acaso lo que ellos manifiestan (y pensando que en este escenario las

prácticas sigan siendo legalmente aceptadas) no sería, al mismo tiempo, una imposición (en el entendido de que su postura fuera la que prevalezca)?

Que, aquí imposición lo estamos entendiendo primariamente como algo que legalmente es posible, ejecutado y que, aunque no todos los pertenecientes de una sociedad estén de acuerdo, *es*. En ese sentido, bien podríamos aludir que eso también sería una imposición. Que, aunque se argumentara que no lo sería en el sentido de que previo a ello debió haber un conceso que después se legalizó, tampoco se puede omitir que para ello debió existir una argumentación y una postura moral. Por ende, sería falaz proponerse como un relativista moral ante este tema cuando se está proponiendo una defensa a la tauromaquia:

Una ética que acepta el maltrato hacia los animales es tan válida como una que lo rechaza; la ética taurina es tan válida como la antitaurina y entonces resulta arrogante tratar de imponer una sobre otra, dado que no existen criterios objetivos para decidir que una es mejor que otra. Esta posición se llama relativismo moral. ¿Qué tiene de malo?

Se puede ser relativista, como Savater, al defender la ética taurina, pero esto tiene consecuencias: básicamente estamos renunciando a explicar muchos fenómenos morales de los que el relativismo no puede dar cuenta. Doy algunos ejemplos: la crítica moral entre sociedades no tendría sentido ni se podría decir que una práctica moral de otra sociedad es inferior o superior a nuestras prácticas (por ejemplo, no podríamos decir que una sociedad misógina o una racista es inferior a una que no lo es: son una moral entre otras). El relativista rechaza la idea de progreso moral, él no puede decir, por ejemplo, que la situación de las mujeres o los negros hoy en día es mejor, moralmente hablando, que hace 200 años. Tampoco puede dar cuenta de la idea de derechos humanos universales —una idea que a Savater le resulta muy cara y lo que revela una inconsistencia en su pensamiento—, dado que son criterios morales con pretensión de objetividad y universalidad y, según el relativismo moral, estos no existen; en todo caso, nos dicen, son formas de imposición moral de una sociedad sobre otra. Si estoy en lo cierto y detrás de la postura de Savater se esconde un relativismo moral, entonces tendrá mucho trabajo para explicarnos ideas como esas, algunas de las cuales él mismo sostiene. Del mismo modo, el defensor de los animales tampoco puede ser un relativista moral, dado que piensa que la capacidad para sentir de los animales constituye un valor objetivo independiente de contextos culturales o históricos: el sufrimiento innecesario que los humanos imponen a los animales está mal donde quiera que se dé. (Ortiz, 2018, p.93)

Por otro lado, lo que se nos anticipa en este tipo de debates es el constante rechazo al sentir, ya sea del espectador humano que se conmueve hacia al sufrimiento animal y ni se diga a lo que concierne al animal sufriente en cuestión, por parte de los que están a favor de la

tauromaquia. Y, resaltamos esto último porque queremos denotar el síntoma constante de este discurso de resistirse a considerar como criterio objetivo al sufrimiento animal (y quizá en el fondo al sufrimiento mismo). Es decir, para ellos cobra nula importancia el hecho de que estos seres vivos experimenten angustia si con ello se satisfacen pretensiones “estéticas”, “lúdicas” y “culturales”. Cuestión que ya nos manifiesta de antemano concepciones implícitas sobre: 1) los animales como medios: los animales como cuerpos utilizables, 2) los animales como medios: los animales sin dignidad.

A lo cual podríamos preguntarnos si es que ¿no será el espectro de concepciones antiquísimas las que se asoman ante ello? Pues, como hemos comentado, existen concepciones (éticas y jurídicas) que asumen al humano como digno por considerarlo como fin mismo y nunca como medio, sin embargo, con los animales no sucede lo mismo, ¿a qué se debe? ¿será acaso el espectro del animal máquina que no considera sufrientes a los animales, del animal del deber indirecto que los sume en medios, del animal sin rostro al que no se le tiene responsabilidad moral o al animal pobre en mundo que no muere, ni se angustia y, al contrario, está abstraído (o sea, que nunca está como tal)? Estas preguntas y otras más son las que podríamos replantearnos seriamente a partir de estos debates que ponen de manifiesto las heridas y las ausencias de nuestros discursos. Dado que, hasta el momento, la dignidad animal sigue siendo deuda y nosotros unos irresponsables hacia ellos. De hecho, tal discurso hegemónico reivindica una y otra vez esta irresponsabilidad desde sus presupuestos.

- 3) El olvido conveniente sobre la posibilidad de crueldad en los animales o en algunos animales: la posibilidad de que los animales o algunos animales puedan *hacerse sufrir*.

El otro punto que acompaña esta triada de indiferencias dirigidas hacia los animales lo hallamos en el poco caso que aún se hace a las señales que podrían indicarnos que algunos animales, como los perros, por ejemplo, pueden hacerse sufrir. Esto es, aplicar crueldad hacia ellos mismos debido a un sufrimiento canalizado. Lo cual sería interesante por distintas razones, entre ellas, porque denota con potencia la posibilidad de sufrimiento en estos seres vivos tanto de sentirla, como de hacer algo al respecto; de ser pasivos y activos con respecto al sufrimiento. Por otro lado, este tipo de casos son interesantes porque abisman las preguntas, las inquietudes, pues no es tan fácil cerrar la cuestión si realmente se profundiza

en las implicaciones de ello, de los detalles que estos casos exponen. Por estas razones es que a continuación analizaremos brevemente lo que implica el trastorno obsesivo compulsivo en perros:

El trastorno obsesivo compulsivo es un comportamiento repetitivo y afuncional, esta patología del comportamiento es consecuente con estados de ansiedad por un conflicto del animal con su entorno. El objetivo del tratamiento es reemplazar las respuestas ansiosas por un comportamiento aceptable e impedir las lesiones ocasionadas en el paciente por la conducta... El trastorno obsesivo compulsivo (TOC) es actualmente reconocido como uno de los trastornos psiquiátricos más comunes, así como uno de los más incapacitantes de todos los trastornos médicos. Existe para algunos, un dilema de si los perros realmente experimentan el equivalente al trastorno obsesivo compulsivo de los humanos o solo un trastorno compulsivo... Los trastornos obsesivos compulsivos en los animales son comportamientos anormales que se producen invariable y repetitivamente y que interfieren con las funciones normales. La compulsión está definida como un comportamiento repetitivo e intencional manifestado de forma estereotipada y que se presenta como respuesta a una obsesión. El comportamiento compulsivo no es placentero, se ejecuta con el propósito de reducir un estado de ansiedad... (Anzola, 2017, p. 33-34)

Lo que pretendemos resaltar con la traída a colación de este caso es resaltar que: 1) el caso de trastorno obsesivo compulsivo pone de manifiesto la posibilidad del perro de autoinflingirse violencia hacia su corporalidad con afán de sosegar un malestar interno, 2) al mismo tiempo, este caso denota la importancia que juega su entorno, pues lo que precisamente caracteriza este trastorno es que suele haber de por medio una inconformidad, *un padecer con respecto a* que no se trata de una cuestión física en inicio, sino de un *padecer íntimo y particular* que va más allá de un padecer físico y que, sin embargo, se transfiere a este aspecto. Ya que la otra característica del trastorno es que el perro lesiona ciertas partes de su cuerpo. A partir de estas características del trastorno es que sería pertinente preguntarse si esto podría ser señal de crueldad autoinfligida y de funciones psíquicas más complejas de lo que se le ha mitificado, ya que, de ser de este modo, sería muy dudoso seguir con la concepción que sugiere a este ser vivo como representación del discurso del “perro máquina”, del “perro del deber indirecto”, del “perro sin rostro” o del “perro perturbado”, porque: 1) en esto se denotaría una gran sensibilidad por parte del perro hacia su entorno y hacia su propio psiquismo, 2) se vislumbraría una noción de yo y de otro (aun cuando desconozcamos en qué consistan tales nociones o cómo se le manifiesten, es evidente la distinción que el perro hace

de su yo al dirigir su violencia hacia él mismo y su percepción sobre lo otro que se le manifiesta y, al mismo tiempo, cómo interpreta a su modo).

Si subrayamos estas primeras consideraciones sobre lo que podría implicar este caso de trastorno obsesivo en perros es porque queremos cuestionar la autobiografía filosófica que hemos comentado a lo largo de estas páginas y que ha podido dejar de lado las diferencias entre distintas formas de vida animal gracias a que no ha hecho mucho hincapié en estos detalles. Aunque, en algunos casos, en la tradición moderna, por ejemplo, aún no se había visto y/o analizado este tipo de casos, sin embargo, con lo que respecta a la tradición contemporánea, es difícil pensar en la falta de reparo sobre la complejidad animal debido a una escasez de información. Ya que actualmente existen bastantes estudios que muestran indicios y ejemplos que rompen con los paradigmas ya mencionados. En ese aspecto el perro que aquí convocamos sería algo más que un simple perro máquina si pensamos en la complejidad de su psiquismo, sería una vida con intereses independientes e interaccionaría con el mundo de un modo muy vivo y con vivo queremos decir: *íntimo y particular*. Por eso pensamos cuestionable lo de “el perro como pobre en mundo”, pues ¿acaso esta relación tan íntima y particular no podría ser señal de una relación profunda con él mismo, con el otro, con el sufrimiento y con el mundo como otro radical a él? ¿acaso *el padecer* y el *hacerse padecer* no lo podría poner en un estatus tal de consideración moral? ¿acaso el perro realmente no responde? Y aquí por responder entendemos ante el otro, ante sus circunstancias, ante sus malestares, ante sus alegrías; es decir, desde una perspectiva más amplia de respuesta y no desde un sí o un no verbal, por ejemplo, que será lo que algunos habrían querido oír proferir a “el animal”. Y, aún más, deberíamos preguntarnos si ¿acaso nosotros no seríamos responsables hacia ese otro radical que es el perro a nosotros? ¿acaso deberíamos ser irresponsables ante el sufrimiento del perro -tanto de su padecer emocional como físico-?

Esto lo preguntamos de modo muy serio porque parecería que nos lo hemos tomado muy a la ligera en el sentido de que quizá no hemos querido profundizar, sacara mayores consecuencias de estos detalles porque justamente nos ponen en un lugar de responsabilidad mayor y de deconstrucción inevitable. Pues, siguiendo con el ejemplo, si para el perro es tan fundamental su entorno y es poseedor de un psiquismo tan vulnerable, entonces resulta

incomprensible e indolente seguir comportándonos como hasta ahora y, de hecho, es el acontecimiento mismo el que actualmente está haciendo que repensemos nuestra situación moral respecto a ellos, nuestra responsabilidad. Y lo está haciendo desde varios detalles como: el análisis de cómo afecta la imposición de nuestros modos de vida a sus modos de vida, a sus singularidades. Y es justo este caso de trastorno obsesivo el que lo atestigua debido a que denota que de algún modo tales imposiciones han devenido en ansiedad para ellos.

Ejemplos de situaciones desencadenantes: al mantenerlos encadenados toda su vida sin alguna compañía, quizá sin alimento, sin actividad física y mental que los motive; por otra parte, también hallamos ejemplos que involucran políticas públicas como lo es la permisión de pirotecnia sin la consideración seria de estos seres vivos so pretexto de “lo lúdico”, los intereses económicos y “lo cultural”. Es sabido que tal escenario puede provocarles gran ansiedad, daño auditivo, muerte incluso, y, sin embargo, aún no llegamos a una sensibilidad potente sobre el asunto. Y, aunque aquí estamos ejemplificando causas de TOC en perros y pensando en sus implicaciones a nivel existencial, ético y político, esto resulta equiparable para los otros animales que también sufren éstas o parecidas violencias. Las historias clínicas de TOC en perros insisten en todo esto, a continuación, analicemos la historia clínica de Tito:

Acude a la consulta un perro de raza Beagle macho entero, 2 años de edad y de 10 kg de peso llamado Tito. Vive con una familia de tres adultos y dos adolescentes de 12 y 14 años respectivamente. El paciente fue regalado a sus dueños por un amigo, quien fue su criador, cuando tenía 7 semanas de edad. Vive en un apartamento de 175 m², no tiene mucha actividad dentro ni fuera de casa, lo máximo que permanece solo durante el día son dos horas. Dispone de varios juguetes, los dueños, sobre todo los niños, suelen jugar con él varias veces al día, sin embargo el juego no es una rutina establecida. Siempre se le ha permitido el acceso por toda la casa, sin embargo duerme durante la noche en una jaula kennel que se encuentra en la sala. Lo sacan de paseo con correa cuatro veces al día, dos por la mañana y dos por la tarde, esta actividad tiene una duración de una hora y media en total. Le dan de comer en la cocina dos veces al día un alimento comercial mezclado con alimento casero. De cachorro, durante los primeros meses de vida, se mostró siempre nervioso, hiperreactivo y desconfiado hacia los extraños, igualmente señalaron que tuvo episodios intermitentes de coprofagia que desaparecieron con el tiempo. Ha demostrado comportamiento dominante con casi todos los dueños. El principal motivo de la consulta a la Clínica del Comportamiento Animal es la que el paciente de un momento a otro comenzó con lamido constante de la cola habiéndose causado una lesión, además cuando está emocionado por alguna razón, inicia marcha en círculos tratando de alcanzarse la cola con

la boca. La presentación del problema coincidió con la llegada de un familiar quien estuvo de visita en la casa durante 15 días por las fiestas navideñas. (Anzola, 2017, p. 34-35)

A simple vista quizá parezca fuera de lugar resaltar en este texto una historia clínica sobre un perro particular, sin embargo, es funcional para lo que hemos querido señalar debido a que muestra cómo el perro es constantemente manipulado desde que es llevado de una casa a otra, desde que “se regala” hasta que se decide dónde duerme, qué come, cuánto pasea. En esto ya vemos los signos de una esclavitud que sería *tajantemente rechazada e indignante* si en este caso el actor fuera un humano. Empezando porque al humano no se le reproduce para cría; su reproducción no es vista como un negocio ni como una imposición (al menos desde el discurso que estipula sobre los derechos que goza), a él se le da la opción de elegir, al perro y a otros animales no. A un humano no se le regala como sí pasa con un perro; pues, de inicio el humano se cree con derecho de explotarlo reproductivamente y ya desde este detalle su vida no se considera como digna. Esto es, como una vida independiente, como fin mismo. Por otro lado, está el síntoma del lenguaje que suele delatarnos en nuestras concepciones, en este caso, el modo de dirigirse al vínculo entre el perro y los humanos con los que convive es de propiedad. Para referirse al rol del humano que convive con el perro se usa la palabra “dueño” que, otra vez, denota servidumbre, referencia a una cosa, esclavitud. Palabra que en contextos humanos provocaría escozor en muchos por la referencia directa al sentido de propiedad, de violencia. De hecho, es de discurso contemporáneo la crítica a estas sutilezas y, sin embargo, en las cuestiones aparentemente más inocentes de nuestra vida dejamos escapar esta violencia dirigida hacia la vida animal.

Y aquí nuevamente encontramos el límite que nos contamos sobre dignidad humana y sobre dignidad animal que, de hecho, pocas veces se habla de “dignidad animal” y, en su lugar, se habla de “bienestar animal” a lo mucho y que, dependiendo del animal que se trate, es la consideración o el entendido de bienestar animal. Por ejemplo, no es lo mismo el término de “bienestar animal” en perros que en cerdos a quienes se les considera “productivos”. En los primeros implica un bienestar que, en el mejor de los casos, ya implica una consideración parcial hacia su sufrimiento, es decir, hacia su psiquismo. En los segundos a lo mucho se implica el mitigamiento de su dolor físico, pero no es de interés su sufrimiento. Y esto es notorio desde la investigación y la producción misma de fármacos o métodos para tratarlos, por ejemplo, es de resaltarse que actualmente la industria farmacéutica busque modos menos

indolores y *menos estresantes* para aplicar ciertos fármacos a perros. Los desparasitantes, por ejemplo, han evolucionado a pastillas palatables que actualmente pueden aplicarse cada 3 meses para que el perro no pase por la situación traumática de ir al veterinario, ser inyectado y potencialmente estresado si no se maneja adecuadamente. Mientras que para un cerdo que existe en una granja la historia es distinta, pues es más difícil hallar fármacos tomados, en su lugar los medicamentos son aplicados mediante inyecciones que son más dolorosas y son más estresantes. Por otra parte, tampoco hay una preocupación por la palatabilidad como sí empieza a haberla por los fármacos dirigidos a perros. ¿La razón? Es probable que la hallemos en la distinción entre “animal productivo” y “animal de compañía” que, tanto ciencias como la veterinaria y el argot popular, han instaurado con gran vigor y dado rumbo a la producción misma. De esta manera es como los olvidos del cuerpo, de la dignidad y de la posibilidad de crueldad en los animales estarían íntimamente relacionados con el orden actual y el estatus que se les da en distintas situaciones. Mecanismos de defensa de nuestros discursos que son potencialmente deconstruibles.

Por todas estas cuestiones es que tal vez la pregunta que más nos podría arrojar a otro tipo de comprensión sobre la vida animal es justamente aquella que hasta cierto punto nos hermana. Y, decimos hasta cierto punto porque también habría que tomar en cuenta las diferencias y no sólo lo que nos hermana. Pues, para hacerle justicia a estas diferencias en primer lugar quizá deberíamos reconocer que, por más similitud en el fondo, por antonomasia, nunca serán iguales y sí diferencias abismales que permanecerán como tal, pero que no por ello se anula otro tipo de comprensión. Aclarado esto vemos que una experiencia que nos hermana profundamente sin dejar de lado todas esas diferencias abismales es *el sufrimiento: una pasividad vulnerable que nos sume en la impotencia*. Pues, a diferencia de las capacidades de índole intelectual que son en las que más ha hecho hincapié la tradición, casi siempre se denota un poder activo, mientras que *poder sufrir* denota por el contrario un poder pasivo: el poder de la impotencia. Ya que, ahí lo que propiamente se manifiesta no es un poder hacer, sino un estar que vuelve vulnerable y que por otra parte es irrenunciable porque el sufrimiento es violento y no se le escoge. No hay posibilidad de escapar de él y por lo mismo se torna en angustia misma:

<< ¿Pueden sufrir?>> viene a ser preguntarse: << ¿Pueden *no* poder?>> ¿y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno

del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿Por qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. (Derrida, 2008, p.44)

Otro aspecto relevante de plantear la pregunta por el sufrimiento animal es que no solamente nos damos cuenta de compartir tal experiencia (aun con las diferencias que puedan existir de ambas experiencias), sino que a su paso vemos entrar a colación experiencias como la compasión, la vida, la muerte y la angustia que, por otras vías, se ven excluidas antes de siquiera plantearlas seriamente. Ya que, es como si de antemano el dispositivo de las capacidades intelectivas saliera a la defensa del discurso para salvaguardar aquello que la autobiografía filosófica ha denominado como sus propios. No obstante, es en esta posibilidad de vulnerabilidad que vemos entrar a lo ético y lo político porque, si profundizamos en su quehacer, damos con que actualmente de una u otra manera el ideal de ambas o su propósito es el de salvaguardar a los vulnerables, el de responder ante tal fragilidad existencial.

Ambas piensan la vulnerabilidad, aunque con distintos fines y modos de análisis, pero en algún punto ambas convergen en el tema que se vuelve apremiante porque en ello se juega la vida y muerte del ser vivo en cuestión; forma parte de esa angustia existencial que no puede hacerse de lado. En ese sentido si lo político y lo ético se encargan de salvaguardar esta vulnerabilidad, de proferir discursos y prácticas acerca de ella y si compartimos la experiencia del sufrir con los animales, entonces cabría pensar en una incorporación por venir en estos campos a los animales. Pues, a como actualmente lo vivimos es prácticamente imposible su incorporación si partimos de que desde esta lógica hay tipos de sufrimientos, es decir, hay sufrimientos que cuentan más que otros. Para esta tradición el sufrimiento que cuenta es el humano, según esto, sólo seríamos infinitamente responsables con el sufrir humano y no con el animal. Sin embargo, aquí lo que hemos intentado mostrar es que al igual que lo somos por el primero, también lo somos por ese otro ser vivo y que en la medida que analicemos y profundicemos más sobre ello probablemente se abrirán otras vías y abismos que nos podrían conllevar a otro tipo de concepción y convivencia con los animales.

Conclusiones

El intento por acercarnos a la singularidad animal mediante la deconstrucción derridiana se da principalmente por su carácter disruptivo con la tradición filosófica en cuanto al modo de abordar este asunto, la ontología y la ética, entre otros tópicos. Su modo es novedoso y rico en tanto que su obra representa la posibilidad de un pensamiento distinto sobre la vida animal donde los animales toman un papel fundamentalmente activo y no meramente pasivo. Esto en el entendido de que la tradición filosófica suele asignar incapacidades a estos seres vivos y medir la ventaja humana, el estatus moral humano (la dignidad) en contraposición a estas supuestas impotencias. O sea, el relato antropológico, el filosófico, el científico y el popular están plagados del mito elemental de que aquello que es el animal, no es el hombre. Que justo esto sería lo que lo separa radicalmente de los demás seres vivientes y no sólo ello, sino que implícitamente por momentos se les niega la vida a estos vivientes (por lo menos, de una vida compleja, rica. De una vida para sí).

Incluso, algunos de estos mismos pensadores renuncian a ella o la intentan mitigar al anteponer las supuestas cualidades (razón, moral, libertad, lenguaje, conciencia, muerte...) atribuyéndose de este modo un lugar sobresaliente en el mundo, considerándose fines, teniéndose como seres de respeto, atribuyéndose una segunda naturaleza más relevante que la primera (su naturaleza vital: su condición de seres vivos). Represión, secundarización, contraposición, denegación a los otros seres vivos han sido algunos *modus operandi* mediante los cuales se ha escrito toda una autobiografía filosófica y una guerra especista sin piedad. Uno de los puntos más álgidos que permite un estudio ético más profundo sobre la vida animal en Derrida es justamente el cuestionamiento potente que constantemente hace sobre por qué no consideramos como graves las violencias dirigidas hacia estos seres vivos.

Pues, si profundizáramos, bien podríamos pensar que lo que tan tranquilamente llamamos granjas son centros de exterminio, que la inseminación artificial en animales para su posterior comercio es en inicio una violación y una especie de trata. Pues, no hay en ello elección. Y justamente el tema estará en que ni siquiera se les considera como interesados por su propia vida porque en lo práctico y en lo implícito de estas teorías ni siquiera esta categoría de seres vivos se les respeta, pues pronto se les resume a cosas. Además, porque supuestamente no habría conciencia, existencia como tal, relación con el mundo como tal. Por lo tanto, no se

considerará como un “mal como tal” porque a una cosa no se le puede hacer mal. En estas situaciones el dispositivo antropocéntrico nos predispone a contestar que es incomparable el grado de gravedad en la ofensa, sin embargo, esta respuesta está blindada bajo determinados conceptos de libertad, violación, trata, dignidad, moral, mal.

Y, no obstante, también está la similitud que ya comentábamos en líneas atrás sobre que la situación de los niños sería muy cercana a la de los animales en cuanto a vulnerabilidad, en cuanto al no uso activo de facultades y si la dignidad recayera meramente en estas facultades activas, entonces los niños tampoco entrarían en este orden de consideración y a pesar de ello, lo hacen. Entonces, cabe preguntarse qué pasa aquí, por qué el simple hecho de pertenecer a un gremio (aun cuando no se desarrollen de inicio tales facultades, pero se vayan a desarrollar o incluso que nunca se logren desarrollar o que se pierdan en el transcurso) es razón suficiente para admitir, para considerar. Pues, esto más que razones sólidas como generalmente se les ha tenido, suenan mayormente a mitos de un ser vivo contingente que, en afán de anclarse de algo para establecer su orden, su seguridad, busca convertir lo oscuro en indudable. Esto es, convertirse en el dictador del mundo, en el monopolizador de la angustia, de la vida y de todo cuanto aparentemente le interese o convenga.

O sea, lo que tratamos de ilustrar en todos estos rodeos es que hay de antemano un condicionamiento que no nos deja vislumbrar de inmediato las relaciones sospechosas sobre el asunto, al contrario, las damos por hecho. Asumimos que sólo un niño, una mujer pueden ser explotados tanto laboralmente como sexualmente, pero casi nunca se habla así de los animales. Casi nunca se cuestiona, se asemeja (que aquí asemejar no es necesariamente equiparar), incluso decirlo se postula ofensivo e indolente para algunos, sin embargo, a pesar de que no queremos dar a entender que no existan las diferencias entre las experiencias de todos éstos, tampoco lo pensamos tan distanciado si dejamos a un lado tal condicionamiento. Pues, al menos hay de por medio en estas experiencias el punto común del sufrimiento, de la vulnerabilidad y la cuestión del mal, independientemente del ser vivo que se trate. Esto considerándolos de inicio como fines en sí mismos y no como medios, pues desde esta última postura de una vez por todas se anula toda posibilidad potente de consideración hacia los animales.

Lo que hemos intentado en este ejemplo y en los ejemplos que hemos retomado a lo largo de este escrito es mostrar cómo los conceptos tienen tradición, es decir, historia, presupuestos que posteriormente se pueden materializar. De aquí que sea conveniente reflexionar en el impacto ético de nuestras teorizaciones. Por otro lado, que la minoría de edad que adoptamos al seguir sin más estos conceptos tiene como consecuencia la aplicación de crueldades sin cesar. Que, aunque no pretendemos decir que el humano esté condenado a esto ni que sea imposible otro tipo de relación con nosotros y con los animales, por lo fatalistas que aparentemente pueden sonar algunas palabras o sátiras de este texto, quizá sí sea necesario ilustrar la postura indolente y poco decidida que adoptamos respecto algunos temas como lo es la vida animal y nuestra responsabilidad hacia ella. Y justo esto es lo que nos pone en bandeja las reflexiones derivadas de estas deconstrucciones ontológicas, hermenéuticas, lingüísticas, éticas y políticas. Pues, al hablar de alguna de ellas por separado es inevitable llegar a las otras; son deconstrucciones en cadena que se abren a un porvenir y que son infinitamente perfectibles.

Por ello es que creemos apremiante visitar nuestras anquilosadas concepciones de dignidad humana entendida desde un enfoque antropocéntrico, trabajar sobre ello y esperar por su relevo, por aquella palabra o movimiento insospechado que pueda abrirnos nuevos caminos de pensamiento y praxis. Y esto lo subrayamos no desestimando la encomiable tarea que ha supuesto y supone, es decir, no desestimamos su genuina intención en la creación de este concepto, pues nos parece legítimo, pero sí pensamos que hasta el momento supone algunos inconvenientes y violencias colaterales para aquellos que no están considerados en ella. Por eso hablamos en un sentido de relevo derridiano que supone un diferir entre época respecto a lo que se entiende. O sea, algo en esta lógica va cambiando en un sentido perfectible y, sin embargo, este relevo no implica desestima a lo anterior (recordemos lo que en inicio decíamos sobre la relación de herencia y deconstrucción). También vemos como un gran pendiente en esta investigación y como gran posibilidad desarrollar más ampliamente la cuestión del sufrimiento y la compasión difícil a la que autoras como Chantal Maillard ha hecho referencia para abordar la singularidad animal y otros tópicos en cadena. En suma, estas son algunas posibilidades e inquietudes a las que nos ha arrojado la conclusión de esta investigación concreta y que esperamos desarrollar más adelante en otro lugar.

Bibliografía

- Anzola, B. (2017). Trastorno obsesivo compulsivo en un perro. *Gaceta De Ciencias Veterinarias*, 21(2), 33-37. Recuperado a partir de <https://revistas.uclave.org/index.php/gcv/article/view/827>
- Bataille, G. (2013). *El erotismo*. Ciudad de México: Tusquets
- Código Penal Federal [CPF]. Art. 281. 14 de agosto de 1931 (México).
- Derrida, J. (2005). *Estados del ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta
- Derrida, Jacques & Roudinesco, Élisabeth. (2009). *Y mañana qué....* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Derrida, J. (2011). *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu
- Descartes, R. (2011). *El discurso del método*. España: Alianza
- Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Argentina: Cactus
- De Peretti, Cristina & Vidarte, Paco. (1998) *Jacques Derrida*. Madrid: Ediciones del Orto
- Eagleton, T. (2011). *La estética como ideología*. España: Trotta
- Ferraris, M. (2006). *Introducción a Derrida*. Buenos Aires: Amorrortu
- Flores, Leticia, & Linares, Jorge. (2020). *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Renacimiento y Modernidad*. Ciudad de México: Almadía
- Flores, Leticia, & Linares, Jorge. (2021). *Los filósofos ante los animales. Una historia filosófica sobre los animales. Pensamiento contemporáneo*. Ciudad de México: Almadía
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. España: Alianza
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. España: Alianza
- Kant, I. (2005). *La metafísica de las costumbres*. España: Tecnos

- Kant, I. (2013). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza
- Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. Madrid: Taurus
- Levinas, E. (2005). *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod
- Ley General de Salud [LGS]. Art. 346. 7 de febrero de 1984 (México).
- Rivero, Paulina (Coord.) (2018). *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*. Ciudad de México:FCE. En *Ética para matador. Savater, los toros y la ética* (pp.68-101).
- Zetina, H. (2016). *El problema de la subjetividad en la ética como filosofía primera de Emmanuel Levinas* (Tesis de Licenciatura). UAEM, Toluca.