

1-1-2016

Sobre la crítica de Derrida a Kant en torno al trato con los animales

Martha Cecilia Torres Silva
Universidad de La Salle

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia

Citación recomendada

Torres Silva, M. C. (2016). Sobre la crítica de Derrida a Kant en torno al trato con los animales. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/maest_filosofia/8

This Tesis de Doctorado y Maestría is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Maestría en Filosofía by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Sobre la crítica de Derrida a Kant en torno al trato con los animales

Martha Cecilia Torres Silva

Universidad de la Salle

Nota de autor

Este documento se presenta para optar por el título de Magister en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras. La dirige el profesor Germán Bula Caraballo, PhD. Bogotá, Colombia, julio de 2016.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción

En el año 55 a.C. el general romano Pompeyo ofreció el espectáculo de una lucha entre hombres y elefantes. Rodeados en la arena, los animales advirtieron que no tenían posibilidad alguna de salvación. Entonces refiere Plinio que “suplicaron a la multitud tratando de despertar su compasión con ademanes casi indescriptibles; se dolían de su difícil situación emitiendo una suerte de lamento”. El público, movido a la piedad y contrariado por sus dificultades, comenzó a maldecir a Pompeyo, sintiendo, escribe Cicerón, que entre los elefantes y el género humano había un vínculo de comunidad (societas).

Martha C. Nussbaum

De las posibles inquietudes que surgen en torno a la relación del hombre y el animal existe una que es difícil de rehuir por el trato violento, el deseo de hacer daño que desde tiempos inmemoriales acompaña a nuestra especie: el afán de dominio. La filosofía como expresión máxima del pensamiento reflexivo ha contribuido notablemente a demarcar unos límites entre el hombre y los animales desde la antigüedad hasta nuestros días. Cuando se reflexiona sobre el animal máquina de Descartes¹ y la descripción de seres vivos como simples mecanismos² se puede entrever el horror y la barbarie al intentar reducir cualquier capacidad o facultad de los animales a un aspecto meramente instrumental en el que aquellos, unificados en un único concepto (el animal) son convertidos en objetos dispuestos para el beneficio de una especie que incluso ha llevado a gran parte de su prójimo a padecer los horrores de la guerra de extinción hegemónica por motivos de raza, sexo, religión, y condición social. Al respecto Augusto Angel Maya en *El retorno de Ícaro* menciona:

¹ Derrida alude al animal/máquina de Descartes presente en la segunda meditación metafísica, para explicar como filosofías (Kant, Heidegger, Lévinas, Lacan) que se presentan más allá de los presupuestos cartesianos, se encuentran influenciadas por este concepto. (Derrida, 2008, p. 71).

los organismos vivos no son simples máquinas, porque poseen en sí mismos la capacidad de formarse. No se trata, por tanto, de ensamblajes externos, a la manera como el relojero articula las piezas de un reloj. En el sistema vivo, es el mismo organismo el que establece y perfecciona su propio sistema de funcionamiento. Él crea su propio ensamblaje. Ya no se puede explicar el sistema vivo solamente en términos de gravedad o por las leyes del movimiento físico, como lo habían intentado los cartesianos. (Ángel, 2002, p. 133)

Si bien, el tema de los animales en nuestros días ocupa la agenda de políticos experimentados a nivel planetario, de religiones verdes que con sus consignas invitan a la comunidad mundial a adoptar dietas para las que existen una variedad de menús que ofrecen alternativas distintas a la proteína animal, movimientos ecologistas que denuncian de forma permanente el incremento del gas metano (que atrapa veinte veces más calor que el dióxido de carbono (CO₂) fuente del efecto invernadero) por las grandes extensiones ocupadas de ganado vacuno; zonas que han llegado a ser considerados por estos grupos, verdaderos campos de exterminio que permitirían concluir que los totalitarismos se han extendido incluso a una guerra entre especies; aún no se vislumbra una salida a esta confrontación de la que solo podemos afirmar, que lejos de terminar el sufrimiento de estos seres parece recrudecerse el holocausto al que han sido condenados millones de ellos sin importar lo que son y representan para la vida del planeta y la supervivencia humana.

2 El concepto de animal/máquina acuñado por Descartes tiene hoy una pertinencia incuestionable y es abordado desde el discurso de reconocidos filósofos del mundo como Marta Tafalla. La filósofa afirma que “Los animales, hoy en día, se están viendo reducidos a máquinas de producción de alimentos...Son máquinas de producción de piel para calzado, abrigos, bolsos o alfombras,...Son pacientes involuntarios e indefensos en todos los laboratorios donde se prueban las armas con que luego se asesinarán seres humanos, o donde se les condena al dolor en nombre de la ciencia...., Son mascotas y juguetes que se venden y compran sin ningún control,...Son el blanco de violencia desatada de gente que se divierte torturando animales, ya sea en una pelea ilegal de perros o gallos en algún sucio garito,..., Son quienes pagan con su vida el ocio de gentes que no tienen nada mejor que hacer que salir de caza o de pesca; son arrancados de sus hábitats naturales y encerrados para divertimento de curiosos en zoológicos en malas condiciones y circos truculentos,...Muchas de estas crueldades se han institucionalizado como negocios respetables o tradiciones culturales, y la prensa informa puntualmente de ellas bajo los epígrafes de cultura, ciencia y economía, como si nada cuestionable hubiera en ellas”. (Tafalla, (2004, p. 17).

A pesar de la preocupación que no solo acompaña a estos grupos que se identifican de múltiples formas y se hacen visibles cada vez más, existe un número de personas que si bien no participan directamente como activistas de renombre en esta causa, se han venido sumando a un llamado a la razón³ que reclama un trato *digno* y conforme a la conciencia humana a la que se apela siempre en tiempos de crisis. Estos últimos, así como los activistas de la causa animal, al parecer desconocen que fue la razón misma la que llegó a condenar y a sacrificar a los animales en pos de los intereses del hombre⁴. La razón, aquella cima del idealismo, cuna y expresión de la cultura y el conocimiento, será el mecanismo que se erige en contra de los animales para negarles no solo el acceso a un conocimiento y entendimiento que solo detenta el hombre, sino a la autonomía, la libertad y el derecho, a tener unos fines como el hombre concibe los propios y por tanto a declarar la vacuidad de unos derechos que le han sido otorgados en el pasado y que hoy son parte de discusiones morales, jurídicas y políticas que amenazan con no finalizar.

Ante este panorama y la urgencia de declarar la insuficiencia de los discursos morales y jurídicos que intentan sobreponer los intereses humanos por encima de los intereses de las demás especies, existe una realidad de la que no es posible prescindir: la diferencia, el ser *otro* de los animales. ¿Cómo podemos establecer un discurso moral, jurídico y político acerca de los animales si desde siempre se les ha reducido en su variedad y diversidad de especies, a un único

3 En sinnúmero de tratados, estudios y doctrinas acerca de los derechos de los animales, se hace mención a conceptos como *persona, libertad y dignidad*. Como se expone en los capítulos 1 y 3 de esta investigación, dichos conceptos están anclados a la razón y de allí toman su definición y caracterización. La filósofa Marta Tafalla afirma que existen cuatro argumentos que se esgrimen a la hora de negar derechos a los animales, entre los que cuenta el más utilizado que “justifica nuestra superioridad mediante nuestras capacidades. Nosotros poseemos la **facultad de la razón** (el subrayado y las negrillas son mías), el lenguaje conceptual, la libertad de decisión, mientras que los animales carecen de todo ello, y es esa carencia de racionalidad y lenguaje la que se usa para justificar que los animales no tienen derecho”. (Tafalla, 2003, p. 32) .

En la *Ética práctica*, Singer, sin asomo de duda nombra una diferencia entre humanos y animales muy profunda que señalan, según él, algunos filósofos que “Han afirmado que los animales no pueden pensar, ni razonar y por consiguiente no tienen concepción de sí mismos, no tienen conciencia propia...Tampoco tienen autonomía, capacidad para elegir el modo de vivir su propia vida. Se ha sugerido que los seres autónomos, con conciencia propia, son en cierto modo mucho más valiosos, más importantes moralmente, que los seres que viven el momento sin la capacidad para verse como seres diferenciados con pasado y futuro”. (Singer, 1995, p. 91).

4 Derrida menciona de forma constante el avance del ‘logocentrismo’ que concibe el logos como “hegemonía forzada, una forma de forzar, imponiendo una hegemonía...que ya es una interpretación....que reúne justamente, a la vez, tradiciones bíblicas...y asimismo la tradición filosófica, en líneas generales, las religiones monoteístas, las religiones abrahámicas y de la filosofía...”(Derrida, 2010, p. 399).

núcleo común: el animal?, ¿acaso el asunto podría develarse a partir del lenguaje y la forma habitual que tenemos los humanos de considerar las cosas según su razón de ser y su *deber ser*?

Lo cierto, es que el tema ya no pasa del todo inadvertido, que lo anunciado en la teoría cartesiana merece una nueva revisión y que el hombre reconoce un nuevo camino hacia la relación con las demás especies. El cartesianismo es el paradigma que acompaña a algunos filósofos y pensadores quienes han hablado de la relación entre el hombre y los animales desde discursos propios en sus teorías de conocimiento. En ellos se puede reconocer la influencia del concepto de animal-máquina cartesiano y que ha sido sometido a un trabajo deconstructivo por parte del filósofo argelino Jacques Derrida, lo que nos permite un acercamiento genealógico al afán del hombre por encubrir el origen del concepto de lo humano y la animalidad presente en el él:

La ‘cuestión-de-la-animalidad’ no es una cuestión entre otras, por supuesto. Si la considero decisiva, como se dice, desde hace mucho tiempo, en sí misma y por su valor estratégico, es porque, difícil y enigmática en sí misma, representa también el límite sobre el cual se suscitan y determinan todas las otras grandes cuestiones y todos los conceptos destinados a delimitar lo ‘propio del hombre’, la esencia y porvenir de la humanidad, la ética, la política, el derecho, los ‘derechos del hombre’, el ‘crimen contra la humanidad’, ‘el genocidio’, etcétera. (Derrida, 2005, p. 74)

Y es precisamente esta preocupación sobre los animales, tan presente en toda su obra, lo que lleva a Derrida a exponer sus escritos en los que se aprecia el valor que guardan estos seres para el filósofo, pero a su vez, una denuncia que recoge desde la filosofía de Descartes, pasando por Kant, Heidegger, Lévinas para finalizar con Lacan, sobre el influjo del concepto del animal-máquina y las implicaciones para la filosofía posterior, de una teoría que arrebató toda posibilidad del animal a ser reconocido como *otro*.

El animal autobiográfico, de Jaques Derrida, presentado en 1997 en los coloquios de Cerisy⁵ organizado en torno a su obra, no es el único que recoge la obra del filósofo en este escenario de intelectuales del siglo XX. En 1989 la organizadora de estos encuentros en torno a la obra de Derrida, Marie-Louise Mallet, abrió un simposio con el nombre “Le passage des frontières (El paso fronterizo) y en 1992 con el mismo nombre lleva a cabo el segundo coloquio de Cerisy dedicado también a Derrida. Sin embargo, el objeto de la presente investigación indagará por las dos conferencias presentadas en la Década de Cerisy en 1997, que fueron expuestas por el filósofo en tres días, con una duración no menor a nueve horas que llevaba el título de la totalidad de las conferencias “El animal que luego estoy si(gui)endo”. Para finalizar y haciendo mención a un “continuará”, da inicio a su intervención planteando el retorno a la pregunta señalada por Jeremy Bentham sobre los animales: “*Can they suffer?*”⁶. La relevancia de esta pregunta girará en torno a las conferencias que serán posteriormente concluidas con otra conferencia que lleva el título “¿Y si el animal respondiese? dirigida a Lacan y de la que no me ocuparé en esta indagación.

Si bien, Derrida expone el sentir de buena parte de la población moderna que esgrime motivos para pensar sobre los animales, es necesario que podamos partir de la connotación del

5 “Lo primero que impresiona en la historia de estos coloquios es el hecho mismo de haber reunido, de haber hecho trabajar juntos y discutir a intelectuales, filósofos, académicos, ensayistas, novelistas, poetas, historiadores, politólogos, sociólogos, psicoanalistas, usualmente figuras de primer orden, de Europa entera, de América, de Asia. Es la historia intelectual del siglo XX, con sus compromisos teóricos y políticos, la que ha sido elaborada y discutida en los coloquios de Pontigny y luego de Cerisy. Es el siglo XX todo lo que esta exposición despliega.” Así dice con sencilla y autorizada contundencia Jacques Le Goff –el decano de los historiadores franceses– en la impresionante introducción del impresionante catálogo de la aún más impresionante exposición “Un siglo de encuentros intelectuales: de Pontigny a Cerisy”. *El sabor de Cerisy* (2003, 14 de septiembre). *Página 12*, Nota de tapa. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-936-2003-09-14.html>

6 La respuesta de Bentham a Kant citada por Singer:

“Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un ser más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden *razonar?*, ni tampoco: ¿pueden *hablar?*, sino: ¿pueden *sufrir?* Bentham (citado por Singer, 1999, p.43).

lenguaje y su expresión jurídica a partir de la cual, hemos establecido el vínculo más cercano entre la especie humana y el resto de especies (aunque el mismo Derrida alude que no todos los animales comportan dentro de esta discusión el mismo grado de importancia: vbg. no es lo mismo para los humanos el derecho que tienen los caninos o los felinos frente a los derechos de las babosas o de los insectos en general)⁷ y al respecto expone Birke, et al , (2008)

en el caso de los animales más cercanos a nosotros, son aquellas conductas con las que podemos interactuar fácilmente las que se reproducirán. Los humanos no queremos vivir demasiado cerca de la ferocidad de la naturaleza salvaje. Esto resulta evidente si pensamos en el desarrollo de los animales de compañía y su socialización en formas de comportamiento humanamente aceptables. (Gonzalez, 2008, p. 77).

No obstante, es necesario aclarar que no se indagará por los presupuestos políticos y jurídicos en torno a esta relación sino por el fundamento que ha hecho posible un discurso ético y moral en torno a los derechos de los animales y cómo las políticas que tienen la pretensión de ser de dominio público, antes que educar o concienciar sobre el *otro* que es el animal, busca tomar medidas legales para restringir el actuar lesivo y dañino en contra de los animales; particularmente, de aquellos que por afecto y compañía, utilidad o beneficio alguno para la especie humana, representan un valor para la especie.

En nuestros días, vemos como el influjo de la filosofía kantiana se conserva a la base de la consideración moral sobre los animales. La *dignidad humana*, exclusiva de los seres racionales,⁸ aquella que define la línea divisoria entre humanos y no humanos, sirve de

7 Los animales de compañía gozan de una prevalencia sobre las demás especies.

8 Tafalla manifiesta que “En plena Ilustración, cuando se afianzaba la confianza en la razón humana frente a las imposiciones religiosas, exaltar la razón como lo hizo Kant era un acto progresista...La razón ha resultado ser más útil que los instintos para guiar la conducta, porque es más flexible e imaginativa, pero también ha hecho posible una enorme diversidad de comportamientos muy crueles de que los seres irracionales no son capaces....la razón nos otorga lo mejor de sí cuando es finita, limitada y autocrítica, pero no cuando sus pretensiones de infinito y su alianza con una voluntad de dominio la llevan a alzarse como señora de cuanto existe....Por el contrario, una razón finita y autocrítica , que recuerda sus raíces naturales, sabe aceptar la pluralidad de las formas de vida, y prefiere respetar esa diferencia y pluralidad a ponerlo todo al servicio de sí misma, a contemplar todas la criaturas como instrumentos para el desarrollo de sí, y finalmente convertir lo que había sido un vergel en un desierto” (Tafalla, ed.

fundamento a la jurisprudencia que permite declarar los “Derechos de los Animales” a partir de los que es propio del hombre, comprendiendo estos como parte sus obligaciones y responsabilidades para consigo mismo, lejos de concederles derechos como individuos singulares y esencialmente distintos. Al definir lo que es “propio del hombre” Derrida descubre el velo que sostiene la tradición filosófica y que se ha trasladado hasta nuestros días, sobre los fines que le son propios a esta especie, frente a otras que carecen completamente de ellos; fines que permitirían la titularidad de derechos a los animales, en tanto que estos terminan siendo cercanos en afecto, utilidad o beneficio al humano y no por lo que los animales son en sí mismos.

La *dignidad*, en el sentido de merecer ser tratado como fin en sí mismo será abordada en esta discusión a partir de la filosofía de Immanuel Kant y se establecerá la relación entre ese status (digno) y la responsabilidad moral que sobreviene de la conducta hacia los animales. Posteriormente, el resultado de esta disertación entrará a discutirse a partir de Derrida y se ampliará hasta las condiciones propias del discurso ético y moral que ha permitido que en Colombia se hayan hecho este año, ajustes a la legislación en torno a los derechos de los animales, sin que esto cambie la condición de la especie humana y su afán de dominio sobre el resto de las especies sin excepción. En esta parte final, se retoma la inquietud de Derrida sobre la relación entre el hombre y los animales que se ha venido planteando hasta nuestros días en términos de derecho y se analizan las posibles dificultades de declarar derechos a los animales sin el soporte moral adecuado para este fin.

La exposición temática de la investigación está dividida en cuatro capítulos. En el primero se analiza el concepto de dignidad humana en Kant y la constitución del reino de los fines del hombre. El segundo se abordará las consideraciones sobre los animales y la animalidad desde el trabajo filosófico de Jacques Derrida. En el tercero se planteará la cuestión acerca de la relación en términos de derecho entre los hombres y los animales, inquietud manifiesta en Derrida y su discusión con la filosofía moral kantiana y los antecedentes de la discusión presente

en la *Antropología en sentido pragmático*. y el cuarto capítulo planteará la justicia como fundamentación de los derechos de los animales y sus relaciones con los seres humanos.

Capítulo I.

La dignidad humana y el reino de los fines del hombre

En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón.

M. Horkheimer, T. Adorno

1.1. La ley moral como fundamento del deber del hombre

La dignidad humana⁹ como valor es para Immanuel Kant un concepto único e inherente al hombre. Teniendo en cuenta la discusión de Derrida sobre el concepto de *dignidad* kantiano, daré inicio a la indagación de dicho concepto y las razones que expone Kant para conceder este valor a los hombres, dejando atrás los deseos que pueda conducir al hombre al escenario de los intereses individuales, lejos de su naturaleza racional. Una vez aclarados los límites del concepto de dignidad, se expresará la finalidad del *reino de los fines* dentro del cual los hombres de forma libre y autónoma se dictan sus propias leyes y como los animales participan del reino de los fines del hombre como *medios*. Para ello será necesario ubicar la *dignidad* dentro del discurso moral kantiano, valor que da la primacía ontológica y ética que soporta la superioridad del hombre por encima de las demás especies y que le concede a los seres racionales consideración y *respeto*.

⁹ En las *Reflexiones sobre filosofía moral*, Kant afirma que “La dignidad de la humanidad en su propia persona es la personalidad misma, esto es, la libertad; puesto que ella es una finalidad en sí misma solo en la medida en que es un ser que puede imponerse finalidades a sí mismo. Para aquellos que no pueden hacerlo, que carecen de razón, tiene sólo el valor de un medio”. (Kant, 2004, p. 204).

Kant distingue dentro del conocimiento dos clases: uno material y otro formal. Del conocimiento material se ocupa la física (teoría de la naturaleza) y la ética¹⁰ y del formal la lógica. El conocimiento del que nos ocuparemos será el de la ética. Esta tiene dos componentes; uno material que se refiere a la *antropología práctica* y uno racional que se refiere a la *moral*¹¹. Los elementos del entendimiento de los que se ocupa la *moral* son aquellos que se relacionan con la conducta moral de los hombres y están precedidos por el *deber ser*; conocimiento que sitúa al hombre en condición de *libertad* frente a la relación causal con la naturaleza para dotarlo de *autonomía* con la que dará inicio a otra serie causal como producto de su propia voluntad que se rige por la *ley moral*. Para ello, Kant asume que el hombre requiere de un mandato que obligue a un acuerdo necesario entre la razón y la voluntad puesto que su naturaleza finita requiere de un límite práctico y este lo proporciona la *ley de la razón* que dirige al hombre al *deber ser*. No se puede eludir la naturaleza finita del hombre y por ello, la necesidad de que la razón determine la voluntad de tal forma que la acción pueda verificarse de acuerdo a esta ley.

La moral se define por tanto como aquella posibilidad en que la razón dirija la conducta humana hacia su finalidad práctica de configurar la buena voluntad, la cual “no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la condición de cualquier otro...” (Kant, 2007, p. 23). Los presupuestos de la *ley moral* expresados en la *Metafísica de las Costumbres*, no pueden surgir a partir de los deseos e inclinaciones individuales sino solo por deber; es decir, por la necesidad del cumplimiento de la ley a través de la acción. En la medida en que el juicio moral y la buena voluntad tengan como directriz a la razón, estos podrán conducirse de tal forma que se produzca el bien supremo que es la condición de cualquier otro bien. Aquí se introduce el

10 Kant define a la física como la ciencia que se ocupa de los objetos de la naturaleza y sus leyes, y la ética que estudia los objetos de la libertad y sus leyes (Kant, 2007, p.15).

11 Kant refiere en su escrito *Sobre la paz perpetua* que “la moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que *debemos* actuar; después de haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber es una incoherencia manifiesta querer decir que no se *puede* obedecer. (Kant, 2005, p. 45).

concepto de *la buena voluntad*¹² que se conduce por *deber ser* y no por deseo o inclinación a diferencia de la voluntad sensible que tan solo obedece a los deseos e inclinaciones individuales como la felicidad y el bienestar propio. En las *Reflexiones sobre la filosofía moral (Manuscritos)* Kant define la acción libre lejos de las inclinaciones:

Existe un arbitrio libre cuya intención no es la propia felicidad, sino que la presupone. La perfección esencial de un ser que actúa libremente se funda, o bien en que esa libertad no está sometida a la inclinación, o bien en que no está en absoluto sometida a causa extraña alguna. La regla principal de las acciones externas buenas no es la de coincidir con la felicidad de otros, sino con el propio arbitrio, y de la misma manera como la perfección de un sujeto no se funda en que sea feliz, sino en que su situación esté subordinada a la libertad: así también la perfección universalmente válida se funda en que las acciones están bajo las reglas universales de la libertad. (Kant, 2004, p. 46)

La ley (imperativo categórico) que determina la ley moral reza: *obrar de tal forma que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*¹³ (Kant, 2007, p.28). El deseo si bien da origen a acciones subjetivas, estas son para Kant *máximas* que pueden tener un valor para el sujeto de la acción, pero carecen de validez en la medida en que estas no observan una ley necesaria que contenga valor para todos los seres racionales finitos. Así, una persona que tiene como finalidad aprender un oficio, busca los medios necesarios para hacerlo. En este sentido, su acción está determinada por un fin práctico que corresponde a los intereses de un individuo y no se configura como una ley de obligatorio cumplimiento para los demás (*imperativos hipotéticos*).

12 Santos realiza un trabajo exhaustivo de exégesis de los textos comprendidos en las *Lecciones* y los *Manuscritos* de Kant y menciona en su artículo que “para Kant, la “bondad”, i.e. la *bonitaet*, no sea una atribución de las personas, sino de las acciones..... Es la “bonitaet de la voluntad” según Kant, el “verdadero principio moral”, pues, como dice en las *Lecciones*: “Nada es bueno excepto aquello que tiene una voluntad buena.” En este punto es imposible no hacer el vínculo con las palabras iniciales de la Fundamentación. La *bonitaet* moral del hombre es, de acuerdo con la explicación de Kant, un “ser bueno” de la voluntad; es el poseer una “bonitaet de la voluntad”. Dicho “ser bueno” o *bonitaet* va a depender del “querer mismo”: lo que se juzga de una persona no son sus acciones, sino su querer. Tener *bonitaet* de la voluntad es querer aquellas acciones que contienen *bonitaet* moral: que son moralmente buenas y sólo porque lo son. En otras palabras, tener *bonitaet* de la voluntad implica una disposición de la voluntad a querer lo moral”. (Santos, 2005, p. 142).

13 El imperativo categórico toma la forma de la *ley moral* que rige para las acciones de los seres racionales convirtiéndola en *obligación* y *deber* en el hombre (Kant, 2007, p. 43).

El imperativo hipotético no está condicionado por una ley que obliga incondicionalmente, puesto que la acción esta sujeta a los intereses del individuo, es decir, a condiciones particulares.

La *ley moral* que es *imperativo categórico* tiene como fin la conformidad de la acción con la ley; lo que quiere decir que la acción se encuentra condicionada por el deber y no por ningún fin particular como, por ejemplo, el respeto a los demás. Con el imperativo categórico “la persona moral actúa moralmente porque valora a la humanidad como un fin en sí mismo, en su persona y en la de los demás”. (Rivera, 2004, p. 4). En este punto es indispensable reconocer el valor de la *ley moral* como *imperativo categórico*, puesto que la razón al dirigir la buena voluntad del ser racional lo convierte en legislador del reino de los fines, cuyo valor proviene de la dignidad que solo puede reconocerse a aquel que obedece a la ley que se da a sí mismo. Esta valoración de la *ley moral* es *categórica* porque ella misma es incondicional y la voluntad que actúa conforme a la ley lo hace por *obligación* de la acción a estar conforme con la *ley*. El *deber* como fundamento de acción en el hombre no viene de fuera, esta dictado de forma *a priori* por la razón; de tal forma que ni siquiera la experiencia puede aportar ejemplo alguno sobre este *deber*.

Así, la buena voluntad¹⁴ solo puede estar determinada por el *deber ser* que le dicta la *ley moral* conforme a la razón y debe apartarse de todo aquel influjo que procede de la inclinación y que se reconoce como felicidad¹⁵. “El hombre siente en sí mismo una poderosa fuerza contraria a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, consiste esa fuerza contraria a sus necesidades y sus inclinaciones, cuya satisfacción total comprende bajo el

14 Sanabria afirma que la buena voluntad’ de Kant “no consiste en hacer lo que se debe sino en querer hacer lo que se debe. La intención es, pues, el elemento esencial de la moralidad, es su forma. La voluntad es buena únicamente cuando actúa por deber. Se puede actuar conforme al deber sin que se actúe por deber. Por ejemplo, un trabajador honrado puede cumplir su tarea, pero por interés” (Sanabria, 2005, p. 156).

15 Tejedor de la Iglesia comenta a propósito de la diferencia entre el planteamiento teleológico de la virtud moral en Aristóteles que “para Kant,...la vida virtuosa consiste en aprender a obrar dignamente, según una voluntad que sea buena en sí misma, de acuerdo con una sanción interna libremente asumida y de carácter universal, que generalmente requiere hacer frente a nuestras inclinaciones naturales. Por ello, la ética kantiana se rige por el principio del deber –bajo la forma del imperativo categórico- y no por el principio de felicidad”. (Tejedor, 2014, p. 82).

nombre de felicidad” (Kant, 2007, p. 30). Sin embargo, no es fácil determinar la directriz de la acción puesto que no se presentan tan claramente los móviles que la impulsan. Aun así, no importa el efecto de la acción ni la acción como tal, la validez de la acción consiste en los principios que la hacen posible y que no son visibles. Para Kant “La magnitud de una obligación no se mide por la magnitud del bien que debería ocurrir, sino por la magnitud de la regla moral; por lo tanto, la magnitud de la obligación es una magnitud de la forma y no de la materia de las acciones” (Kant, 2004, p. 70). Siguiendo a Kant en esta disertación, se puede comprender que el fundamento que da validez a las acciones proviene de la obligación moral que comporta y no del resultado de la acción que se emprende. En esa medida se puede entender que la motivación no debe ser otra que la ley moral y que el sentimiento moral debe coincidir plenamente con la ley universal.

1.2. La voluntad conforme a la ley moral

El carácter formal que reviste la *ley moral* se distancia de cualquier principio material (imperativo hipotético)¹⁶ que no puede ser universalmente reconocido, puesto que éste último parte de impulsos particulares y, al respecto, Kant afirma “que cuanto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción” (Kant, 2007, p. 23). Ahora bien, la *ley moral* trae consigo la exigencia de la *libertad* sin la cual no es posible su acción, puesto que solo aquellos seres racionales que reconocen la *obligatoriedad* de la *ley* pueden declararse enteramente libres. La *libertad* esta condicionada al reconocimiento del *deber ser* del hombre que a pesar de ser independiente de la naturaleza y de todo contenido empírico, es autónomo y, por tanto, determina su accionar en virtud de la universalidad de la razón. Sin el reconocimiento del *deber ser* el

16 Kant ofrece una distinción entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético. Estos últimos representan acciones que no se ordenan a la acción misma sino a un fin distinto a su necesidad, en cambio el categórico representa las acciones por sí mismas y no se ordenan a un fin diferente a sí mismas. El imperativo hipotético se ordena a fines posibles o reales y Kant menciona una amalgama de estos imperativos entre los que se cuenta los de *habilidad, sagacidad, técnicos o pragmáticos*. Sin embargo, al ordenarse todos estos a un propósito diferente a sí mismos, Kant los considerará en lo seguido *principios* y no leyes de la voluntad. Tan solo los *imperativos de la moralidad* se ordenan dentro de los categóricos y son propiamente de los que se ocupará esta investigación. En el categórico es evidente que la acción se ordena desde la razón hacia una voluntad buena. (Kant, 2007, p. 40).

hombre permanece atado en su voluntad a preceptos que provienen de motivaciones empíricas y no puede justificar la validez de sus acciones, ni la obligatoriedad de la ley moral que es universal¹⁷. Si bien las acciones se encuentran ancladas a necesidades, el hombre debe observar por encima de éstas la *ley moral* que es la que define lo bueno y lo malo de la acción. Es por esta razón que el hombre que actúa bajo los principios de la *ley moral* no se deja gobernar por sus necesidades, antes bien, el juicio de la razón actúa lejos de cualquier interés sensible y solo con miras a un fin superior (con la constricción de la voluntad que constituye el deber) y es lo que es bien en sí mismo.

De esta manera hemos llegado a la *buena voluntad* que solo se determina en virtud a su conformidad con la *ley moral* y como tal, es la condición suprema de todo bien. Los otros bienes de los que el hombre dispone como la habilidad, la sagacidad, el ingenio no son buenos en sí mismos, e incluso pueden ser mal empleados y servir a fines que no son buenos. La *voluntad buena* es la única que puede considerarse en absoluto e incondicionalmente buena. Y es buena no solo porque es conforme a la ley sino porque obra en consideración a esta. Hay acciones que si bien, pueden estar conformes a la *ley moral* pueden no realizarse en consideración a esta y en este sentido el móvil de su ejecución puede darse por miedo, egoísmo, recompensa, etc.,...:

Todo aquello, pues, que sea empírico es una adición al principio de moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas, en las cuales el valor propio y superior a todo precio de una voluntad absolutamente pura consiste justamente en que el principio de la acción esté libre de todos los influjos de motivos contingentes que solo la experiencia puede proporcionar. (Kant, 2007, p. 46)

17 Al respecto, Kant diferencia los deberes que surgen de la ley moral de los deberes de la bondad haciendo la distinción entre el derecho y la ética. En este sentido afirma que la “regla ética reza así: haz aquello que te parezca que es bueno para otro. La del derecho reza así: haz aquello que coincida con la ley universal de las acciones, en la medida en que cada uno hace aquello que a uno mismo le parece bueno”(Kant, 2004, p. 64). Esta distinción permitirá en el capítulo final de esta indagación, hacer precisión sobre la diferencia del lenguaje en el derecho, del lenguaje de la ética y que, al parecer, es el origen de la polarización en la discusión en torno a los derechos de los animales que enfrentan los deberes del derecho con los deberes de bondad (derecho/ética).

Kant diferencia de la ley moral las leyes empíricas y considera que en estas aunque la acción este conforme a la ley, tan solo se ejecuta por motivos sensibles (como buscar el beneficio o evitar un efecto nocivo). En cambio, en la *ley moral* la voluntad se encuentra en conformidad inmediata con la ley, lejos de cualquier impulso sensible, puesto que la libertad anula o elimina cualquier presupuesto o motivación que se origine del yo y antepone el *respeto* por la *ley moral*. El *respeto* es el sentimiento moral que surge al realizar una acción por respeto a la Ley¹⁸. Se sabe al hombre como ser finito y condicionado a sus impulsos y, por esa razón, se le impone el respeto a la ley concluyendo que “el respeto moral de los individuos es, pues, una forma de respeto de la moral. Respetamos a los individuos cuando reconocemos adecuadamente sus derechos y responsabilidades en tanto que agentes dotados de dignidad” (Torralba, 2005, p. 71).

1.3 La dignidad del hombre como fin en sí mismo

La voluntad es para Kant (2007) la facultad de determinarse uno a sí mismo, a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. (p.47) En esta medida, hay que diferenciar de los fines subjetivos que se dirigen a efectos que se originan en el deseo o la inclinación del sujeto (fines que requieren de medios para ser alcanzados), aquellos en los que el fin se ordena en relación a sí mismo y solo vale para sí mismo, por su existencia, porque es *fin en sí mismo*.

Con lo anterior queda claro que todos los fines del hombre son de carácter subjetivo, en cambio, el hombre como *fin en sí mismo* como fin objetivo detenta el valor absoluto en sí mismo y dicho valor no dependerá de ninguna existencia exterior. Así, llegamos al nudo de la discusión con Kant en esta investigación: aquello que es un fin subjetivo en la medida en que el hombre dirige su acción por inclinación, deseo o sentimiento, puede ser empleado como *medio* pero nunca como *fin en sí mismo*. Estos fines que se encuentran en la naturaleza y dentro de los cuales se cuentan los animales, por su incapacidad de auto determinarse y dictarse su propia *ley*

18 López menciona citando a Kant que. “el sentimiento de respeto es el único –dice Kant– que puede ser conocido por nosotros enteramente *a priori*, tiene un fundamento intelectual y es el verdadero sentimiento moral”. (López, S.F. p. 45).

moral, llegan a ser simples *medios* cuyo valor se encuentra condicionado por nuestras acciones (sobre este punto volveré en la discusión con Derrida).

De este modo hemos llegado a la segunda forma que adopta el *imperativo categórico* en Kant (2007): *obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio.* (p.49) Esta forma del imperativo no versa sobre la universalidad de la acción de los seres racionales finitos, sino que aboga por el reconocimiento de la *dignidad* humana tanto para todas las personas como para el sujeto de la acción. Se adopta la postura de un legislador en el sujeto de la acción que juzga no solo su acción sino la de otros constituyendo un *reino de los fines*, en el que existe un enlace sistemático de los seres racionales que los hace a todos y a cada uno no solo su legislador sino un miembro sometido a la legislación. Todos los sujetos racionales que participan en este *reino* son personas libres, capaces de auto determinación de su voluntad y del accionar de la misma. En ese sentido, Kant (2007) sostiene:

Mas es legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora. (p.52)

En esta última forma del imperativo categórico, la voluntad que aparece como legisladora, permite la consideración de los seres racionales como *fines en sí mismos* y, en esa medida le otorga a todo ser racional en el reino de los fines un valor que lo diferencia Kant del *precio* (que haya su equivalente en un objeto o una mercancía) por ser una consideración interna y superior del ser racional y que solo es otorgado por la *moralidad*. De este modo Kant (2007) afirma: así, pues, la moralidad y la humanidad en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee *dignidad*. (p.53). La *dignidad* se constituye en la capacidad humana que hace posible concebir al hombre en la cima tanto del reino de los fines como del reino de la naturaleza siendo este su legislador; de tal suerte que sus máximas deben siempre estar dirigidas

por una voluntad buena que observe el reino de los fines como un deber ser. El respeto por el reino de los fines es a su vez la condición de la que se sirve la buena voluntad que es libre y autónoma; aquella que lejos de dejarse gobernar de las necesidades es capaz de ser autónoma. Kant otorga a estos seres racionales el concepto de *persona*¹⁹ que define a todo ser racional capaz de dictarse sus propias leyes que lo diferencian del resto de seres de la naturaleza y, por tanto, como legislador de esta última en la medida en que estos se consideran fines suyos²⁰ (Kant, 2007, p. 56). La *dignidad* es en últimas la naturaleza racional y así mismo Kant cierra toda posibilidad de concederle dignidad a otros seres que no sean racionales; seres que terminan ordenándose como *medios* para el único legislador del reino de los fines: el ser racional.

La voluntad autónoma es aquella que se somete a la legislación de la razón y es capaz de reconocer solo aquellas máximas que pueden llegar a ser leyes universales para todos los seres racionales como condición de su propia autonomía. Esto lo hace en virtud de observar que al no poder ser una voluntad enteramente buena; depende por *obligación* de la coacción moral. La moralidad termina Kant definiéndola como la conformidad de la ley de la razón con la voluntad, lejos de la ley natural que impone los impulsos sensibles.

1.4 El deber con los animales como un deber del hombre consigo mismo

En la *Metafísica de las costumbres*, primera parte de la *Doctrina ética elemental*:
Sección episódica: La *Anfibología* de los *conceptos* morales de *reflexión*, Kant señala directamente la finalidad de la relación del hombre con los animales; resaltando nuevamente lo

19 El concepto de persona se ha extendido hasta nuestros días a los grandes Simios tal y como lo considera el filósofo Singer en la *Ética práctica* y en escritos que se vinculan al “Proyecto Gran Simio” como la Declaración sobre los grandes simios (1977), que declara bajo el amparo de estudios científicos la existencia de conciencia de sí mismos en el caso de homínidos como chimpancés, orangutanes y gorilas y que, por tanto, éstos deben ser vistos como personas que deben gozar de especial protección al poseer el mismo valor que el ser humano (Singer, 1995, p. 145).

20 Kant (2007) afirma que el ser racional es y deber ser siempre la suprema condición limitativa en el uso de todos los medios; por lo tanto, toda la naturaleza y los seres que la componen están sujetos a su mandato por considerarlos fines suyos, es decir, como medios.

referido en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el que el juicio moral o juicio de la razón reconoce deberes del hombre para consigo mismo y para *otros* seres racionales porque solo se puede obligar moralmente (imponer límites) a la voluntad autónoma; es decir, a la voluntad que puede reconocer a la razón como absoluta legisladora. Solo así la persona se designa como un ser autónomo en su voluntad, libre y que impone límites gracias a la coacción de la ley moral.

El hombre que dirige su voluntad libre y autónoma, que se coacciona, debe poder ser un objeto de la experiencia para que pueda ser observado como un fin. En ese sentido es que se entiende la doble función del ser racional dentro del *reino de los fines* como legislador y a la vez súbdito, afirmación que define Carruthers (1995) como “una asociación de agentes racionales cada uno de los cuales legisla para todos –es decir, cada uno de ellos se propone establecer principios que resulten voluntaria y racionalmente aceptables para todos” para finalizar diciendo que “la única idealización necesaria para Kant es que los agentes siempre tomen decisiones racionales”(p. 47).

Al exponer el tema sobre el reino de la naturaleza en la *Anfibología*, Kant pretende señalar la ambigüedad que suscita el *deber ser* del hombre y que puede llevar a un equívoco fundamental: considerar que el hombre como ser racional tiene obligación con el resto de seres no racionales del mundo de la naturaleza tal y como lo tiene con el resto de las personas. En este sentido, el título de esta sección resalta la aclaración sobre una posible confusión de conceptos que si bien son de la reflexión, pueden llevar a errores no solo en su definición sino en el juicio moral que se emite sobre ellos.

Recordemos: el hombre al ser un *fin en sí mismo* se convierte en legislador universal del reino de los fines “porque justamente esa aptitud de sus máximas para la legislación universal lo distingue como fin en sí mismo...” (Kant, 2007, p.55). Esa aptitud que anota Kant solo puede ser reconocida a las personas y estas son las únicas con poder de coacción (obligar). La coacción

moral solo puede ser impuesta por un sujeto a otro en tanto que ambos son personas y en la medida en que el sujeto de la coacción este dado como un objeto de la experiencia, como un objeto real.

En estos términos queda claro que la extensión de un posible *deber ser* hacia otro ser de la naturaleza que no sea racional aunque sea real y existente, no puede ser objeto de coacción moral ni de ningún tipo de consideración moral. De ser así, esto solo podría ser ocasionado por la confusión que se erige al no darse una adecuación entre la representación intelectual y el objeto de la experiencia. No se puede dar una relación de identidad ni en el orden intelectual, ni en el orden real porque los objetos a los que aplica (hombre/animal) son de diferente naturaleza y no pueden unificarse bajo un solo concepto, de lo que deriva que no puede existir una representación intelectual que exprese un concepto en el que hombre y animal se puedan juzgar bajo las mismas leyes morales. Kant menciona al respecto que no puede confundirse en el hombre “su deber con *respecto* a otros seres con su deber *hacia* esos seres” (Kant, 2008, p. 309). El hombre se encuentra en relación y obligación estrecha con los otros seres racionales y su deber hacia los seres no racionales solo puede definirse como una proyección de su deber *consigo mismo*²¹.

Kant señala ambigüedades que se han tejido alrededor de la presunción de deber para con otros seres que no “*son personales*” y las que son personales pero invisibles (Dios, los Angeles). Me referiré únicamente a los primeros, en la medida en que estos hacen referencia directa hacia los animales que no pueden de forma alguna ser considerados como *personas*²² y que dentro del discurso kantiano son simplemente objetos a los que, sin embargo, no se les niega la sensación y el arbitrio (capacidad de llevar a cabo acciones por sí mismo). Kant procede a delimitar el tipo de relación que existe con estos seres:

21 García-Trevijano comenta siguiendo en ese apartado de la *Anfibología* a Kant, que “el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede pues conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales” (Tafalla (Ed), 2003, p. 111).

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de su fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. – Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo restados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto* a estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es solo un deber del hombre *hacia* sí mismo. (Kant, 2008, p.309)

De lo anterior, se deduce que la capacidad de sentir *con* otro, siendo incluso este perteneciente a la naturaleza no racional, el hombre da muestra de su moralidad que llega a ser útil en su trato con los demás seres racionales, a fin de impedir por esa disposición natural, causar sufrimiento en su prójimo más cercano tal y como lo prescribe la obligación moral que hace del hombre un fin en sí mismo. Sentir compasión por el *otro* pone de manifiesto su dignidad y su ser con otros; su compromiso con las demás especies aún a pesar de su condición no racional, puesto que es capaz de reconocer sufrimiento en ellos y más aún; cuando se compadece ante el trato cruel y degradante que sufre a manos de un ser racional. No es lo mismo sentir compasión por el sufrimiento que siente el animal por causas naturales, a la compasión que suscita el trato cruel que propina el ser racional, que no solo desconoce la capacidad del que

22 Nussbaum en *Las fronteras de la justicia* señala que echa de menos en Kant la noción “del animal en sí como agente y como sujeto, como criatura a la que se debe algo, como criatura que es un fin en sí misma... como veremos, el enfoque de las capacidades sí trata a los animales como agentes que buscan una existencia floreciente; esta concepción básica es, en mi opinión, una de sus mayores virtudes”. Es importante tener en cuenta que en el texto de Nussbaum se incluyen las categorías de *autonomía* y *dignidad* de los animales, puesto que según la filósofa, estos poseen formas de vida particulares y no pueden ser comprendidas desde los modos de ser de los hombres sino a partir de la particularidad de cada una de las especies animales. Al darles autonomía se les dota de *dignidad* entendida desde los intereses, su historia y derechos, lejos de su relación con lo propio del hombre (Nussbaum, 2016, p. 333).

sufre, sino que se aparta de la naturaleza y moralidad de la que goza todo aquel hombre de buena voluntad.

El deber del hombre hacia los animales lleva implícito el reconocimiento de ese otro que sin facultad de entendimiento, obra por impulso sensible y no por razón práctica, diferenciándose del sujeto racional capaz de representaciones gracias a su facultad de pensar (Kant, 1991, p. 287). Aquello que lleva a la persona a interesarse por los animales no puede ser jamás un interés sensible (emocionalidad) puesto que este se aleja del juicio de la razón. Antes bien, la ley moral que rige al hombre y lo hace colegislador del reino de los fines solo puede dirigirse hacia la comunidad de hombres que se auto determinan gracias al ejercicio libre y autónomo de su voluntad y que reconoce a ese otro no racional como un fin del hombre para consigo mismo, puesto que el ser no racional no puede auto determinarse, y por tanto no puede dictarse a sí mismo una ley moral. La dignidad será entonces exclusiva de la persona y solo podrá ser reconocida en aquellos seres capaces de la buena voluntad que lleva implícito el principio racional que rige la ley moral. Lo demás, resulta para el filósofo de Königsberg una anfibología que introduce la ambigüedad en los conceptos morales de la reflexión, haciendo que los conceptos morales de la reflexión se apliquen a representaciones de lo sensible llegando a otorgar derechos y dignidad a seres no racionales que no poseen en sí mismo unos fines para consigo mismos. De aquí se desprende inmediatamente la discusión con Jaques Derrida para quien las consideraciones morales sobrepasan el análisis de Kant y que abordaré en el siguiente capítulo.

Capítulo II

Consideraciones sobre los animales y la animalidad

Condenamos todo cuanto nos parece extraño y cuanto no entendemos y así nos ocurre al juzgar a los animales. Tienen varias cualidades que se asemejan a las nuestras; de éstas, por comparación, podemos sacar alguna conjetura, mas de aquellas que les son particulares, ¿qué sabemos?

Montaigne

2.1. Lenguaje y dominio

La disertación de Jaques Derrida sobre el tema de la animalidad, los animales, el hombre autobiográfico surgen de su preocupación y conocida sensibilidad hacia los animales que han estado presentes a través de su obra. Derrida no es indiferente al sufrimiento de estos seres y considera que en parte ha sido causado por la tradición filosófica, a la que culpa de oponer al animal como lo radicalmente *otro* del hombre, reduciéndolo a su vez a una representación que deja de lado la diversidad manifiesta en las especies. A esta multiplicidad la ha denominado el animote²³ y junto a esta caracterización llama la atención sobre una historia distinta de los animales que no sea la que ha contado la filosofía, la teología, la ética y la política. Pretende añadir un ritmo distinto y lejano al humano que permee la animalidad existente y que manifieste el ser animal de cada una de las especies, de los individuos que participan de ellas (Derrida, 2008). El lenguaje empleado para tal fin no debe articular el deseo de dominio hacia ellos expresado en todos los lenguajes humanos como sucede en el de las leyes²⁴, al reclamar para el humano la superioridad de la especie que sostiene el mando de las demás y que intenta regular la

23 Navarrete (2015) expone la palabra animote en Derrida “como una categoría indiferenciada de privaciones que poco o nada dice de algún animal en concreto y que en la deconstrucción termina viendo complicados sus límites con respecto al humano (semejante a la Bestia y el Soberano)” (p. 96).

24 Sobre este lenguaje se centrará gran parte de la discusión del siguiente capítulo.

acción humana en escenarios de dominación, sacrificio y depredación que se justifican en un discurso moral dirigido a los fines del hombre, dejando de lado los fines propios de los animales.

El lenguaje que ha sido empleado para describir al animote, sus manifestaciones e incluso su “sufrimiento” sobrevienen de una valoración antropocéntrica “más allá de los límites antropológicos del lenguaje ‘hablado’ ... más allá del fonocentrismo o el logocentrismo que siempre confía en un límite sencillo y oposicional entre el Hombre y el Animal” (Derrida, 2005, p. 74); a partir del cual, el hombre presenta al animal como el *otro* que puede ser nombrado (aunque este no pueda nombrarse a sí mismo), enfrentando la posibilidad de su eliminación por el poder y el dominio de los hombres. Así, Derrida postula más allá de la pretensión de formular un lenguaje que articule las diversas manifestaciones del animote (algo que sería contrario incluso a la defensa de lo radicalmente *otro* que siempre ha profesado), una denuncia a través de sus conferencias a las que dio el título de “*El animal que luego estoy si(gui)endo*” sobre lo que él considera parte del sufrimiento y la agonía a la que han sido condenados los animales por parte de los hombres, quienes han querido entender la naturaleza y la existencia de estos seres conforme a su interés de dominio. La filosofía particularmente ha contribuido a la definición de la relación entre el hombre y los animales desde Descartes, pasando por Kant y Heidegger hasta Lévinas y Lacan.

...de Platón a Heidegger, ni por parte de quienquiera que aborde *filosóficamente*, *en cuanto tal*, la susodicha cuestión del animal y del límite entre el animal y el hombre, he reconocido nunca una protesta *de principio* y, menos aún, una protesta consecuente contra ese singular general: *el animal*... Pero a pesar, a través y más allá de todas sus discrepancias, los filósofos, siempre, *todos* los filósofos han considerado este límite uno e indivisible; y que del otro lado de este límite había un inmenso grupo, un solo conjunto fundamentalmente homogéneo que tenía el derecho, el derecho teórico o filosófico, de distinguir o de oponer: a saber, el del Animal en general, el del Animal en singular general. Todo el reino animal a excepción del hombre. (Derrida, 2008, p.59)

Hemos aceptado las convenciones o el significado de las cosas que solo pueden ser comprendidas desde la universalidad de la razón, a partir de la cual estas son consideradas según su razón de ser y su deber ser respecto a la vida de los hombres. Esta postura de corte kantiano ha prevalecido y se sostiene hasta hoy, sin que los *fines del hombre* hayan sido perturbados, sobrepasados o cuestionados. Aquí emerge la disertación de Derrida que busca a partir de los fines del hombre proyectarse hacia la frontera entre este y el animal, para mostrar más allá de una línea divisoria, un límite incommensurable que lanza al hombre a seguir, perseguir al animal en sí, al animal en sí mismo que en su avanzada descubre que adolece de sí mismo, que adolece de su propio sujeto que ha sido delimitado de forma ilegítima como lo ha de mencionar en entrevista con Jean Luc Nancy²⁵.

La promesa es el hombre que es visto desde su origen como el animal inacabado, aquel que permanece inconcluso con la mirada siempre eterna de ese *otro*²⁶ que a falta de sí mismo le interpela permanentemente y le deja expuesto, desnudo. Al encontrarse el hombre justo al frente del límite entre lo humano y lo no humano, se descubre así mismo en los límites de su ser que son a su vez fin y comienzo. El doble juego que describe Derrida en la primera conferencia de un ser *siguiendo otro* o un ser *siendo otro* enfrenta al animal autobiográfico (hombre) no solo a considerar la animalidad presente en sí mismo sino, a su vez, el papel sacrificial del animal como radicalmente “otro” en la construcción del concepto de lo humano.

En su reflexión, Derrida reconoce el animal (su gata) que le interpela en la medida en que sigue porque es anterior y el hombre al seguirle se reconoce así mismo en la desnudez de la existencia. La desnudez como categoría presente en el discurso derridiano sobre los animales, anuncia el origen del que estos participaron en el inicio de la creación²⁷ y cómo el dominio ejercido sobre la multiplicidad de especies, corresponde a un olvido de su presencia antes de la

25 Derrida cuestiona el concepto de sujeto como exclusivo del hombre y considera que este debe ser llevado hasta el límite en el que el hombre se aparta del otro (que en el caso que nos ocupa es el animal). Este debe ser de nuevo cuestionado por considerarlo ilegítimo. (Derrida, 2005, Confines No. 17)

26 Derrida hace alusión a su gata y a la experiencia de la desnudez una vez que se siente observado por esta y que ante su mirada estática desnuda la desnudez del filósofo (Derrida, 2008).

del humano. Este olvido lo aborda para denunciar desde la narrativa del Génesis de la Sagrada Escritura no solo una de las formas de violencia que ha atravesado la historia de la humanidad, sino la incapacidad del animal frente a otro que le nombra y le domina a través del lenguaje y al que no puede dar respuesta. En el Génesis de la Sagrada Escritura se anuncia la capacidad racional del hombre a través del lenguaje que permite nombrar²⁸ el resto de animales y creaciones del mundo con la finalidad de hacer del hombre el dueño y señor de todas ellas. Al respecto, Derrida afirma en las conferencias de Cerisy -Seminario *La bestia y el soberano* en la cuarta sesión de 2002:

El animal no conoce el mal, la mentira, el engaño. Lo que le falta es precisamente la falta en virtud de la cual el hombre es sujeto del significante, sujeto sometido al significante soberano. Pero ser sujeto del significante es también ser sujeto que somete, sujeto *amo*, sujeto activo y que decide del significante, lo suficientemente amo en todo caso, si quieren ustedes, para ser capaz de fingir que finge y, por lo tanto, de poder plantear su poder de aniquilación de la huella. Esta soberanía es la superioridad del hombre sobre la bestia, aunque esta superioridad se asegure desde el privilegio del defecto, de la falta o de la culpa, de un desfallecimiento que se reconduce tanto a la prematuración genérica del nacimiento como al complejo de castración –que Lacan, en un texto que citaré en un momento, designa como la versión científica (en todo caso, no mitológica) y freudiana del pecado original o de la culpa adámica. (Derrida, 2010, p. 157)

Cuando se le otorga un nombre a las cosas, se asume la posesión y el dominio sobre ellas, y es precisamente esa referencia que retoma Derrida para mostrar el dominio del hombre sobre el animal no humano, que lleva al primero a desconocer voluntariamente el lugar y el espacio que

27 Derrida hace alusión al presupuesto de la desnudez que enfrenta el hombre en el Génesis de la Sagrada Escritura y menciona a Nathan André Chouraqui, reconocido pensador franco-israelí, retomando parte de la traducción que este hizo de la Biblia al francés y revisa a la luz del texto sagrado el estado de desnudez del hombre y parte de allí para realizar su análisis del animal originario del que sobreviene el animal autobiográfico, que será constante en toda su obra. (Derrida, 2008, p.31).

28 El nombre para Derrida corresponde a la forma como el hombre somete y limita la libertad y autonomía del 'otro': "Podemos sospecharlo, habida cuenta de que no sólo el nombre no es nada, o en todo caso, no es la 'cosa' que nombra, no es lo 'nombrable' o lo renombrado, sino que también corre el riesgo de encadenar, sojuzgar u obligar al otro, atar al llamado, llamarlo a responder aun antes de cualquier libertad". (Derrida, 2011, p. 91).

ocupa el segundo, en el orden de la creación. Ciertamente el animal fue creado antes que el hombre, e incluso, antes de ser creada la mujer. Dios da al hombre la potestad de nombrar a los animales para ejercer dominio sobre ellos, bajo su vigilancia y observancia²⁹. Al hombre le ha sido concedido el derecho de nombrar a los seres anteriores a él en el orden de la creación, bajo la vigilancia del creador, quién guarda para sí la autoridad de ser quien confiere el poder (lenguaje como expresión de la razón) a su creación más semejante. “Este hombre aparece siguiendo ese *otro* que sin embargo nombra sin que ese *otro* pueda verle y “este “*tras*” de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo” (Derrida, 2008, p. 33).

Ese “para ver” que resuena en el relato bíblico parece ser la sentencia que acompaña el destino de los animales, que no logra apreciarse porque ha quedado suspendido por la voluntad del que nombra como trasfondo entre el nombrar y el accionar que anuncia a su vez la tragedia del que ve y no es visto. Este vacío es la deuda que se desconoce y que acusa al propio Derrida en su interior, cuando se siente desnudo ante la mirada de su gata. El “para ver” anuncia la ausencia que se ha extendido desde el origen y que clama por el llamado:

Es como si el gato se acordase, como si él me recordara sin decir palabra el relato del Génesis. ¿Quién nació primero antes que los nombres? ¿Quién ha visto venir al otro en esos lugares desde hace tanto tiempo? ¿Quién habrá sido el primer ocupante y, por lo tanto, el amo? ¿El sujeto? ¿Quién sigue siendo el déspota desde hace tanto tiempo? (Derrida, 2008, p.34)

Una de las formas de violencia³⁰ que ha acompañado por siglos a nuestra especie está presente en la narración bíblica que deja al diverso mundo de los animales a expensas de la

29 “Y los llevó ante el hombre para ver como los llamaba” (el subrayado es mío). *La Santa Biblia*. Recuperado de: <http://www.camino-neocatecumenal.org/neo/descargas/La%20Biblia%20de%20Jerusalen.pdf>).

30 En este sentido, Navarrete afirma que “Una falta originaria constituiría en el hombre sus cualidades, sus “propios”, en todo momento más potentes que los del animal; la justificación del sometimiento y derecho a matar o ser matado dependería completamente de ellos” (Navarrete, 2015, p. 92).

voluntad del hombre que los domina y sojuzga gracias al poder de nombrarlos. Su condición de dominio no solo se encuentra presente en el libro del Génesis sino que puede ser rastreada a lo largo de los relatos bíblicos³¹. Por esta razón, Derrida llama la atención sobre una historia distinta a las narrativas presentes en la historia de la humanidad que permitan una mirada distinta con un ritmo propio al ser de los animales; uno que manifieste no solo su diversidad y su ser y que resalte la riqueza de su alteridad sino que a su vez, le recuerde al hombre cuales discursos permiten el olvido de los animales como seres singulares y pertenecientes a diversas especies, y en qué instante el lenguaje se articula desde el inicio como el medio más idóneo de dominar y sojuzgar las demás especies sin tener en cuenta su incapacidad de nombrar y de responder.

2.2. Dolor y sufrimiento de los animales

La ausencia de respuesta articulada a partir de un lenguaje, deja a los animales expuestos a otras formas de violencia que Derrida expone a partir de dos hipótesis, las cuales, le permitirán llegar a unas tesis que propone y que retomaré en el tercer capítulo de mi trabajo. La primera hipótesis implica el olvido y la indiferencia frente al sufrimiento de los animales que proviene de la naturaleza misma y que asigna desde el inicio la capacidad a otro de nombrar todo lo que está dispuesto para ser dominado. Derrida considera que “Ser llamado, oírse nombrar, recibir un nombre por primera vez es quizá saberse mortal e incluso sentirse morir” (Derrida, 2008, p.36). Hoy, esa relación de dominio se refleja en la forma cruel e inapropiada en la que hacemos “uso” de los animales con fines incluso innecesarios. La industria de la vanidad, la experimentación científica, la sobre explotación de animales de granja, sugieren que el cambio que ha sufrido la especie humana en los dos últimos siglos ha incrementado los niveles de barbarie y crueldad con la excusa siempre infalible de hacerlo en nombre del bienestar del hombre. La sobre población de algunas especies de animales con fines económicos es una muestra de la crueldad que es imposible cuantificar y en este sentido, la cuestión por el sufrimiento animal se hace cada vez más urgente puesto que los fines del hombre se han vuelto hacia una cadena de consumo en

31 Derrida hace un estudio de textos bíblicos con la intención de mostrar como la violencia hacia los animales de las que existen evidencias en dichos textos, es muestra del “síntoma- ‘filosófico’ del discurso que busca su legitimación. (Derrida & Roudinesco, 2005, p. 75).

crecimiento que no repara en la sordidez de las grandes cantidades de animales que se reproducen para estos fines y de muchos otros que se extinguen por las mismas razones³².

Por lo anterior, no es extraño que la compasión por el sufrimiento de los animales surja en un escenario hostil; poco a poco irrumpe en su forma más básica: *los derechos de los animales*. Su proclama sirve hoy como base de campañas políticas y teorías éticas que intentan *por* doquier llamar la atención sobre las obligaciones y responsabilidades de los hombres frente al sufrimiento de los animales. Hace dos siglos Jeremy Bentham formulaba la pregunta sobre la posibilidad del sufrimiento animal y lo hizo como respuesta al escrito de Kant en “Las lecciones de ética” (1708) y que desarrolla posteriormente en “La metafísica de las costumbres” en la que menciona la obligación y responsabilidad del hombre frente a los animales como un deber para consigo mismo. Al respecto Bentham, en *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* afirma:

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón?, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun

32 Derrida al responder a Roudinesco sobre la posibilidad de circunstancias en las que el mundo de los hombres coincida con el mundo de los animales, expone que el lenguaje que relaciona a los animales con el hombre y que considera debe ser reformulado, es indudablemente el que se expresa en el Derecho: “En la transformación del derecho actual, y conservando siempre la axiomática general del derecho humano, pueden hacerse algunos progresos para el fomento de las relaciones entre los hombres y los animales en el sentido del respeto máximo...No digo que no hay que tocar la vida animal, digo que, alegando la violencia entre los animales, en la jungla o en otras partes, no hay que entregarse a las peores violencias, es decir, al tratamiento meramente instrumental, industrial, químico genético de los vivientes. Ya sea un tratamiento que se haga para la alimentación o en el marco de una experimentación, hay que adaptar reglas para que no se pueda hacer cualquier cosa con los vivientes no humanos”. (Derrida & Roudinesco, 2005, p. 84).

suponiendo que fuera así, ¿qué no esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden *razonar*? ni tampoco: ¿pueden *hablar*?, sino: ¿pueden *sufrir*? (Bentham, citado por Singer, 1999)

Derrida asume la cuestión del filósofo inglés y la dirige hacia la capacidad que poseen los animales de sentir el sufrimiento a causa del dolor que experimentan; aquello que Singer considera como el “requisito fundamental para tener intereses de cualquier tipo” (Singer, 1993, p. 72). Si bien, es innegable que el animal experimenta dolor, la discusión surge porque los discursos que intentan justificar su sufrimiento provienen de su apropiación a partir del lenguaje humano, lo que sirve a los contradictores para afirmar que el sufrimiento animal es el resultado de una concepción antropocéntrica que difícilmente puede dar cuenta de esta experiencia en los animales. Aun así, es un hecho que la discusión se ha tornado en una guerra sobre la piedad que enfrenta a aquellos que consideran que el sufrimiento de los animales se puede justificar si es en beneficio del hombre y por otro lado, se encuentran los humanos que sienten compasión por el animal y llegan incluso a considerar inconcebible no sufrir *con* ellos. Esta reflexión considera Derrida, no solo concierne a simpatizantes y contradictores porque atraviesa nuestro tiempo y en esa medida concierne a todos.

En la segunda hipótesis, Derrida describe el límite que el hombre fija desde su descripción autobiográfica frente al otro radical que es el animal sin intención de negar tal división, puesto que su existencia es irrefutable y fundamental para comprender la diferencia que tanto énfasis hace el filósofo en sus escritos. Este límite no puede definirse como la línea que separa un lado de otro; antes bien es un límite que se alimenta a sí mismo y se repliega sobre sí, sin que se delimite un origen y un final que pueda dar cuenta hasta donde el hombre *es* y cuando inicia el animal. En este sentido cabe resaltar la forma como la especie humana ha pretendido hacer valer su lado del límite a través del constructo de la historia, que pretende justificar la existencia de una diferencia ineludible entre la especie humana y los animales. Así, el hombre fue olvidando la diversidad y heterogeneidad que corresponde a ese otro reino llamado “animal” al parecer, con la pretensión de no permitir ninguna clase de cuestionamiento que permitiera una

consideración distinta de ese otro más allá del sometimiento y el dominio que lleva hasta la aniquilación de especies.

2.3. El límite inconmesurable entre el animal y el hombre

Cuando Derrida plantea la necesidad de cuestionar el límite entre los animales y el hombre lo hace a través de la formulación de una pregunta: “¿Qué son los bordes de un límite que crece y se multiplica alimentándose de abismo?” (Derrida, 2008, p. 47). Me permitiré hacer la descripción de la tesis que propone el filósofo y que el mismo describe en tres fases: En la primera se describe una ruptura que es abisal y que no contiene los bordes que enuncia el discurso en el que se apoya la tradición filosófica del logos que reconoce la supremacía de la razón humana como límite inquebrantable frente a las demás especies;³³ sino que, por el contrario, contiene un límite que es siempre apertura y no permite vislumbrar un fin. En la segunda fase se presenta a la historia como la construcción de la que se sirve el hombre para reconocerse desde un centro que está situado lejos del límite abisal, aquella que le permite reconocerse a partir de lo que le es propio: el discurso; para alejarse de aquel límite que lo contiene y que lo confunde entre la multiplicidad que no se deja nombrar. En la tercer y última fase de la tesis, Derrida presenta la complejidad y diversidad que se extiende en el límite y que el hombre tan solo contempla desde la singularidad del “animal” desconociendo la multiplicidad de grupos y organizaciones que desbordan el límite y que dan testimonio de un mundo diverso y desconocido que no se deja objetivar. Esta consecuencia parece ser el producto de un necio antropocentrismo que busca eliminar la diferencia sin recordar incluso que el hombre fue subsumido en la grandeza de un reino variado y múltiple que se niega a reconocer.

33 Derrida llama la atención sobre la frecuente necesidad del hombre de recordar la ausencia de razón en los animales y desde allí justificar todo el sistema de dominio alrededor de ese vasto reino para confirmar una vez más, que esta actitud del hombre solo promueve una guerra entre especies que se justifica desde el *yo* que puede nombrarse así mismo por ser un animal racional, frente a otro que no cuenta con la misma capacidad. (Derrida, 2008, p. 48).

El encuentro del hombre consigo mismo ha sido posible gracias al papel sacrificial del animal en el límite en el que éste actúa henchido de antropocentrismo, escribiendo su autobiografía lejos de su centro, sin llegar a *ser* lo que realmente es. Si bien, parece que nuestra naturaleza y la del animal es toda en sí congénere, el mal parece surgir una vez que el hombre desconoce no solo el límite sino la forma originaria que reviste su propia naturaleza. La forma de distanciarse de esa gran multiplicidad que ha decidido encerrar en un solo reino “el animal” se da a partir del lenguaje que no solo sirve para nombrar sino para afirmar la existencia gracias a la capacidad de dar respuesta.

Los hombres serían, en primer lugar, esos seres vivos que se han dado la palabra para hablar con una sola voz del animal y para designar en él al único que habría quedado sin respuesta, sin palabra para responder. El mal está hecho desde hace mucho tiempo y para mucho tiempo. El mal se debería a esta palabra, se concentraría más bien en esta palabra, el animal, que los hombres se han dado, como en el origen de la humanidad, y se la han dado con el fin de identificarse, para reconocerse, con vistas a ser lo que ellos dicen ser, hombres, capaces de responder y respondiendo al nombre de hombres. (Derrida, 2008, p. 49)

La respuesta es evidentemente distinta de la reacción porque aquella declara un derecho y un poder a diferencia de la reacción que es un comportamiento que se da frente a determinado estímulo. Derrida llama a esto el *mal* y con ello quiere denunciar lo que el hombre ha hecho para identificarse a partir de su diferencia con el animal, como el único ser capaz de responder no solo con el discurso, sino de ser responsable (derecho).

En contraposición al reduccionismo que opera en la mayoría de discursos del hombre que se refieren a la multiplicidad de especies con el singular “animal”, es necesario pensar el concepto de *Hospitalidad* que permite aprender de una vez y sin asomo de duda que la esfera del mundo que nos circunda podría ser esa gran zoosfera que menciona en “El animal que luego

estoy si(gui)endo”³⁴ y en la que hay un clamor por una hospitalidad absoluta, incluyente de la diferencia. Cuando Derrida habla en la conferencia “*In’y a pas de culture ni de lien social sans un principe d’hospitalité*” menciona que “L’hospitalité consiste, a tout faire pour s’adresser a l’autre”; se puede inferir que aquello no explica otra cosa que la capacidad de dirigirse al otro sin condicionamiento alguno. En esa ocasión concedía al entrevistador incluso que sin el principio de hospitalidad, se producen graves excesos e incluso violencias en contra del extranjero. En esta ocasión, cuando Derrida habla de hospitalidad hace referencia a esa aceptación que reconoce la diferencia y que no excluye de modo alguno a los animales puesto que la condición que ha concedido para ellos es también la de su otredad.

Para finalizar la primera conferencia, Derrida llama la atención sobre el poder de las narrativas de las que sin embargo no pretende de modo alguno construir una arqueología que busque dar cuenta de la presencia caprichosa o intencional del animal y tampoco busca hacer cuadros comparativos acerca de la cercanía o lejanía de textos con intencionalidades, tiempos y circunstancias diversas sobre los mismos. Sin embargo, considera innegable que todos estos presenten una similitud a manera de síntoma: la necesidad de hacer énfasis en la diferencia marcada entre el hombre y los demás animales. Esta diferencia de grado debe partir siempre del poder del hombre: el poder para nombrar, el poder para responder, el poder de reaccionar, todos fundados en el logocentrismo³⁵ del que surge aquella superioridad del ser hombre que hace uso de la propiedad que le ha sido debeleada desde su propio sentimiento de trascendencia (transmitido incluso por la fe religiosa), aquello que se nombra siempre como lo propio del hombre que demuestra no solo el interés denodado de nombrar lo que es suyo, sino un faltante

34 Me refiero al sueño, a la convicción de Derrida que busca a través de un bestiario, el suyo, internarse de una vez y para siempre en algo que él mismo anota “le concierne” y son los animales. Saltan de aquí para allá, de un texto a otro, están en la memoria incluso de sus textos y no pueden apartarse por un instante porque forman parte de todo lo que piensa y escribe.

35 Salazar en su escrito *Derrida: Del logocentrismo a la deconstrucción (algunas aproximaciones a las ideas de Jaques Derrida)* menciona que “El logocentrismo se halla relacionado con el Logos que significa Razón y Lenguaje, aunque con la salvedad de que en él tomó mayor preeminencia la razón, como pensamiento, modelando así el Idealismo, el mismo que a su vez, hizo prevalecer el fonocentrismo, en el sentido de hacer predominar la expresión oral en detrimento de la noción del significante como grafía (exterior). (Salazar, 2013, p. 6).

que hace del hombre un ser con tendencia a “querer” como parte de su defecto originario³⁶. Cuando se nombra el ser propio del hombre, se está haciendo referencia a aquel defecto originario que hace posible que este pueda nombrar todo aquello que por defecto le hace falta. “Donde nace la propiedad, nace el dominio sobre el otro y tan solo le basta al hombre nombrarlo”. (Derrida, 2008, p.62)

Al incluir el nombrar dentro del defecto originario, el hombre nombra a los otros animales con el singular “el animal” que Derrida considera que debe ser modificado por el mote *animot*. No resulta ser un capricho aquel mote, simplemente se trata de nombrar la multiplicidad, la diversidad de un mundo que resulta ser naciones enteras de especies que se resisten a la violencia de ser nombradas en un singular que los reúna como el otro diferente a lo humano. El mote empleado aquí se sitúa en tres sentidos: en el primero, es una palabra que pretende dar cuenta no de los límites de los animales sino del *ser en cuanto tal*, aquel que nombra lo que el ser es en realidad; acaso ¿una esencia? En segundo lugar, es ese ser que *era* para volver presente la eternidad que consta en cada uno de los seres vivientes; y viene un tercer sentido: a “acceder a un pensamiento por quimérico o fabuloso que sea, que piense de otro modo la ausencia del nombre o de la palabra; y de una manera la privación” (Derrida, 2008, p. 66).s

Pensar un pensamiento anterior al nombrar, al nombrarse, al designarse simplemente como un *yo*, es precisamente ese estadio anterior de relación consigo mismo. Con lo anterior, se hace claridad y se debe pensar que más allá del yo pienso cartesiano existe un yo más originario y este se sitúa antes del nombre, aquel que designa lo que el ser en cuanto tal es y no lo que el hombre entiende del ser:

El sufijo *mot(e)* en el ‘animot(e)’ debería retrotraernos a la palabra, incluso a la palabra denominada nombre. Abre a la experiencia referencial de la cosa *como tal*, como lo que está es en su ser y, por consiguiente, a esa apuesta por donde siempre se ha querido hacer

36 Cuando se nombra el ser propio del hombre, Derrida no puede dejar a un lado la referencia hacia el defecto originario que hace posible que este pueda nombrar todo aquello que por defecto le hace falta. Donde nace la propiedad, nace el dominio sobre el otro y tan solo le basta al hombre nombrarlo. (Derrida, 2008, p.62).

pasar el límite, el único e indivisible límite que separaría al hombre del animal, a saber, la palabra, el lenguaje nominal de la palabra, la voz que nombra y que nombra la cosa *en cuanto tal*, tal y como aparece en su ser. (Derrida, 2008, p. 65)

No se trata de mostrar el lugar originario del que proviene aquel que responde desde la desnudez que le interpela a través del animal que es él mismo, pero sí busca responder a la pregunta: y yo ¿quién soy? La pregunta que se formula parte del infranqueable abismo entre el yo que se nombra así mismo y el yo pienso cartesiano, aquel que se contempla así mismo (ser consigo mismo y para sí mismo) en su propia animalidad y le permite sentirse como un ser vivo anterior al “pienso luego existo”.

El animal autobiográfico que es capaz de pensarse y contemplarse a sí mismo, se encuentra gracias a la percepción de la desnudez que experimenta ante la mirada del animal que devela su origen, le interpela en su ser más profundo, más allá del esfuerzo de dominar a través del lenguaje y del discurso, allí donde se contempla en su propia animalidad. Su ser y su quehacer en el presente se ven interrumpidos por la pregunta ¿quién soy yo? y para ello, Derrida hará una disertación en la segunda y tercera conferencia de Cerisy partiendo de la especulación filosófica de Descartes, pasando por Kant, Lévinas hasta llegar a Lacan para señalar el límite entre el animal y el hombre que anuncia el discurso logocéntrico y que ha impedido al hombre autobiográfico nombrarse sin tapujos como un yo a partir de una autobiografía del presente, haciendo caso omiso del origen que ha sido develado por la presencia del animote. El encuentro del hombre consigo mismo será el objeto de interés de estas conferencias para el filósofo argelino. Sin embargo, para efectos de la investigación presente, me centraré en la discusión con la postura kantiana que introduce el concepto de dignidad humana y del deber del hombre con el animal como parte de los fines de este para consigo mismo.

Capítulo III

¿Tienen derechos los animales?

Criar a un animal con el derecho a hacer promesas ¿acaso no es esta la naturaleza paradójica problemática que se ha señalado con respecto al hombre?

Nietzsche

3.1. La experiencia del espejo

Indudablemente la pregunta ¿quién soy yo? de la que parte la segunda conferencia de Derrida en Cerisy conduce a la consideración de los límites que permiten el autoreconocimiento o autoconocimiento del animal autobiográfico. Desde Sócrates se expone la problematización de esta pregunta que solo obtiene respuesta a partir del diálogo interior. Al respecto, en el Fedro platónico el filósofo griego devela la oposición entre el diálogo y la escritura al señalar que ésta no daba respuesta alguna impidiendo el diálogo interior que permite conocerse a sí mismo, así como sucede con los animales que están en incapacidad de responder. Así, Derrida inicia su segunda conferencia haciendo énfasis en aquella Antropología que se ha escrito desde tiempo atrás y cómo esta se mantiene a través de discursos que se articulan a partir de la premisa delfica del “conócete a ti mismo”³⁷ y que desde la modernidad hasta nuestros días lo hacen a partir del “yo pienso cartesiano” tal y como se presentan las doctrinas de Kant, Heidegger hasta Lévinas y Lacan que en vano considera el propio Derrida, han intentado desarticularse de esta tradición .

37 La pregunta ¿quién soy yo? aparece en la segunda meditación de Descartes quien es el padre de la filosofía que ha dado lugar a la definición del animal/máquina, definición que considera el propio Derrida, se encuentra inmersa en filosofías que se presentan alejadas de la cartesiana como las de Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan (Derrida, 2008). En diálogo con Roudinesco expresaba, a su vez, que “El axioma del gesto represivo para con los animales, en su figura filosófica, sigue siendo de tipo cartesiano, de Kant a Heidegger, Lévinas o Lacan, cuales quieran que sean las diferencias entre dichos discursos. De este axioma depende cierta filosofía del derecho, de los derechos del hombre”. (Derrida & Roudinesco, 2005, p. 76)

Este señalamiento obedece a su consideración fundamental que permitiría comprender la situación actual del hombre frente al animal y el mundo (Derrida, 2008)³⁸.

En el intento de buscar la respuesta al interrogante, Derrida se sitúa de nuevo en el título de su conferencia que inicialmente aparece como “*El animal que estoy si(gui)endo*” y le hace énfasis para hacerla más intensa en la conjunción “*luego*”. Para dar respuesta hay que volver sobre la pregunta y esta remite de forma inmediata a los límites de lo que yo soy, y en efecto, cabe preguntar si ¿lo que soy es lo que sigo? ¿aquello que sigo es otro como alteridad absoluta o tiene estrecha relación con lo que soy? En este sentido, al intentar rastrear una huella, se encuentra con el otro y es otro es indudablemente el animote. Ese otro que me concierne es el animal en el que me reconozco como ese ser que soy, aquella alteridad que no se resuelve en la multiplicidad de especies que se presenta absoluta, que reclama la responsabilidad del hombre Derrida sobre ella y que le importa porque le afecta. Con “el animal que luego estoy siguiendo”, el hombre emprende un viaje a partir de la pregunta ¿quién soy? aquella que lo sitúa en otra orilla, en la postura del espectador que a su vez se observa a sí mismo que rastrea con el olfato y el oído las huellas que pueden ser su propias huellas en las que se ve como otro. Esta representación del animal que soy yo, el animal autobiográfico que se observa a sí mismo siendo cazador y cazado, perseguidor y perseguido, descubre su presencia no solo en su prójimo sino en el animal no humano que lo interpela y deja al desnudo. Una vez que el hombre mimético, que se imita a sí mismo siendo otro que se sigue y a la vez es seguido, alcanzado su desnudez como animal; se presenta a sí mismo a través de los ojos del que le observa como alguien distinto al que ha sido, un yo soy que ha sido cazado a sí mismo. El encuentro consigo mismo que opera en el hombre descifra el valor de la autobiografía que puede construirse siempre y cuando exista otro que como espejo lo confronte y sin pudor se muestre a sí mismo.

38 Derrida no busca lanzar una propuesta de relación, ni un salvavidas a la cuestión animal, sino más bien preguntarse por qué ese afán de la filosofía occidental en plantear, constantemente, una definición esencialista de lo humano que le contrapone – como si el humano, como humano fuese una entidad diferenciada en su totalidad – a lo animal, como decía Aristóteles en general. (Testa, 2013, p. 7)

Más allá del hombre autobiográfico, Derrida llama la atención de la experiencia del espejo en los animales puesto que la autoidentificación se puede dar en la medida en que se identifican entre animales de su misma especie, de diferente sexo y que se hace evidente a través de los símbolos y el lenguaje del apareamiento o con el olfato y el cantico que demuestran el ser si(gui)endo en ellos. La desnudez por tanto no es exclusiva del hombre en tanto que el pudor se hace manifiesto en ellos en el momento del apareamiento; cuando se esconden a la vez que exhiben el acto de la seducción cazadora con aquellos gestos de simulación, disimulo y pudor que muestran la sensibilidad por la desnudez (Derrida, 2008). Aun así, el pudor no solo se hace manifiesto en el animote (animalidad de los animales) tan solo en la sexualidad, también se manifiesta en la vergüenza que suele manifestarse cuando están enfermos o al esconderse cuando van a morir (como sucede con ciertos animales, particularmente en el perro). Estos estudios de comportamiento han avanzado en nuestros días y gracias a ellos se puede concluir que los animales tienen fines sensibles por los que manifestarían necesidades que han sido ampliamente descritas por estudios de etólogos y científicos.

3.2. Los derechos de los animales: coacción y violencia

En este punto y una vez aclarado el tema del espejo, del pudor y la desnudez presentes en el hombre y también en los animales, la indagación derridiana se concentra en el nudo de la disertación de las conferencias que pretende indagar cómo sería posible otra descripción de una historia distinta de los animales que no sea la que ha contado la filosofía, la teología, la ética, la política; que lleve al hombre a la inmersión en el mundo de la animalidad existente para develar las manifestaciones del ser animal de cada una de las especies y sus individuos. El lenguaje empleado para tal fin debe alejarse de la pretensión del deseo de dominio hacia ellos expresado en todos los lenguajes humanos, incluso en el del Derecho que reclama para sí una superioridad y dominio diferentes a los que el mismo expresa, puesto que su intencionalidad esconde el afán de mando, de sostener la superioridad de la especie humana sobre las demás especies, del derecho a explotar, devorar, consumir, etc... Este lenguaje no puede ser humano, ni divino, ni animal puesto que este se debe sostener más allá de los intereses de escenarios que reclaman para

sí su dominio, un lenguaje a partir del cual se articularía la denuncia de lo que ha ocurrido desde siempre con los discursos sobre el animal. En este punto, Derrida aborda las doctrinas de Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas y Lacan aunque esta investigación se centrará en el concepto del derecho sobre los animales expresado por Kant en *La metafísica de las costumbres* y la discusión que al respecto el filósofo argelino erige en la segunda conferencia.

Al pensar el lenguaje del Derecho y revisando con detenimiento sus conceptos, se encuentra una exposición violenta de la supresión de la libertad de los animales expresada en las formas de coacción que muestran claramente el dominio sobre ellos (Derrida, 2008, p. 108). Los Derechos de los animales indican una forma de homologación de algunos de los Derechos Humanos sin que por ello se pueda juzgar como iguales. Por tanto, es imperativo analizar en el derecho que clase de sujeto jurídico serían los animales y quiénes de ellos serían sujetos de derecho puesto que es claro, que no todo el animote se encuentra representado en su totalidad. Históricamente se ha concebido a los sujetos de derechos como sujetos de deberes. En este sentido ¿cómo podemos llegar a conceder personería jurídica al animal? ¿la relación entre el hombre y el animote debe plantearse en términos de derecho y por qué? ¿cuál es la necesidad de establecer unos límites con o hacia los animales? y si el derecho juzga la conducta ¿qué se juzgaría en el caso de los animales?

Aquí se debe hacer claridad en que Derrida considera la concesión de derechos a los animales aunque estos no puedan detentar deberes. Su situación de derecho manifiesta a su vez otras formas de violencia que se ejerce sobre ellos y que se encuentran incluso en el dominio sin límites de aquellas personas que en nombre de los “Derechos de los animales”, de corrientes vegetarianas, ambientalistas y demás, manifiestan a través de consignas en favor de estos; formas de dominio generalizado que incluye la antropomorfización y la reducción de la animalidad a modos de ser distintos a su ser sustancial que incluso pueden ser observadas en ciencias como la etología, zoología, ética animal, etc.. A esto Derrida le ha llamado “el fin del animal” y Navarrete lo describe del siguiente modo:

Lo que Derrida llama “el fin del animal” se refiere a la necesidad de decidir actualmente entre el animal como un constructo que elimina definitivamente al absoluto de la vida humana, y el animal como una revisión de los límites que hemos trazado entre la heterogeneidad de los seres vivientes –y no vivientes– y la responsabilidad que conlleva. En la primera decisión nos encontramos con carne, zoológicos y fábulas que quitan toda alteridad al otro; sería el fin del animal para llegar a un mundo sin animales. En la segunda decisión nos encontramos, por un lado, con toda una tradición de pensamiento desde Pitágoras hasta Montaigne, Élisabeth de Fontenay y Deleuze que han puesto en duda al menos la jerarquía de dominio que el animote lleva consigo y, por el otro, una serie de movimientos de reivindicación llamados “de derecho animal”, que también han ido creciendo, y que paradójicamente ejercen una violencia contra las formas de explotación, utilizando al animote como bandera. Estos últimos estarían oponiendo una violencia a favor del animal a una violencia contra el animal. Sería una “guerra de piedad” que en términos políticos se ha llevado a cabo con las armas de la Declaración universal de los derechos del animal de 1978, el ecologismo y el vegetarianismo. (Navarrete, 2015, p. 98)

Estas dificultades permiten dirigir la mirada hacia la disertación kantiana entre el concepto de animal y su relación con el hombre teniendo en cuenta que cuando menciona al animal siempre lo hace desde la generalidad desconociendo la multiplicidad estructural entre ellos, sin mencionar la incapacidad de ser sujetos de derechos y de respuesta (en términos de responsabilidad). El concepto de *sacrificio* está presente en todos los discursos de los filósofos post cartesianos en mención con la finalidad de hacer visible el dominio que ejerce el yo. En la *Antropología en sentido pragmático* se encuentra la referencia al ‘Yo’ como señal de poderío y dominio que ejerce el yo racional. “Desde las primeras palabras se define al hombre como aquel que ‘puede tener el ‘yo’ en su representación’. Se trata de un poder, no lo olvidemos”. (Kant, 2014, p. 127).

3.3. El poder del ‘yo’

El poder que se erige a través del ‘Yo pienso’ es para Derrida una forma de dominio³⁹ que se encuentra exclusivamente en el hombre, quien presume de su hegemonía sobre todo lo demás incluyendo a los demás seres vivos. Su discusión se dirige hacia este poder en apariencia sin límites en la filosofía de Kant para quien la persona será el sujeto no solo de la razón, sino de la moral y el derecho. Es importante retomar el concepto de persona puesto que es el único en el que se puede reconocer la *dignidad* que le confiere una diferencia absoluta de rango, puesto que la persona es lo contrario y diametralmente opuesto a los animales. Sin embargo, la discusión inicia con la introducción del Libro primero de la *Antropología en sentido pragmático*:

Didáctica antropológica:

El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el *yo* le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan sucederle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales carentes de razón, con los que se puede hacer y deshacer a capricho. (Kant, 2014, p.127)

En este apartado sobre la *Facultad de conocer: la conciencia de sí mismo* hay que recalcar la intención de la obra escrita al final de los días del filósofo de Königsberg, puesto que su obra crítica y su reflexión normativa distan de la teoría pragmática de la libertad expuesta en la *Antropología*. Hacer esta salvedad implica en este trabajo una acción necesaria para la comprensión de sus afirmaciones en la *Metafísica de las costumbres* y en la que señala claramente la obligación del hombre de velar por el bienestar de los animales como parte del *deber ser* para consigo mismo. Al realizar la lectura bajo la mirada derridiana aparece una

39 La lógica de la dominación es señalada por la filósofa española Carmen Velayos Castelo quien afirma que “ésta parece requerir algo más que el análisis de las diferencias. En concreto, suele exigir también el reconocimiento de la superioridad de una de las partes frente a todos lo demás, así como la presuposición de que la superioridad justifica la subordinación. Esta lógica de la opresión fue perfectamente diagnosticada por Horkheimer y Adorno cuando escribieron: ‘la idea del hombre se expresa en la historia europea en su *diferencia* respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (Velayos, (Gómez-Heras, 2002, p. 51).

contradicción insalvable en la *Antropología*, puesto que al señalar que con los animales que carecen de razón se puede hacer y deshacer al antojo, parece reivindicar una acción moralmente incorrecta en su deber para consigo mismo. Sin embargo, esta afirmación debe enmarcarse dentro de la intención con la que fue escrita en la *Antropología* que más allá de ocuparse del actuar moral de los hombres (lo que hace la Antropología moral), describe lo que el hombre hace consigo mismo en busca de su propio bienestar y felicidad.

El sentido pragmático de la *Antropología* pretende dar cuenta no del sentido trascendental de la libertad que ha sido expuesto de forma clara, incluso en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, sino de una libertad que no solo se inclina por un deber ser, sino que a su vez atiende a los fines propios de cada individuo. En este sentido, al reflexionar sobre la época en la que fue escrita la *Antropología*, se encuentra el valor fundamental de este escrito en la obra de Kant, puesto que se muestra como el sistema moral descrito en su doctrina de las costumbres, encuentra su realidad y realización en el actuar humano. Su Antropología si bien es descriptiva, (no prescriptiva) permite a quien se acerque a ella, hacer una observación del obrar del hombre sobre sí mismo, a partir de un proceso de perfeccionamiento continuo que nunca acaba y que como tal no puede ser un fin en sí mismo. Si bien existe un uso regulador de la razón, este debe estar conciliado con los fines particulares de los hombres y de allí la importancia de esta obra. Derrida en su discusión al parecer no tiene en cuenta la diferencia en la obra de Kant entre las condiciones trascendentales de la libertad que expone tanto en la *Metafísica de las costumbres* como en la *Fundamentación* y las condiciones subjetivas de la libertad expuestas en la *Antropología* y, por lo anterior, se desvía la atención sobre el concepto de *dignidad* definitivo para entender la diferencia entre los hombres y los animales y cómo su relación al parecer, solo es posible en términos de derecho.

Al volver a la discusión Derrida-Kant, el filósofo argelino expresa de forma resuelta el carácter del 'Yo' kantiano y su posibilidad de dominio sobre las cosas y los animales, haciéndose extensivo su poderío hacia todo aquello que no puede por sí mismo nombrar su presencia, dependiendo exclusivamente de otro que le nombra como algo distinto a él. El poder se

transforma en autoridad sobre todo aquello que es posible nombrar como es el caso de los animales irracionales que se encuentran a expensas de la voluntad libre y dominadora del hombre, como testimonio de aquel poder que fue concedido en los primeros tiempos, cuando el Creador le dio capacidad de nombrar para sojuzgar y dominar sobre el resto de las cosas y las especies. El sujeto kantiano no dice ‘Yo’, se presenta como ‘Yo’ y esta presencia denota su capacidad de responder expuesta en ámbitos como el derecho, la política, la ética, etc...

La facultad de responder y de dar respuesta le otorga al hombre *dignidad*, aquello que lo distingue de los animales y que corresponde al ‘Yo’, que se hace presente como pensamiento y como capacidad de nombrarse a sí mismo y a otros. El ‘Yo’ se encuentra en seres capaces de pensar antes de nombrar, capacidad que corresponde al entendimiento que solo se halla en los hombres y del que están privados los animales. El entendimiento es lo propio de los hombres y de allí surge su poder de nombrar a otros y de nombrarse a sí mismo. Al nombrarse, el hombre pone de manifiesto su capacidad de señalarse a sí mismo autodeícticamente (dirigiendo un señalamiento hacia sí mismo) en el discurso, a diferencia de los animales, quienes pueden moverse de forma espontánea, sentirse a sí mismos, relacionarse consigo mismo, pero se encuentran privados de la capacidad de autonominarse y, por ende, no poseen discurso. La disertación kantiana deja en evidencia la condición de la intuición sensible que da origen a las representaciones en el hombre y que se acompaña de la autoferencialidad del ‘Yo’ racional, aquel que lo presenta como un ser pensante, gracias al entendimiento, otorgándole la capacidad de dar respuesta y responder. Los animales al estar desprovistos de pensamiento no razonan, no poseen entendimiento y por ende, no tienen respuesta y menos responsabilidades.

Derrida desdibuja el concepto Kantiano del ‘Yo’ autoreferencial al recordar aquella experiencia en el espejo en el que los animales muestran signos autodeícticos y de autoidentificación, sin los cuales, sería imposible observar las múltiples formas de asociación social presentes en las especies animales⁴⁰. Si bien, los animales están privados de discurso,

⁴⁰ Macintyre en su obra *Animales racionales y dependientes: Porque los seres humanos necesitamos las virtudes*, en el capítulo “La inteligencia del delfín” hace alusión a estudios de comportamiento en los que compara los objetivos de los delfines con los de los humanos y menciona que: “Cuando el delfín muestra curiosidad al

poseen lenguajes a través de signos que podrían ser una variada y compleja forma de nombrarse a sí mismos. Su presencialidad se manifiesta a través de la variedad y riqueza de los signos que a modo de lenguaje operan en ellos como invitación al amor, a la lucha por territorios en la que la autoreferencialidad es muy marcada, la unión de parejas de la misma especie, la lucha entre animales de diferentes especies, entre otras múltiples manifestaciones sociales⁴¹.

La experiencia del espejo se vuelve hacia el hombre que solo puede nombrarse desde el ‘Yo Soy’ y se manifiesta a través de la diferencia de la presencia de un otro que no es él mismo, pero que lo enfrenta en su propia desnudez. Al nombrarse autobiográficamente se antepone la presencia previa de otro (animote), aquél que en términos de Derrida estoy si(gui)endo y que es el punto de referencia autodeíctica. Esta autoafirmación del hombre no es más que la expresión resuelta del *logocentrismo* que apoya el señorío del hombre en su capacidad de entendimiento. Así, queda claro para Derrida, que el punto de referencia autodeíctico, de señalarse y nombrarse a sí mismo como ‘Yo soy’ solo es posible en contraste con otro incapaz de nombrarse a sí mismo como ‘Yo’ y que solo puede ser el animal. Por otra parte, cabe recordar que la referencia a la experiencia en el espejo, permite entrever en Derrida una respuesta a la afirmación kantiana sobre la imposibilidad de los animales de autoreferencialidad y, frente a ello, considera que en los animales pueden manifestarse formas de autodeíctica que si bien no serían reflexivas como el ‘Yo pienso’, se pueden dar a partir de otras formas complejas y diversas de autoidentificación.

inspeccionar algo que ha llamado su atención, puede fijarse primero en un aspecto del objeto y luego en otro; y el mismo objeto o tipo de objeto puede provocar diferentes respuestas: puede ser tratado como comida o como una oportunidad para jugar. Igualmente, el delfín expresa afecto hacia otros individuos a los que reconoce y manifiesta temor hacia ciertos depredadores. Por otra parte, la cooperación implica la coordinación de las acciones de un delfín con las acciones de otros que persiguen un mismo objetivo” (Macintyre, 2001, 37).

41 Diversas manifestaciones se encuentran documentadas por científicos y expertos como Jane Godall “quien descubrió que los chimpancés en las selvas de Tanzania masticaban hojas para hacer una esponja que absorbiera el agua, y cogían hojas de las ramas para hacer herramientas que capturaran insectos. El uso de lenguaje constituyó otra línea de diferenciación, pero hoy en día algunos chimpancés, gorilas y una orangután han aprendido el Ameslan, el lenguaje de signos de los sordos, y existen pruebas que sugieren que las ballenas y los delfines probablemente tengan un complejo lenguaje propio” (Singer, 1993, p. 91).

En contraste, en Kant se observa una dimensión ontológica y ética que concede al hombre superioridad sobre las demás especies puesto, que es el único ser que a diferencia de los demás seres vivos animales posee razón, que a su vez, se convierte en el límite del accionar de los hombres que los conduce hacia el *deber ser*. En la lectura de la doctrina de las costumbres (Fundamentación y Metafísica) es evidente que la disposición libre sobre las propias facultades y la propia vida manifiestas en la voluntad, deben estar condicionadas por el uso regulador de la razón que es la que limita la conducta hacia el deber ser. En este sentido, desvirtuar la doctrina moral kantiana en relación a su trabajo en la Antropología, no es producto de la contradicción de la obra de Kant,⁴² puesto que la primera se dirige hacia una reflexión normativa sobre la libertad humana y la segunda hacia las condiciones de realización posibles de la libertad a partir de la formación de la subjetividad mediante la praxis con otros sujetos racionales, comprendiendo al hombre individual como “ciudadano del mundo”.

3.4 La acusación de antropocentrismo en la doctrina kantiana

La acusación de Derrida sobre el aparente antropocentrismo⁴³ de la doctrina de Kant, se deja entrever cuando hace mención a dos formas de la finitud que se le concede a la razón humana, teniendo en cuenta que el primer límite lo impone la propia razón cuando señala que todo lo que puede conocer el hombre proviene de la intuición sensible y, para ello, basta recordar

42 Foucault en *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, señalaba “Que durante veinticinco años Kant haya enseñado Antropología se debe sin duda a otra cosa que a las exigencias de su vida universitaria; esa obstinación está ligada a la estructura misma del problema kantiano: ¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pasa por una ontología de lo infinito, y no se excusa en una filosofía de lo absoluto? Pregunta que está efectivamente en juego en la Antropología, pero que no puede adquirir en ella sus dimensiones verdaderas, puesto que no puede ser reflejada por ella misma en un pensamiento empírico. Allí reside el carácter marginal de la Antropología con respecto a la empresa kantiana: es a la vez lo esencial y lo no esencial, ese borde constante en referencia al cual el centro está siempre desplazado, pero que incesantemente remite a él y lo interroga. Se puede decir que el movimiento crítico se ha desprendido de la estructura antropológica: a la vez porque ésta lo bosquejaba desde el exterior, y porque aquél no adquiriría su valor a menos que se liberara de ella, volviéndose contra ella y, de esa manera, fundándola. ...ella podía aparecer entonces como aquello en lo cual se anunciaba el pasaje de lo *a priori* a lo fundamental, del pensamiento crítico al pensamiento trascendente”. (Foucault, 2009, p. 128).

43El filósofo Gerard Vilar afirma que la moralidad no puede evadir el antropocentrismo puesto que “la perspectiva antropocéntrica es inevitable: la moralidad surgió con la especie humana y sólo ella puede formularla y pensarla articuladamente” lo contrario indicaría un abandono de la estructura de la moralidad, de la concepción del “reino de los fines” y difícilmente esto podría llegar a ser real. (Vilar (Tafalla.ed), 2003, p. 94).

la afirmación kantiana que considera que todo aquello que no pueda ser conocido por la intuición, no puede ser pensado y por tanto, es imposible. En segundo lugar, Derrida cuestiona el concepto de socialidad de los humanos que Kant compara con la socialidad de algunos animales, particularmente con las abejas. La sociedad humana es comparada por Kant a una colmena de abejas y afirma que la distribución jerárquica de la colmena se parece a la de la humana; la violencia de opresión de una abejas trabajadoras sobre otras convierte a las primeras en guerreras y las otras en esclavas. A diferencia del estado guerrero de las abejas, Kant considera que la analogía con la sociedad humana termina aquí para dar paso en esta última al establecimiento de un orden que sobreviene a través de las guerras, con las que se persigue como único fin, pasar del estado de naturaleza salvaje al estado de socialización y, considera que aunque la guerra sea muy dura es necesaria para el ejercicio de la libertad, el desarrollo de la cultura y la conciencia social. El sometimiento del débil es considerado por Derrida como una clara muestra de superioridad antropocéntrica del hombre.

Según Derrida, Kant acepta que la animalidad es anterior a la humanidad⁴⁴ y que esto le concede superioridad y preminencia pero, considera a su vez, que esta se torna finalmente en debilidad cuando el hombre somete al animal al proceso de domesticación e invierte la animalidad superior y anterior hacia un proceso de dominio que le resulta *útil* a sus propósitos, puesto que puede convertir al animal en instrumento y esta es la forma de socialización del hombre por excelencia: la domesticación. A esto último hay que sumar la afirmación kantiana que se expresa en la parte final de la Antropología acerca de la necesidad de domesticación por la ley moral, incluso en los seres racionales:

...como animal dotado de la *facultad de la razón (animal rationabile)*, puede hacer de sí un *animal racional (animal rationale)*; y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo, a ejercitarla, instruirla y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *regirla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad.(Kant, 1991, p.278)

44 Tafalla comenta que "Una razón sin memoria que ha olvidado de donde proviene la especie humana, no tiene escrúpulos a la hora de explotar la naturaleza de la que procede y a los animales con los que comparte sus orígenes..." (Tafalla (ed), 2003, p. 35).

La proclama de la libertad humana no se encuentra condicionada por ningún otro ser distinto al hombre y esto es lo que permite la socialización como adiestramiento y domesticación que da cuenta de la superioridad del hombre; "...no hay socialización, ni constitución política, ni política sin principio de domesticación del animal salvaje" (Derrida, 2008, p. 117). Derrida considera que el estado de socialidad humano que reivindica Kant ha sido y será desde siempre una forma de sometimiento del más débil, incluso del humano que torna frágil su existencia cuando se somete al dominio de otro que resulta ser su amo y señor. Sin embargo, al revisar las anotaciones de Kant al respecto se encuentra un tono diferente a la sentencia enunciada por Derrida:

En una constitución civil, que es el grado supremo en el arte de acrecentar las buenas disposiciones que tiene la especie humana para llegar al fin último de su destino, es, sin embargo, anterior y, en el fondo más poderosa la *animalidad* que la pura *humanidad* en sus manifestaciones, y el animal doméstico solo por *debilidad* es más útil al hombre que el salvaje. (Kant, 1991, p. 285)

En este apartado, Kant revela la importancia de la moralidad y la educación (enunciada en la cita anterior) que inicia con la prescripción moral que lleva al hombre (por la ley de la razón) hacia una cultura apropiada que se diferencia de un estado de naturaleza salvaje, que incita al hombre, hacia el dominio de otros seres iguales en naturaleza. En estos últimos acápites de la *Antropología*, es evidente su constante referencia a un estado de naturaleza (animalidad) que es poderoso en el hombre y que le lleva a ejercer una libertad sin límites a nivel individual, por el deseo de ser feliz y de alcanzar su propio bienestar. De allí que Kant considere que la realización de los seres racionales y su destino se encuentra en la especie y no a nivel individual y aquí me detendré un poco para resaltar el carácter inteligible y su diferencia con el carácter sensible de los hombres. La especie posee la investidura de una razón práctica por naturaleza y esta, a su vez, le concede la conciencia del libre albedrío que permite el sometimiento al deber ser. De allí surge el sentimiento moral que le permite discernir entre lo justo y lo injusto de sus acciones para con los demás (Kant, 1991). Este es el carácter inteligible

que si bien define a la especie humana, determina en el hombre individual una *bondad* innata. En cambio, el carácter sensible revelado por la experiencia, lleva al hombre a la apetencia por lo ilícito que a pesar de conocer lo ilícito como el mal, excita su libertad pudiéndose considerar a ese hombre *malo* (Kant, 1991).

La crítica se reduce en Kant hacia la animalidad presente en el hombre como condición natural, sin hacerla extensiva a las demás especies. De ahí que el reclamo de Derrida al antropocentrismo kantiano se torne más fuerte, puesto que la premisa en Kant es la de un ser con uso de razón que surge de un estado natural salvaje, hacia una condición de especie que implica un proceso de educación (domesticación) fundado en la ley moral, necesario para la socialidad humana. Sin embargo, su discurso no elimina la responsabilidad del hombre hacia los de su misma especie y hacia las demás. Describe un sentimiento moral en el hombre educado y culturizado que le permite discernir entre una acción justa o injusta hacia los demás y aquí no hace ninguna excepción de especie. Sin embargo, Derrida aguza su discusión al hacer mención de una *Máquina Providencial* (*maquinación de un dios providencial*) que si bien menciona Kant en su escrito no lo hace (como lo refiere Derrida) en referencia a un Dios que aparece de improviso en su discurso para justificar la salida del estado salvaje de naturaleza hacia un estado civil.

Kant, al hacer mención de la Providencia, está haciendo alusión a aquella sabiduría que se encuentra en la razón de los hombres, y en la organización de las demás especies; aquella regulación natural que permita que “toda criatura realice su destino, desarrollándose adecuadamente para ello todas las disposiciones de la naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo *individuo*, al menos la especie. En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza.....” (Kant, 1991, p. 288). En esta cita, la alusión de Derrida a un dios providencial que surge de la nada y concede en el discurso kantiano la salida del estado salvaje de naturaleza al estado civil y la regulación de este, queda en entredicho:

El *Triebfeder* que eleva la humanidad a la sociedad y hace que, mediante la guerra, se salga del estado salvaje, allí donde esa misma guerra mantiene la bestialidad, es ‘*ein*

Maschinenwesen der Vorsehung, ‘un mecanismo de la Providencia’: no un máquina animal sino la maquinación de un dios providencial que ve más allá del presente de la percepción. Este ‘chisme’ providencial ve de antemano tanto el mal como para qué puede servir el mal. (Derrida, 2008, p. 118)

Incluso, un comentario al respecto deja entrever su prevención hacia Kant a propósito de una cita que aparece en la segunda conferencia y que hace alusión al mecanismo providencial en mención:

...sí, hay que decirlo, ‘funciona’ *como una máquina* que estabiliza y regula el curso de una sociedad y de una historia. Y podemos preguntarnos si este criterio de la estabilidad y de la regularidad, por sí solo, no sería también pertinente para describir las sociedades denominadas animales o salvajes. (Derrida, 2008, p. 118)

Derrida finaliza en ese apartado su crítica haciendo alusión a una nota a pie de página en la que Kant reseña un aparente estado evolutivo en dos etapas, que permitiría concluir las formas adoptadas por los humanos a partir de un proceso revolucionario de la naturaleza, gracias a la cual se ha ido adaptando hacia los fines propios de la especie. Para finalizar, menciona la tercera etapa en la que plantea una hipótesis aún más revolucionaria, en la que un chimpancé o un orangután pudieran a partir del desarrollo de una cultura social, evolucionar en su entendimiento y adaptación hacia una forma más humana⁴⁵:

Como siempre, y ésta es la regla cuando se habla del animal, Kant está en un tris de negar, de renegar y de contradecir lo que dice, incluso a propósito de la contradicción. Está tan cerca de hacerlo que, en una observación que ha tenido poco en cuenta, en una esclarecedora nota a pie de página, evoca, cual evolucionista, la posibilidad de que un buen día, a lo largo de una ‘tercera época’, el chimpancé pueda decir ‘yo pienso’ y

45 Al respecto Kant afirma: “Esta observación conduce más allá, por ejemplo, a pensar si no podría seguir a la segunda época todavía una tercera, con grandes revoluciones de la naturaleza; en que un orangután o un chimpancé diese a los órganos que sirven para marchar, para tocar los objetos y para hablar, una estructura humana, cuyo interior encerrase un órgano para el empleo del entendimiento y se desarrollase paulatinamente por medio de la cultura social”. (Kant, 1991, p. 286)

acceder así al entendimiento. Por consiguiente, al rango y a la dignidad del hombre.
(Derrida, 2008, p. 118)

Esta aparente contradicción que acusa Derrida en Kant, la hace aparecer como muestra de un deseo de antropomorfización propio del antropocentrismo de su doctrina, sin que por ello repare en una justificación acerca de tal afirmación. Tan solo se limita a considerar la obligación de deconstruir el discurso kantiano a propósito de su aparente contradicción.

En esta medida, encuentro en la lectura de Derrida un deseo apremiante de considerar la filosofía kantiana lejos del escenario moral en el que el filósofo de Königsberg sitúa este discurso, para llevar la discusión hacia el escenario que considera que es legítimo y necesario abordar: el del reino de los fines de los animales. Es claro que para Kant, a partir de su discurso, solo los seres humanos como animales racionales pueden contemplar el reino de los fines, puesto que estos pueden dirigirse más allá de los intereses individuales, allí donde solo es posible mantenerse lejos del influjo de sus propios intereses, bienestar y felicidad, aquel lugar en el que la ley moral rige para todos como especie. De aquí la relevancia del carácter inteligible de la especie racional humana que permite contemplar más allá de la sensibilidad (carácter sensible), las formas puras de la ley moral que provienen de la razón, necesarias para la regulación de la libertad humana con miras a una organización social civil, fundamental para la convivencia pacífica de los hombres en el común reino de los fines.

A lo anterior Derrida (2008) manifiesta unos “Acentos de crueldad que ya marcan el discurso de Kant cuando señala la imperativa necesidad de sacrificar la sensibilidad a la razón moral” (p. 121). Al parecer, este sacrificio lo enuncia a partir del concepto de *dignidad* kantiano en el que se reconoce este valor a los seres humanos como fines en sí mismos, a diferencia de los animales que solo pueden ser considerados como medios. La discusión Derrida-Kant se dirige entonces hacia el concepto de dignidad en Kant y las consecuencias del discurso moral kantiano que elimina la posibilidad del reino de los fines en los animales.

3.5. Dignidad humana: negación de la libertad y autonomía de las demás especies

Los términos de la discusión Derrida-Kant se agudizan en torno al concepto de *dignidad* kantiano y que, hoy por hoy, es considerado en el ámbito de la moral y el derecho, como un valor exclusivo de los seres racionales humanos. En el primer capítulo hacía mención de las clases de conocimiento para Kant y señalo particularmente el conocimiento práctico que surge de la ética aplicada a la conducta moral de los hombres, precedida por el *deber ser* que garantiza su libertad y autonomía. Derrida considera que el concepto de *dignidad* es una afrenta “criminal” hacia el animote, que busca anteponer el deseo de dominio de los hombres hacia los animales, al sacrificar la sensibilidad para hacer prevalecer la razón moral, develando no solo la violencia de la filosofía kantiana sino un sadismo propio de la libertad humana que busca a partir del odio indiscriminado hacia las demás especies hacer daño:

... ‘dirigirse contra el animal’ es un acto de guerra es interesarse por un interés, precisamente por un interés negativo hacia el animal, una pasión alérgica, por una inflexión pulsional, por un agravamiento significativo del ‘cartesianismo’ que sería una especie de ‘odio’ al animal: el ‘desear’ daño al animal....Se puede decir, por un lado, que ese odio belicoso en nombre de los derechos del hombre, en resumidas cuentas, lejos de sustraer al hombre de la animalidad por encima de la cual pretende elevarse, confirma que hay ahí una especie de guerra entre las especies. Y que el hombre de la razón práctica no deja de ser bestial en su agresividad defensiva y represiva, en su explotación del animal hasta la muerte. También se puede decir que una mala voluntad, incluso una malignidad perversa, habita y anima la así denominada buena voluntad. Y que ese ‘mal’, la enfermedad y la malignidad de ese mal, no lo porta el animal ni *dentro* de sí ni *sobre* sí sino que va dirigido *contra* el animal al cual se trata de hacer daño y de desear daño.
(Derrida, 2008, p. 123)

Esto que llama Derrida el “prejuicio antropocéntrico ” kantiano, lo lleva incluso más lejos al afirmar que esa malignidad, expresa en la filosofía practica kantiana, no es otra cosa que el

‘otro’ o el inconsciente de ‘yo pienso’, que por obra de una acción providencial, inicia un proceso civilizatorio a partir de una guerra que no se hace extensiva solo a sus congéneres, sino que lleva toda una política de aniquilación y exterminio hacia las demás especies. Derrida al parecer acusa a ese otro que ‘está persiguiendo’ en la doctrina kantiana, de ser un genio maligno que más allá de contemplarse como otro animal, quiere eliminar cualquier tipo de cercanía con el ser racional humano y, para ello, emprende una guerra de domesticación y dominio sobre las demás especies. Pero más allá de juzgar ciertas o no las apreciaciones de Derrida, la consecuencia de tales afirmaciones ¿llevaría a través de una guerra desproporcionada desde el imperativo del ‘deber ser’ a la eliminación total de las demás especies animales?

En este punto, Derrida considera que la ética que soporta la doctrina moral a nivel planetario, concede al hombre una libertad sin límites que le permite sobrepasar, gracias a sus intereses, el derecho a la vida y a la conservación de las demás especies, ocupándose tan solo del reino de los fines del hombre, desconociendo la posibilidad de un reino de los fines propios de las demás especies animales; un reino que se reconoce desde la sensibilidad de estos y no desde el entendimiento de los seres racionales como lo expresa Kant . Si bien, este aporte de Derrida es valioso para indagaciones filosóficas acerca de los derechos de los animales como se expone en el siguiente apartado, esta lejos de comprender que el discurso de la *Antropología en sentido pragmático* no puede confundirse con lo expresado en la *Metafísica de las Costumbres*, puesto que se debe tener en cuenta que el primer escrito es meramente descriptivo de los fines del hombre y entiende que el hombre no solo está orientado por la moral (*Metafísica de las costumbres*) sino por sus propios fines, deseos, necesidades y capacidades; en cambio, el segundo escrito expone la finalidad última de la filosofía moral y comprende al ser humano como fin en sí mismo (deber ser) lejos de los fines particulares de cada individuo.

La *dignidad* como valor según lo expresado por Derrida (al igual que otros pensadores, ecologistas y proteccionistas como lo veremos en el siguiente apartado), se debería comprender desde la sensibilidad que es precisamente una formulación contraria a lo expresado por el

filósofo de Königsberg y que debería reconocerse a los animales por su sola condición de ser ‘seres sintientes’ aunque en ellos este ausente el entendimiento.

La discusión de Derrida debería tener en cuenta que constantemente la doctrina kantiana aborda la finitud de la naturaleza humana,, que obra sobre la voluntad en el estado de naturaleza salvaje, la cual, requiere de los límites de la razón que impiden que su conducta esté condicionada por la sola fuerza de la voluntad sensible. La voluntad requiere de la ley de la razón y de allí que la acción deba verificarse por la fuerza de esa ley. En esta medida, se puede entender que la filosofía kantiana más allá de extender los límites de la voluntad humana hacia un obrar libre sin mediación alguna de la ley de la razón, busca que los principios de la razón pura no se mezclen con los principios de la experiencia, de lo contrario, sería imposible que los hombres conformaran una vida social, puesto que estarían abocados a una guerra sin límites no solo con las demás especies y cosas de su entorno, sino entre ellos mismos, puesto que no existiría un juicio moral que detuviera a una voluntad exacerbada por la sensibilidad, que solo atendería a los deseos de bienestar y felicidad individual.

La *buena voluntad* en Kant se conduce gracias al *deber ser* de la razón y deja de lado cualquier deseo o interés individual. En este caso Derrida al considerar el interés de defender lo fines de los animales que reconoce a partir de las pruebas de estudios científicos de etólogos y zoólogos (y que hoy sirven de punta de lanza a la discusión en torno no solo a la dignidad sino a la proclama de los derechos de los animales); confunde las condiciones subjetivas del actuar moral, con la libre disposición que tienen los seres racionales sobre las propias facultades y la propia vida, tal como sucede con la búsqueda de bienestar y felicidad. Los fines de los animales que se manifiestan dentro de la esfera de lo sensible, están en contraposición a los fines del hombre que deben conducirse por la vida moral y la razón. Sin embargo, al final de la *Antropología*, en una nota a pie de página, Kant ofrece una hipótesis que pudiera contemplar en algunos animales, la posibilidad de que sean en un futuro sujetos morales y de entendimiento. De allí su afirmación acerca de la posibilidad de que un orangután o un chimpancé puedan en una tercera etapa de la evolución, alcanzar el entendimiento y pronunciar autodeícticamente el

‘yo pienso’. Sin embargo, este evolucionismo kantiano parte de la posibilidad de que se pueda desarrollar en estos homínidos una estructura humana (racional y moral)⁴⁶. El *otro* para Kant es claramente un ser racional humano, quien detenta no solo derechos sino deberes para con los suyos, aquellos que están en capacidad de responder (en términos de responsabilidad). Los sentimientos serán siempre la manifestación de un interés particular, de allí que la doctrina kantiana se aparte de estas manifestaciones subjetivas que dejan de lado su obligación y accionar moral, puesto que estas no están direccionadas por un deber ser y pueden estar en contraposición con los intereses de los demás.

En este punto de la discusión hay que retornar sobre las afirmaciones expresadas en la *Anfibología de los conceptos morales de la reflexión* y en las que se define el matiz moral que se enuncia en las relaciones con los demás seres vivientes de la naturaleza, para recordar que existe en el hombre una predisposición moral y compasiva por la suerte de estos seres y que esta se puede entender exclusivamente desde el deber ser para consigo mismo del hombre. Y es que más allá del sentimiento de dañar o de proteger a los animales, que claramente se evidencia en el comportamiento y las acciones de diversos seres humanos, la única posibilidad de articular un comportamiento de protección y respeto hacia los seres vivos que no detentan razón y por ende una conducta moral, solo puede condicionarse en los hombres a partir de una filosofía moral que salvaguarde su vida e integridad, teniendo en cuenta que la animalidad en el hombre puede coaccionarse gracias a la ley moral. Esto, más allá de expresar una superioridad en los seres humanos, demuestra su gran debilidad, puesto que la voluntad debe condicionarse por la ley moral o, de lo contrario, su conducta estaría precedida por una voluntad sensible que solo obedecería a los intereses subjetivos de cada individuo, permitiendo conductas reprochables y dañinas hacia los demás hombres, las demás especies y su entorno.

46 Peter Singer reconocido filósofo australiano, defensor de los derechos de los animales y la filósofa italiana Paola Cavalieri, dan a conocer en 1993 con la apertura del *Proyecto gran simio: la igualdad más allá de la humanidad*, la Declaración sobre los grandes simios que busca promover los derechos fundamentales de los grandes simios (seres humanos, chimpancés, gorilas y orangutanes) con el objetivo de “ampliar la *comunidad moral* de los hombres a todos sus iguales” (Prieto, 2008, p. 79). Lo anterior le ha ganado varias críticas a Singer al querer dotar de personalidad a los animales “lo cual le obliga a reinterpretar la *racionalidad humana* rebajándola hasta identificarla sin residuos con la *sensibilidad del animal*”... y como lo menciona el autor, “en la irreductibilidad de la razón a la sensibilidad radica la diferencia esencial entre hombre y animal” (Prieto, 2008, p. 78).

Aquello que en Derrida presenta como una contradicción en la doctrina kantiana, solo puede observarse desde la intención de la *Antropología en sentido pragmático* y no juzgarse desde sus preceptos expresados en la *Metafísica de las costumbres*. Derrida olvida la importancia de la experiencia del espejo y su proclama permanente sobre la defensa de la diferencia, al intentar situar el discurso sobre los animales, en un escenario exclusivo de los seres humanos; aunque el mismo comprende que la respuesta del animote no puede entenderse en términos de responsabilidad como ocurre en los seres racionales. Si bien, Kant admite una superioridad de la animalidad en el hombre, considera que esta es su mayor debilidad, puesto que aquella, al ser domesticada, demuestra que el hombre más allá de ser privilegiado, debe a fuerza de sacrificar su sensibilidad, conducir la voluntad únicamente por la ley de la razón, la cual, le permitirá a partir del juicio moral definir la justicia o injusticia de sus acciones hacia los demás (incluidos los animales). Por ello, es imprescindible comprender que más allá de elevar un grito de libertad sin límites en el trato con las demás especies, se determina una obligatoriedad en los hombres de detener el sufrimiento injustificado y un trato respetuoso hacia estas, teniendo en cuenta que esa *debilidad* que se expresa claramente en la *Antropología* no es un llamado hacia la crueldad sino a la consideración de vulnerabilidad de todos aquellos que pueden llegar a ser sometidos por la voluntad de un ser racional. En esta obra, queda claro que la libertad de los hombres al no estar condicionada por la ley moral puede concebir que con los animales se pueda hacer a capricho lo que el hombre desee; esto es posible gracias a que la animalidad en el hombre actúa sin prescripción alguna. Este escrito de los últimos años del filósofo no hace una exposición de defensa a conductas condenables en los hombres, tan solo expresa las condiciones subjetivas para el ejercicio de la libertad y los posibles excesos y falencias de la misma.

Kant advierte la imposibilidad de convertir una máxima en ley universal; de aquí que el sentimiento que se profesa en favor o en contra de los derechos de otras especies pueda ser una afrenta hacia los intereses de los demás e incluso de los mismos animales, lo que puede conducir a una discusión sin límites puesto que no existe la mediación de la ley moral que condiciona el actuar en favor de aquellos que por su condición de debilidad (animales y seres humanos) están a expensas de la acción que se conduce por intereses subjetivos. Cuando la libertad reconoce el

deber ser, está condicionada a la obligación que impone la ley moral y que es de carácter universal. En esa medida se puede reconocer lo bueno y lo malo de una acción, lejos de las pretensiones subjetivas de cada individuo. ¿Y de qué otra forma distinta al imperativo categórico, se puede controlar la conducta de los seres humanos, si Kant reconoce en la *Antropología* que la animalidad es poderosa y los impulsos sensibles tienden a condicionar las acciones de los hombres que no observan ningún principio? Aunque exista una propensión favorable de la naturaleza dirigida hacia el bien, también admite en el hombre una pugna interna que no obedece a ningún principio y es lo que llama el *mal*:

...la naturaleza quiere que toda criatura realice su destino, desarrollándose para ello todas las disposiciones de su naturaleza, a fin de que cumpla sus designios, si no todo *individuo*, al menos la especie. –En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza solo la especie, la *única* de seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos, a saber, la especie humana, en la que también conocemos sólo una tendencia de la naturaleza hacia este fin, a saber, a hacer por su propia actividad que un día surja del bien el mal; una perspectiva que, si no la cortan de una vez revoluciones de la naturaleza, puede esperarse con *certeza* moral (suficiente para el deber de cooperar a dicho fin).-Pues son hombres, esto es, seres racionales sin duda de mala índole, pero sin embargo, dotados de capacidad inventiva, al par que de una capacidad moral, quiénes con el progreso de la cultura no harán sino sentir tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al mismo tiempo que no ven ante sí otro medio contra ellos que someter, aun cuando a disgusto, el interés privado (de los individuos aislados) al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coacción civil), a la que solo se someten, empero, según leyes, dadas por ellos mismo, se sienten ennoblecidos por esta conciencia, a saber, la de pertenecer a una especie que responde al destino del hombre, tal como la razón, se lo representa en ese ideal. (Kant, 1991, p. 288)

Inicio con el final de este apartado para dar cuenta de la diferencia que establece Kant al enunciar el ideal del destino de la especie, que debe ser visto a través de la luz de la razón, de cara a una condición natural que exige que se re direcciona la conducta de los hombres que por

fuerza está anclada en la voluntad, para que ésta sea dirigida por la ley moral dispuesta para los seres racionales, rigiendo para todos sin la mediación de intereses particulares. Sin embargo, para Derrida esta no es más que la señal de un odio kantiano hacia los animales que no es otra cosa más que el “odio hacia la animalidad en el hombre” (Derrida, 2008, p. 124). De ser así, Kant no afirmaría una presunta sabiduría de la naturaleza al reconocer su obra en las demás especies animales que deben realizar su destino natural de forma individual. Este último, lo confronta con el destino natural de los hombres, quienes solo pueden alcanzarlo como especie y no a título individual por la diversidad de preferencias, gustos y continua búsqueda de su felicidad.

Con lo anterior, queda claro en Kant que si bien, tanto hombres como animales pueden tener un fines e intereses propios, solo a la especie racional le corresponde dictarse su ley moral para condicionar su conducta hacia el deber ser, que observará los fines para consigo mismo y para con los demás ‘seres’. Dentro de sus obligaciones esta el velar por el cuidado de los animales y no someterlos a tratos crueles y degradantes tan propios de la condición humana, aunque solo puedan ser vistos como medios, en tanto que no detentan una personería jurídica (propia de los seres racionales y que describo con el concepto kantiano de persona en el primer capítulo). Así la libertad se alcanza en el hombre como producto de la autodeterminación de la voluntad y de las acciones que solo son posibles en los seres racionales.

Pensar más allá de los términos propuestos por la doctrina moral en Kant y llevarla a un escenario en el que la complejidad de la misma no sea claramente expuesta, acarrea confusiones de interés y sentimiento más allá de la observación objetiva de esta postura filosófica. Lo anterior, corresponde desde una mirada kantiana al escenario de las pasiones sensibles o vitales que deben estar bajo el mando de la ley de la razón y el juicio moral. Afirmar que Kant considera que al animal se le puede hacer daño porque el deseo del hombre es afirmar su superioridad y negar en él su propia animalidad, conlleva a la negación de la vida moral humana necesaria para la libertad y autonomía que condicionan la voluntad sensible. Esto llevaría a una explosión sin límites de la crueldad y la maldad en las acciones de todos los hombres, quienes

harían extensivo su accionar dañino hacia toda forma de vida, desconociendo el vínculo natural con las demás especies y su entorno como una obligación natural que surge a la par con la conciencia de su propia debilidad. Así, la autodeterminación y la posibilidad de un continuo perfeccionamiento, permite al hombre salir de un estado salvaje en el que la crueldad hacia otros seres, incluyendo a su prójimo más cercano, sea cada vez más lejano; puesto que su conducta deberá observar siempre el deber ser de la ley moral por encima de sus intereses particulares, por simple obediencia al sentimiento moral.

Capítulo V

Consideraciones finales

Suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (cosa que difícilmente puede evitar) pensar qué mundo él, guiado por la Razón práctica, crearía si ello estuviese en su poder, y ciertamente de modo que él mismo se situase en ese mundo como miembro; no sólo elegiría precisamente del modo que aquella idea del bien supremo comporta, si le fuese dejada solamente la elección, sino que también querría que un mundo en general existiese, pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible en nosotros....

I.Kant

4.1. Trato ético hacia los animales

Esta investigación pretende dilucidar a partir de la discusión Derrida-Kant planteada en el capítulo anterior, el vacío existente en el aparato jurídico que vela por el bienestar de los animales y que debe ser abordado desde la reflexión filosófica y moral, particularmente en Colombia hacia donde dirijo el objeto de esta investigación; puesto que a pesar de promulgarse leyes que protegen a algunas especies animales del sufrimiento ocasionado por el hombre, la normatividad se muestra insuficiente para controlar los actos de crueldad de los humanos hacia estos seres. En primer lugar, esta discusión pretende evidenciar el alcance de la discusión moral en un escenario que, por un lado, denuncia la existencia de un sistema de aprovechamiento y explotación intensivo de diferentes especies animales que se encuentran a expensas de un sufrimiento desmedido y del que no escapan los animales domésticos, quienes a pesar de su cercanía con los humanos, son víctimas de crueldad e indiferencia, pese a la protección de la que gozan de forma casi exclusiva frente a otras especies, gracias a la jurisprudencia vigente. Por otro lado, analiza el trato ético por parte de los seres humanos hacia todas las especies que

convoca a la unión en torno a movimientos ecologistas y de protección que buscan a toda costa promover la proclama de derechos hacia estos seres que a la luz de la ley universal (Declaración Universal de los Derechos de los animales UNESCO, 1977) tienden a ser declarados “sintientes”⁴⁷. Finalmente, se expone como a partir de la discusión de Derrida a Kant se devela el presupuesto moral kantiano como fundamento del derecho de los animales.

A inicio de este año, el Congreso de la República de Colombia anunciaba con entusiasmo la expedición de la Ley 1774 de 2016 que modifica el Código Civil, el Estatuto Nacional de Protección de Animales – Ley 84 de 1989, el Código Penal y el Código de Procedimiento Penal. El optimismo por parte de los amantes y simpatizantes de los animales, así como de los diferentes grupos de ecologistas, ambientalistas, pensadores y comunidad en general no se hicieron esperar ante la noticia que versa sobre fuertes sanciones que castigan el maltrato animal en el país. El corpus de dicha normatividad que no supera las cuatro páginas, otorga a “los animales” la facultad de ser “sintientes” y legisla para la protección en contra del sufrimiento y el dolor haciendo manifiesta una declaratoria de delitos contra sus vidas, integridad física y *emocional* (las cursivas son mías) que se suma a lo ya expresado en el Estatuto Nacional de Protección de Animales, Ley 84 de 1989.

La nueva ley (1774) modifica la ley 84 de 1989 con incrementos a las sanciones pecuniarias, medidas penales que son a la luz de la normatividad colombiana excarcelables; fuertes sanciones a funcionarios y servidores públicos que infrinjan la normatividad vigente y una declaratoria que abre la compuerta para reconocer en los animales una vida emocional que

47 Este concepto surge de la condición de los animales vertebrados y la formación de un sistema nervioso central (SNC) “que responde de una manera semejante en las distintas especies ante las mismas circunstancias en las que sienten dolor. Los impulsos que generan el dolor están localizados en el diencéfalo, muy desarrollado en mamíferos y aves. No hay, por tanto, razones científicas para negar que los animales sientan dolor, lo que si es posible es que no se interprete la sensación de dolor de la misma manera que en el ser humano, ya que éste reflexiona y es sujeto de emociones”. (Cardozo et al. 2007, p. 107). Este concepto varía en relación al concepto de emoción en los animales de Nussbaum quien afirma que “los científicos experimentales nos ofrecen razones para concluir que los animales tienen emociones y que sus emociones, como las nuestras, sin evaluaciones del mundo en relación con su bienestar” (Nussbaum, 2008, p. 145). No hay que olvidar que fue Nussbaum quien introdujo el término de aflicción que se equipara al de sufrimiento animal, con la diferencia que el primero tiene un alto contenido de emociones visibles en los animales (Nussbaum, 2008, p. 114).

desde siempre ha sido objeto de discusión por cuenta no solo de los filósofos, sino también de científicos, zootecnistas, etólogos, ecologistas, animalistas, ambientalistas; quienes aducen sus propios argumentos con base en la práctica que proviene de su experiencia.

La denuncia de la existencia de un sistema de explotación de un sinnúmero de individuos de diferentes especies de animales, aunque ha sido condenada por algunos pensadores dentro de sus doctrinas morales, sigue siendo la problemática más difícil de abordar, dados los intereses que definen la utilidad de dichas prácticas, que al parecer, tienden al beneficio y bienestar de nuestra propia especie (sin olvidar los intereses económicos y de mercado alrededor de estas prácticas). Al mencionar la explotación de los animales de consumo, los animales que son sometidos a diversos padecimientos en laboratorios farmacéuticos y cosméticos, los que forman parte de espectáculos que son considerados muestras culturales e incluso religiosas, hasta la cría intensiva de mascotas que sirven de entretenimiento y diversión para los seres humanos; se advierte una problemática mayor a las expuestas, incluso en las mismas normativas que tienden a atenuar el sufrimiento al que son sometidos millones de animales a nivel planetario y que busca tan solo “mejorar” sus condiciones en aquellas circunstancias, sin atender al verdadero origen de su padecimiento⁴⁸.

En Colombia, la Ley 1774 de 2016 declara el derecho a la vida de los animales y su caracterización como seres sintientes (afirmación que ha generado polémicas en diversos sectores particularmente económicos y políticos); el derecho a un trato especial, lejos del “sufrimiento y el dolor, en especial, el causado directa o indirectamente por los humanos...”(Congreso de Colombia, 2016). Se observa en dicha declaratoria que el status concedido a los animales contempla la premisa kantiana de los deberes *para* con los animales,

48 La filósofa contemporánea Corine Pelluchon, define el problema del sufrimiento de los animales que son condenados a un padecimiento sin límites por cuenta de este sistema de crueldad masivo, como un problema de *justicia*. Pelluchon llama la atención sobre las causas y la necesidad urgente de una proclama de derechos de los animales, que expongan las verdaderas causas del sufrimiento animal, originado por el deseo de los hombres de convertirlos en medios de satisfacción de sus propios intereses. Las contradicciones en la normatividad que denuncia Pelluchon en Francia, es un problema que se evidencia a su vez en la legislación de nuestro país y la de muchas partes en el mundo.

como un deber *hacia* sí mismo y que lejos concederles un status moral, el hombre debe dirigir su conducta hacia su propio deber moral que impide el trato cruel hacia el *otro*, por simple observancia de la ley moral.

Tales medidas que al parecer tienden a resaltar la relación moral de los seres humanos con los demás animales, deja entrever profundas contradicciones frente a las prácticas que demuestran que no existe un trato ético hacia las demás especies. Pelluchon acierta cuando afirma que el discurso moral hacia los animales no es más que una proclama sobre lo “propio del hombre” y que esta designación legal de derechos corresponde a la definición del “sujeto que será titular de derechos y que contará con la protección jurídica” (Pelluchon, 2015, p. 139). Lo anterior nos lleva a contemplar la distinción entre el trato ético hacia los animales y la declaración de derechos de la que hoy son teóricamente portadores

Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda existir una relación entre los deberes éticos y los fundamentos éticos de los que parten todos los derechos y que se fundan en un fin objetivo, válido para todo ser racional. Si la máxima de mi acción puede ser universalizable, por ej: ‘no debemos ser crueles con los animales’, esta tendrá el soporte moral y práctico requerido para orientar la conducta humana hacia su propio fin que es la dignidad del sujeto de la acción y a la que el ser racional no puede hacer caso omiso, puesto que esto implicaría una degradación de la compasión que pone en grave peligro la moralidad del sujeto en relación con los demás hombres. La compasión hacia los animales es un deber indirecto del hombre consigo mismo, como lo mencionaba Kant en *La Metafísica de las Costumbres* y es, por esta razón, que la motivación que se expone en las diferentes normas que favorecen un trato respetuoso hacia los animales, se hace referencia a una conducta que de no ser prevenida, limitada y sancionada por la ley, puede tener efectos directos hacia los demás hombres, puesto que el sujeto de la acción cruel al no poderse dictar sus propias leyes, actúa sin voluntad autónoma, sin libertad, lo que hace imposible la moralidad.

4.2. Dimensión ontológica en los derechos de los animales

Derrida somete a un continuo cuestionamiento el hecho de someter a los animales a una valoración moral desde lo ‘propio del hombre’ y es así como en diálogo con Elisabeth Roudinesco expresa su descontento por la declaratoria de los derechos de los animales:

algún día habrá que reconsiderar la historia de ese derecho y comprender que si los animales no pueden formar parte de conceptos como los de ciudadano, de conciencia ligada a la palabra, de sujeto, etc., no por ello carecen de derecho. Es el mismo concepto de derecho lo que deberá ser “re-pensado”. En general, en la tradición filosófica europea de que hablamos, no se concibe un sujeto (finito) de derecho que no sea un sujeto de deber.....Una vez más, se trata de conceptos heredados de sujeto, de sujeto político, de ciudadano, de autodeterminación soberana y de sujeto de derecho...Y de responsabilidad, de palabra y de libertad. Todos estos conceptos (que tradicionalmente definen lo ‘propio del hombre’) son constitutivos del discurso jurídico. (Derrida, 2005, p. 85)

El derecho⁴⁹ para Pelluchon ha contribuido a poner en duda la vulnerabilidad de los animales y afirma siguiendo a Derrida, que no son los espectáculos crueles en el que son expuestos y hasta sacrificados, ni el consumo de carne lo que los hace vulnerables sino su eliminación como alteridad, como el ‘otro’ del ser humano por la pérdida de sensibilidad de los hombres hacia su sufrimiento y por la sensibilidad que alimenta la sobre protección de los animales como es el caso de los domésticos (y algunos que sin serlo son domesticados) que tienden a ser convertidos en niños y obligados a adoptar posturas y comportamientos humanos, negándoles su diversidad y singularidad. Aunado a lo anterior, se encuentra que en las leyes francesas, como en las colombianas y las de muchas partes del planeta; comparten la premisa de

49 Waal manifiesta su malestar ante la formulación en términos de derecho del sufrimiento de los animales y al igual que Derrida, confiesa su empatía con estos y por esa razón no logra comprender como éticas que impulsan filósofos como Singer y Cavalieri con el “Proyecto Gran Simio” que busca una comunidad de iguales entre humanos y simios; les niega la posibilidad de una categoría moral diferente a la de la especie humana y menciona que “Por muy bien intencionada que sea la preocupación por los derechos de los animales, a menudo, ésta se presenta de una manera que puede llegar a enfurecer a cualquiera, que además de preocuparse por los animales, también se preocupa por la gente....Pero, ¿quién puede negarle a nuestra especie el derecho a construir su universo moral desde una perspectiva humana?” (De Waal, 1997, p. 277).

reconocer a los animales como seres sintientes; pero, tal sensibilidad solo puede ser reconocida en la medida en que esta es vista en relación al deber del hombre consigo mismo, retomando el postulado kantiano de los deberes *hacia* los animales como un deber del hombre *para* consigo mismo. Al respecto, Pelluchon menciona que la fundamentación del derecho esta “calcada de una metafísica que opone la esencia del animal a la esencia del ser humano” (Pelluchon, 2015, p. 153). Sin embargo, ¿acaso podemos aceptar una similitud esencial entre humanos y animales sin entrar a negar el postulado de la alteridad que tanto defiende Derrida? Asimismo, no se puede negar que al revisar el articulado de la proclama de los Derechos Universales de los Animales, existe una declaratoria de derechos similares a los expresados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Pero, al advertir que estos derechos se refieren directamente a postulados que no necesariamente pueden ser considerados de forma exclusiva para los humanos, como por ejemplo: el derecho a no ser torturados o el derecho a ser respetados, se puede inferir que estos proceden del reconocimiento de los intereses y necesidades propias de los animales.

Por otra parte, el discurso jurídico en Colombia no dista de la descripción que hace Pelluchon sobre las normas que en Francia prohíben los malos tratos y la sevicia contra los animales, en la medida en que ambas normatividades han considerado que la violencia contra los estos seres, se hace extensiva a los seres humanos y, es por ello, que la violencia hacia las bestias cobra una validez universal. En la exposición de motivos del *Informe de Ponencia de segundo debate del proyecto de ley 087 de 2014 de la Cámara*, se pueden notar apartados en los que se citan investigaciones del FBI en las que se condena la violencia contra los animales no por el cuidado y protección que deberían recibir por su situación de vulnerabilidad, sino porque ésta, según esos reportes, al no detenerse, puede llegar a ser un peligro latente para los seres humanos. Al respecto, Pelluchon responde que la idea de dar protección a los animales a través de las leyes, no es otra cosa más que la reproducción indirecta del imperativo kantiano de los deberes indirectos del hombre hacia los animales (Pelluchon, 2015, p. 153). El derecho ha asumido la fundamentación moral kantiana y la regulación que la coacción de la ley impone a las acciones de los hombres. Si no es la observación de la ley moral por el deber ser que esta comporta, debe asumirse la coacción para prevenir e impedir actos de crueldad cometidos por los hombres, hacia aquellos que no son sujetos morales y que si bien, no están en capacidad de responder, deben,

por ese deber que tiene el hombre de salvaguardar su dignidad; estar protegidos por las ordenanzas que impiden actos de barbarie contra ellos.

Sin embargo, Pelluchon reconoce que existe una *denegación*⁵⁰ *del sufrimiento animal* y define denegación como “el hecho de *saber* que algo es problemático en el plano moral...es un mecanismo de autoprotección que sirve para atenuar la brutalidad de un hecho, para justificar una práctica y para negar su injusticia, para no reconocer más que su carácter problemático y trágico” (Pelluchon, 2015, p. 149). Derrida al respecto consideraba que se disimula así la crueldad hacia los animales, sometiéndola al olvido y al desconocimiento de las prácticas violentas:

Nadie puede ya negar con seriedad ni por mucho tiempo que los hombres hacen todo lo que pueden para disimular o disimularse esta crueldad, para organizar a escala mundial el olvido o la ignorancia de esta violencia que algunos podrían comparar a los peores genocidios..... (Derrida, 2008, p. 42).

Sin embargo, la denegación es un fenómeno que ha venido siendo denunciado socialmente y por las implicaciones que genera en el ámbito de la discusión moral, requiere ser abordado desde la reflexión filosófica, puesto que cuestiona la imposibilidad de ciertos seres humanos de ser capaces de razón práctica y por tanto de autonomía y libertad. Este fenómeno

⁵⁰Florence Burgat también cuestiona dicha denegación y pregunta “¿Cuáles son los criterios sobre los que se fundamente una negación semejante del sufrimiento animal? Esta negación se opera en dos planos íntimamente ligados: el del estatuto ontológico y el del estatuto ético del animal. En lo concerniente al estatuto ontológico, desde el punto de vista del humanismo metafísico y el humanismo jurídico que se nutre de las mismas fuentes, el animal es una propiedad que, por ende, carece de cualquier cosa que le sea propia, no siendo más que para-un-otro. En lo referente al estatuto ético y a la luz de toda una corriente de pensamiento, la manera como el animal es tratado le afecta en tanto que ser sensible, propiedad que por sí misma deberían generar derechos morales” (Burgat, 2007, p. 33).

que aparece generalizado en palabras de Pelluchon, nos conduciría a una aporía insalvable en la que todos los seres humanos sin excepción, no solo pasaríamos inadvertido el sufrimiento animal, sino que estaríamos condenados a la guía de una voluntad fundada tan solo en impulsos sensibles, sin atender a ninguna clase de imperativo que nos obligara a cumplir la ley. Teniendo en cuenta que a la base del derecho se encuentra un fundamento moral, es inaceptable pensar que la denegación pueda ser una conducta propia de sujetos libres y autónomos que actúan por prescripción de la ley moral y, en esa medida, tal argumento no puede ser empleado para señalar una conducta que se da a nivel individual y adjudicársela a toda la especie humana en general. En ese sentido, es importante reiterar que la razón pura práctica conduce la moral que prescribe a todos los hombres libres la guía de su conducta y que impide actuaciones que conlleven al sufrimiento de otros seres, incluidos los animales.

4.3. Conclusión

La crítica de Derrida a Kant sin duda confunde los preceptos de la filosofía descriptiva expresados en la *Antropología*, con las disposiciones que forman parte de la filosofía práctica crítica expuesta en *La Metafísica de las Costumbres*. Si bien, Derrida acepta que los animales y los humanos son esencialmente distintos y de allí que sean considerados como alteridad, su exposición hace caso omiso de la intención que obra en la Antropología de describir la conducta de los hombres que no están sometidos a la razón práctica. A su vez, desconoce lo expresado por el filósofo de Königsberg en la *Antropología*, en la que da cuenta del deber con respecto a los animales como parte del deber del hombre consigo mismo y del que surge el imperativo que prohíbe el trato cruel y desproporcionado que pueda ocasionar sufrimiento, lo que implica que dicho imperativo considera a los animales como seres “sintientes”. En esa medida, la declaratoria que hace explícita la obligación de los seres humanos con los animales en la obra de Kant, queda invisibilizada en la segunda conferencia de Cerisy al operar en su contra una acusación de denegación del sufrimiento de los animales por considerar a esta doctrina como heredera del concepto de animal-máquina expresado por Descartes. En definitiva, Derrida lleva la disertación kantiana más allá del espíritu de la doctrina y con ello, confunde el sentir propio del fundamento moral que obra como soporte de la doctrina del derecho.

El concepto kantiano del deber *con respecto* a los animales considera su sufrimiento, sino la existencia de intereses de estos seres en torno a unas necesidades naturales que deben ser amparadas por la norma que prohíbe el trato cruel al que pueden estar sometidos por voluntad del hombre. La crueldad en este caso implicaría el sometimiento a actos innecesarios como la experimentación y la tortura señalados por Kant y que llevan consigo el padecimiento de los animales, debilitándose en el hombre la compasión que para el filósofo guarda estrecha relación con la compasión que puede sentir por los seres racionales. La conducta moral de los hombres respecto a los animales, refleja las similitudes en el trato que estos darían a sus semejantes⁵¹. Así, se logra entender el vínculo estrecho entre los actos de crueldad hacia los animales y la posibilidad de que estos puedan ser dirigidos hacia los seres racionales, puesto que el hombre que ha debilitado su compasión y no es capaz de sentir repudio por sus acciones crueles hacia estos seres, puede hacerlas extensivas hacia el resto de seres racionales. Esto explica porque los estudios de los que se sirven las normas de protección animal, aducen en muchos casos como causa de la violencia de los hombres a sus semejantes, la crueldad hacia los animales. No en vano, la última norma sancionada en Colombia, se apoya en estudios científicos de comportamiento social de los hombres que son exponentes de una caracterización de violencia hacia los animales, lo que ha puesto en alerta a la comunidad en general sobre los rasgos que comportan algunos humanos que son abiertamente declarados como peligrosos. Esta afirmación evoca la descripción hecha por Nussbaum, de lo que el propio Kant vislumbró en la obra de

51 La crueldad hacia los animales ha sido incluso interpretada desde el concepto de Holocausto que, como lo explica Alicia Martín Melero fue concebido etimológicamente para designar el sacrificio de los animales a Dios (Gonzalez, et al. Coords, 2008, p. 35) antes de ser aplicada al asesinato de seres humanos como ocurre con el ‘Holocausto Nazi’. Este concepto por demás polémico ha servido de base a campañas publicitarias en contra del exterminio animal como lo hace la reconocida organización en defensa de los animales

“PeoplefortheEthicalTreatment of Animals PETA quienes equipararon el ‘Holocausto Nazi’ a lo que ellos consideraron el ‘Holocausto de animales’ que son llevados a lo que parecen ser campos de concentración y en los que estos son preparados para su posterior exterminio. Martín Melero recuerda que “En su obra *Eternal Treblinka*, el historiador norteamericano hebreo Charles Patterson analiza, no sólo las raíces comunes entre el genocidio nazi y la esclavización y matanza de animales en la sociedad actual, sino también la conexión existente entre la mecanización de la explotación animal en los EE.UU, en las primeras décadas del siglo XX, y la ‘Solución final’ de Hitler. El libro nos recuerda también que las prácticas llevadas a cabo en los mataderos norteamericanos sirvieron como modelo a los nazis para idear los campos de exterminio y planear el genocidio de millones de personas”. (Martín, (2008) Gonzalez, et al. (Coords.) p. 37)

Hogarth *Las cuatro etapas de la crueldad* y que Nussbaum (2007) describe de la siguiente manera:

En líneas más generales (en las que Kant, abandona la cuestión de la similitud analógica), si nos portamos bien con los animales, reforzamos nuestras tendencias de bondad, si somos crueles con ellos, fomentamos tendencias de crueldad con los propios seres humanos. Kant alude aquí a los famosos e influyentes grabados de Hogarth, *Las cuatro etapas de la crueldad*, que representan a un niño torturando a unos animales que, luego, al hacerse adulto, acaba cometiendo una serie de actos crueles y sin sentido contra otros seres humanos, que culminan finalmente en el asesinato. Kant opina que las ideas de Hogarth ofrecen importantes lecciones para los niños. También expresa su aprobación por la costumbre británica de no permitir a carniceros y a médicos ejercer como miembros de los jurados populares por estar ya acostumbrados a (y ‘endurecidos’ ante) la visión de la muerte. (p. 326).

La autodeterminación racional como la condición fundamental de la política y la ética kantiana, será la condición por la cual la moral se extienda hacia los fines prácticos requeridos y que el filósofo llamó la *Teoría general de la prudencia* (Kant, 2005, p. 45). En este sentido, se debe abogar por una moral que amparada por la autodeterminación racional que rige para los hombres libres, sea la condición que haga posible un cambio de conciencia en el trato que se provee a los animales, en tanto en cuanto somos los responsables de su integridad y bienestar, lo que permite que estos se desarrollen según sus facultades a plenitud. Así mismo, la moral deberá coincidir con los principios del derecho⁵², puesto que ella es su fundamento como doctrina del derecho y este a su vez, deberá ser aplicado en políticas públicas que puedan generar un estado de bienestar real a los animales. La política, cuyo fundamento es la libertad, será la encargada de lograr dentro del ordenamiento jurídico el establecimiento de un estado justo, en el que los hombres libres se realicen de acuerdo a la ley moral, la cual determina su obligación *para* con los animales.

⁵²El derecho es “definido por Kant como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio de los otros según una ley de la libertad” (Abellá, 2005, p. XXIV).

Serrano parafraseando a Kant en su obra *La insociable sociabilidad, el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica kantiana*, recuerda que la política es ‘doctrina del derecho aplicada’ y la moral es doctrina del derecho (Serrano, 2004, p. 11) y en esa medida, se logra comprender que para Kant, existe una relación indisoluble entre la moral, el derecho y la política cuyo eje fundamental es la libertad humana. Estos tres ámbitos de la vida social práctica se encuentran entrelazados de tal suerte que a pesar de mantener su distancia histórica, Kant les concede una unidad en torno al interés práctico que debe encaminarse hacia el principio de justicia que es el único que puede mantener la autonomía de los ciudadanos. En esa medida, la filosofía práctica de Kant recoge los presupuestos necesarios para comprender más allá del sentimiento para con los animales, la consideración de sus intereses; una moral que articulada como doctrina del derecho pueda ser legitimada por los hombres como seres racionales y llevada a término en el ámbito político buscando en palabras de Serrano ‘transformar el derecho para acercarlo al ideal de justicia’.

La justicia es el culmen del sistema kantiano y su realización solo es posible en la medida en que el hombre comprende a partir del sentimiento moral que la normatividad presente en el derecho debe ser la vía posible que reconduzca al hombre por el camino del bien:

La tesis ‘el hombre es malo’ no puede querer decir según lo que precede, otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella. “El hombre es malo *por naturaleza*” significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad pudiese ser deducida de su concepto específico (el concepto de un hombre en general) (pues entonces sería necesaria), sino: el hombre, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo, o bien: ello puede suponerse como subjetivamente necesario en todo hombre, incluso en el mejor (Kant, 1969, p. 41).

Cuando el hombre invierte los motivos de sus acciones, y el orden moral queda por debajo del amor a sí mismo; su libertad y su vida moral queda condicionada a la supremacía de sus inclinaciones y por ello, su tendencia al mal es predominante. Por esta razón, desde el punto de vista del derecho, existe una pretensión de legitimidad que obra para reconducir al hombre

hacia el ideal de justicia que deben observar los ciudadanos libres y autónomos. Al exponer las aporías propias de las declaratorias de los Derechos de los animales se infiere que la discusión filosófica y moral debe ampliarse en nuestros tiempos, buscando las razones y causas del sufrimiento de los animales, que lejos de finalizar tiende a ir en crecimiento. Sin embargo, por ser el hombre el portador de la razón, de la voluntad libre y de una conciencia que le permite ser el sujeto con estatus moral, este debe por simple prescripción de la ley moral, atender a sus obligaciones y responsabilidades no solo con su prójimo más cercano, sino con el reino de la naturaleza en general. Kant nunca se equivocó al evocar la imagen del hombre que puede hacer y deshacer a su antojo con los animales cuando su voluntad no esta determinada por la ley moral y en esa medida, al apelar al derecho en caso tal que la acción no se adecúe con la ley, es y será siempre la manera de coartar la acción que deliberadamente tiende hacia el mal y el daño al *otro* sea este humano, animal o naturaleza.

Así, la idea que tiene Derrida y desarrolla Pelluchon y otros pensadores modernos de apartarnos de la relación que proporciona el derecho entre animales y humanos no es posible, puesto que la conducta cruel hacia estos seres solo puede ser prevenida y regulada a través de las normas que los protegen del sufrimiento innecesario como lo señala Kant. Además el derecho como medio regulador es suficiente, puesto que el ser racional al seguir la prescripción moral contenida en la norma, proporcionaría la protección adecuada a los animales, contra toda acción cruel a la que puedan ser sometidos.

Referencias

- Abellán, J. (2005). Sobre el concepto de República. En: *Sobre la paz perpetua*. Kant, I. Madrid, España: Tecnos
- Angel, A.(2002). *El retorno de Ícaro. La razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental*. Bogotá, D.C., Colombia: Asocars, Idea, PNUMA, UNDP
- Burgat, F. (2007). La cosificación de los animales. ¿Una consecuencia del humanismo metafísico? En: Marguerite Yourcenar y la Ecología. Un combate ideológico y político. Padilla, A & Torres, V. (Comp.). Bogota D.C., Colombia: Uniandes
- Cardozo, C. Mrad de Osorio, A., Martínez, C., Rodríguez, E., Lolas, F. (2007). *El animal como sujeto experimental. Aspectos técnicos y éticos*. Santiago de Chile, Chile: Universidad de Chile.
- Carruthers, P.(1995). *La cuestión de los animales: Teoría de la moral aplicada*. New York, USA: University of Cambridge Press
- Cavalieri, P & Singer, P. (1998). *El Proyecto 'Gran Simio'*. Madrid, España: Trotta
- Congreso de la República de Colombia. (2015). *Informe de ponencia para primer debate al proyecto de ley 172 de 2015 Senado, 087 de 2014 Cámara*. (Gaceta del Congreso No. 645/14) Recuperado de <http://app.vlex.com/#vid/583859942>
- Congreso de la República de Colombia. (2015). *Informe de ponencia segundo debate proyecto de ley 087 de 2014 Cámara*. Recuperado del sitio de internet Imprenta Nacional de Colombia: http://www.imprenta.gov.co/gacetap/gaceta.mostrar_documento?p_tipo=27&p_numero=087&p_consec=41603
- Degrazia, D. (1996). *Taking animals seriously. Mental Life and Moral Status*. New York, USA: University of Cambridge Press
- Derrida, J, (2005). Se debe comer bien. *Confines*, (17). Recuperado de http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm

- Derrida, J. & Roudinesco, E. (2005). *Y mañana qué....*. México, D.F, México: Fondo de Cultura Económica
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, España: Trotta
- Derrida, J. (2010). *Seminario la bestia y el soberano*, Vol I. Buenos Aires. Argentina: Manantial
- Derrida, J. (2011). *Salvo el nombre*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu
- De Waal, F. (1997). *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona, España: Herder
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno editores
- Francione, G. (1998). Personalidad, propiedad y capacidad legal. En: *El Proyecto 'Gran Simio'*. Cavalieri, P.& Singer, P. Madrid, España: Trotta
- González, M., Riechmann, J., Rodríguez, J. & Tafalla, M. (2008). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid, España: Catarata
- Kant, I (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, España: Alianza
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México D.F.: Porrúa
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid, España: Alianza
- Kant, I. (2004). *Reflexiones sobre la filosofía moral*. Salamanca, España: Sígueme
- Kant, I. (2005). *Sobre la paz perpetua*. Madrid, España: Tecnos
- Kant, I. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Tecnos
- Lacadena, J., Montoliu, L., García, A., Torralba, F., González, L,...& Capo.. (2002). *Los derechos de los animales*. Madrid, España: Desclée de Brouwer, S.A.
- López, J. (1986). *La fundamentación kantiana de la moral*, Vol IV. Madrid: Anales de filosofía.
- Recuperado de <https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/11503/1/La%20fundamentaci%C3%B3n%20kantiana%20de%20la%20moral.pdf>

- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales dependientes. Porque los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona, España: Paidós
- Martín, A. (2008). Modernidad, humanos y animales. Reflexiones en torno al concepto de Holocausto. En: *Razonar y actuar en defensa de los animales*. González, M, Riechmann, J., Rodríguez, J.& Tafalla, M. (Coords.) Madrid, España: Catarata
- Montaigne, M. (1984). *Apología de Raimundo Sabonde*. Madrid, España: Sarpe
- Navarrete, R. (2015). Deconstruyendo al animal. *Devenires*, XVI (32), 81-103. Recuperado del sitio de internet: <http://devenires.umich.mx/wp-content/uploads/2015/07/4-Raul-Navarrete-Jacobo.pdf>
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Madrid, España: Paidós.
- Nussbaum, M. (2016). *Fronteras de la justicia*. Barcelona, España: Paidós
- Pelluchon, C. (2015). *Elementos para una ética de la vulnerabilidad. Los hombres, los animales, la naturaleza*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Prieto, L. (2008). *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. Madrid, España: Estudios y Ensayos BAC, Filosofía y Ciencias.
- Regan, T. (2006). *Jaulas vacías (el desafío de los derechos de los animales)*. Barcelona, España: Fundación Altarriba
- Rivera, F. (2004). El imperativo categórico en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. *Revista digital universitaria UNAM*, 5(11). Recuperado de http://www.revista.unam.mx/vol.5/num11/art81/dic_art81.pdf
- Santos, J. (2005). La moral kantiana en la década del silencio. Elemento para una reconstrucción. *Dianoia*, L(54), Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/584/58433518005.pdf>

Salazar, E. (2013). Derrida del logocentrismo a la deconstrucción (algunas aproximaciones a las ideas de Jaques Derrida). *Revista Anuario del Instituto de Derecho Comparado*.(36). Recuperado de: <http://servicio.bc.uc.edu.ve/derecho/revista/idc24/24-11.pdf>

Sanabria, J. (2005). *Ética de Kant*. México D.F., México: Porrúa

Serrano, E. (2004). *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona, España: Anthropos

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid, España: Trotta

Singer, P. (1993). *Ética práctica*. Barcelona, España: Ariel

Tafalla, M. (2003). *Los derechos de los animales*. Barcelona, España: Ideas Books, S.A

Tejedor, C. (2014). La teología moral en Kant: sobre virtud y felicidad *Revista Factotum*, 11 (82). Cáceres, España. Recuperado del sitio de internet:

http://www.revistafactotum.com/revista/f_11/articulos/Factotum_11_6_Cesar_Tejedor.pdf

Testa, P. (2013). Seminario: Deleuze, Derrida, Agamben: La frontera en el binomio animal/humano. *Archivo de la frontera*. Recuperado del sitio de internet:

<http://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2013/12/Deleuze-Derrida-y-Agamben.pdf>

Torralba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana?*. Barcelona, España: Herder

Urribarri, F. (2003, 14 de septiembre). El sabor de Cerisy. *Página 12*. Nota de tapa. Recuperado de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-936-2003-09-14.html>

Velayos, C. (2002). *La ética y el animal no humano*. En: *Ética de la frontera, Medio ambiente. Ciencia y técnica. Economía y empresa. Información y democracia*. Gómez-Heras, J. (Coord). Madrid, España: Biblioteca nueva

Vilar, G. (2003). Los animales y el conocimiento de lo justo. En *Los derechos de los animales*. Tafalla, M. (Ed). Barcelona, España: Ideas Books, S.A

