

La violencia contra los animales desde la perspectiva de Jacques Derrida

Pedro Tenner. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad de Buenos Aires (UBA), CONICET (Argentina)

Recibido 05/10/2023

Resumen

En el presente trabajo nos focalizaremos en una posición particular con respecto a la responsabilidad ética que debemos a los vivientes no humanos. Se trata de la postura de Derrida. Estudiaremos la manera en que el pensador francés aborda la cuestión del animal, centrándonos en la relación entre el viviente humano y el viviente animal, y las violencias sacrificiales que el primero ejerce sobre el segundo. Analizaremos primeramente el concepto de genocidio animal, y cómo este se diferencia de las violencias más tradicionales hacia los animales. Veremos que Derrida describe a nuestra cultura como un «carnofallogocentrismo», donde la violencia hacia el animal tuvo siempre un lugar constitutivo, aunque en los últimos dos siglos atravesó transformaciones alarmantes. A continuación, consideraremos la compasión como reacción ante el genocidio; veremos que esta compasión no nos lleva hacia una erradicación total de la violencia, sino a una economía de ella que se rige por la pregunta «¿cómo comer bien?». Finalmente, nos plantearemos el interrogante acerca de los derechos animales, y observaremos que Derrida considera necesario pero insuficiente reconocer esos derechos.

Palabras clave: animal, violencia, genocidio, derecho.

Abstract

Violence against animals from the perspective of Jacques Derrida

In this paper we will study a particular position with regards to the ethical responsibility we owe to non-human living beings, namely the position of Derrida. We will study how the French thinker approaches the question of the animal, focusing on the relation between the human living being and the animal living being, and the sacrificial violences that the former operates on the latter. Firstly, we will analyze the concept of animal genocide, and how it differentiates from the traditional violences towards animals. We will see that Derrida describes our culture as a «carnofallogocentrism», where violence towards animals always had a constitutive position, although in the last two centuries it underwent alarming transformations. Next, we will consider compassion as a reaction to the genocide: we will see that this compassion does not lead us to a total eradication of violence, but to an economy of it ruled by the question «how does one eat well?». Finally, we will ask ourselves the question of animal rights, and we will see that Derrida considers these rights as necessary but insufficient.

Key words: Animal, Violence, Genocide, Right.

La violencia contra los animales desde la perspectiva de Jacques Derrida

Pedro Tenner. Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Universidad de Buenos Aires (UBA), CONICET (Argentina)

Recibido 05/10/2023

§ 1. Introducción

El presente trabajo se inscribe en el marco del extensionismo ético, una preocupación central de la filosofía ambiental. Esta postura plantea la necesidad de atribuir un valor moral a aquellos integrantes del mundo natural que tradicionalmente han sido excluidos de él, a saber, los seres vivientes no humanos e, incluso, el reino mineral y la tierra toda. De esta manera, los hombres tenemos un deber ético y una responsabilidad moral que excede el límite de lo humano. Tal extensión de la moral más allá de lo humano no toma el aspecto de una ampliación meramente cuantitativa, sino de una transformación cualitativa que conlleva una nueva ética más inclusiva.

Uno de los precursores de esta postura es el naturalista estadounidense Aldo Leopold, cuya ética de la tierra «aspiraba a ensanchar los límites de la comunidad de pares para incluir consideraciones morales hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, de una manera colectiva, a la Tierra» (Bugallo, 2007: 33). La postura de Leopold implicaba una transformación cualitativa de la posición del ser humano en el mundo natural, quien ya no debía ser quien sometiera la naturaleza, sino un miembro en una comunidad de seres naturales.

Otro ejemplo de extensionismo ético es el biocentrismo, postura según la cual todos los seres vivos tienen un valor inherente, incluso más allá de aquellos vivientes capaces de sufrir (animales y humanos). Según una posición biocéntrica, el ser humano tiene la responsabilidad moral de «velar por las condiciones de florecimiento y despliegue de animales, vegetales y demás formas de vida» (Bugallo, 2007: 35). Ejemplo de esta posición es el pensamiento de Arne Naess, quien considera que todos los seres vivientes (humanos y no humanos) comparten el derecho de vivir y florecer.

Asimismo, el extensionismo ético plantea el problema de los derechos de los animales. ¿Se puede extender a los vivientes no humanos la noción del derecho humano? Un intento de responder afirmativamente a esta pregunta es el de Peter Singer, quien ha defendido la extensión de los derechos hacia los primates, con la perspectiva de romper la barrera antropocéntrica y otorgar finalmente derechos a todos los seres sintientes.

En el presente trabajo nos focalizaremos en una posición particular con respecto a la responsabilidad ética que debemos a los vivientes no humanos. Se trata de la postura de Derrida. Estudiaremos la manera en que el pensador francés aborda la cuestión del animal, focalizándonos en la relación entre el viviente humano y el viviente animal, y las violencias sacrificiales que el primero ejerce sobre el segundo. Para ello nos remitiremos a tres textos: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, y los dos diálogos «Violencias contra los animales» (conversación con Elisabeth Roudinesco) e «*Il faut bien manger*» (conversación con Jean-Luc Nancy). Analizaremos primeramente el concepto de genocidio animal, y cómo este se diferencia de las violencias más tradicionales hacia los animales. Veremos que Derrida describe a nuestra cultura como un «carño-falogocentrismo», donde la violencia hacia el animal tuvo siempre un lugar constitutivo, aunque en los últimos dos siglos atravesó transformaciones alarmantes. A continuación, consideraremos la compasión como reacción ante el genocidio; veremos que esta compasión no nos lleva hacia una erradicación total de la violencia, sino a una economía de ella que se rige por la pregunta «¿cómo comer bien?». Finalmente, nos plantearemos el interrogante que ya mencionamos acerca de los derechos animales, y observaremos que Derrida considera necesario pero insuficiente reconocer esos derechos.

§ 2. El genocidio animal

En sus textos, Derrida describe una estructura sacrificial que domina la cultura judeo-cristiano-islámica en general. En esta cultura, que es la nuestra, el animal ocupa el lugar de aquello que puede ser matado sin que se lo considere como un asesinato, sin que cargue con connotaciones de criminalidad. Para Derrida, el sacrificio del animal es constitutivo de la subjetividad misma, pues el filósofo asegura que nuestra

cultura tiene las características del carno-falogocentrismo. Ello significa que el sujeto universal e ideal es fundamentalmente viril y portador de lenguaje, pero también carnívoro: «No se trata solamente de traer a la memoria la estructura falogocéntrica del concepto de sujeto, al menos en su esquema dominante. Quisiera demostrar algún día que ese esquema implica la virilidad carnívora» (Derrida, 1992: 294). Siguiendo una interpretación psicoanalítica, Derrida explica que el sujeto es tal porque introyecta el falo, o su idealización simbólica, en el momento de la ingesta del animal. Comerse al animal es un ejercicio de dominación sobre el animal interior y por lo tanto un ejercicio de ratificación de nuestra humanidad, nuestro estar por encima del animal. Ese sería el significado del marcado carácter carnívoro de nuestra cultura: comer carne es un momento constitutivo de nosotros mismos, y no una necesidad alimenticia¹.

Para Derrida, esa estructura sacrificial aparecería ya en el relato del Génesis, desde el momento en que Dios le presenta a Adán a los animales para que este los nombre. Nombrar es ya poner a disposición y es además un ejercicio de oralidad, que por lo tanto pone en juego la boca y que no está lejos del devorar. De esa manera, las estructuras de violencia contra los animales serían tan antiguas como nuestra cultura. Derrida (2008: 42) llega a hablar de «una guerra contra el animal, de una guerra sacrificial tan vieja como el Génesis»².

Sin embargo, a pesar de este carácter antiquísimo de esa guerra, Derrida hace notar que en los últimos doscientos años ha habido una transformación de la violencia hacia el animal, dándole una escala y una virulencia inusitadas. Así, quedan excedidos ampliamente los índices de matanza típicos de los sacrificios bíblicos o de la domesticación y de la ganadería tradicionales. Copiamos, *in extenso*, un pasaje en que Derrida (2008: 41-42) describe esta transformación:

En el transcurso de los dos últimos siglos, esas formas tradicionales de tratamiento del animal se han visto alteradas, es demasiado evidente, por los desarrollos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos, biológicos y genéticos siempre inseparables de técnicas de intervención en su objeto, de

¹ Como dice Derrida (1992: 293): «¿a quién le haremos creer que nuestras culturas son carnívoras porque las proteínas animales son irremplazables?».

² Como señala Cragolini (2012: 153), «esta “guerra santa” significa la guerra a lo animal en y fuera del hombre». Al respecto de la guerra contra el animal, *cf.* también Wadiwel (2015: 5-6), donde se dice que «la escala en la que matamos y lastimamos animales parecería confirmar que nuestra principal relación con los animales es combativa o al menos se focaliza en la producción de daños y muerte».

transformación de su objeto mismo y del medio y del mundo de su objeto, el ser vivo animal: por la cría y el adiestramiento a una escala demográfica sin parangón con el pasado, por la experimentación genética, por la industrialización de lo que se puede llamar la producción alimenticia de la carne animal, por la inseminación artificial masiva, por las manipulaciones cada vez más audaces del genoma, por la reducción del animal no solamente a la producción y a la reproducción sobre activada (hormonas, cruces genéticos, clonación, etc.) de carne alimenticia sino a toda suerte de otras finalidades al servicio de cierto ser y supuesto bienestar humano del hombre.

En nombre del bienestar humano, el sometimiento de los animales alcanza proporciones sin precedente. Derrida considera que este es un hecho innegable, como es también innegable la negación misma, es decir, la tendencia a negar este hecho innegable, a disimularlo y a ocultarnos a nosotros mismos la crueldad que hemos alcanzado³.

Derrida (2008: 42) considera que esta violencia intensificada es comparable a los peores genocidios, y aclara: «hay también genocidios de animales: el número de las especies en vía de extinción por culpa del hombre nos deja helados». El uso del término «genocidio» no deja de ser problemático para el filósofo. En «Violencias contra los animales», su conversación con Roudinesco, Derrida se muestra renuente a utilizar esa palabra por la que lo han criticado fuertemente, pues parecería hacer un uso sensacionalista de la comparación con el holocausto. Sin embargo, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida defiende el uso del término «genocidio», dando a entender que rechazarlo es una forma de esa negación de lo innegable que mencionamos. Así, el filósofo observa que «de la figura del genocidio no tendríamos ni que abusar ni que liberarnos demasiado rápido» (Derrida, 2008: 42).

Lo que lleva a Derrida a hablar de genocidio es la escala y la sistematicidad de la matanza de animales. Ello en dos sentidos. Por un lado, la ya mencionada extinción sistemática de especies enteras. Pero por otro lado, Derrida hace notar el carácter marcadamente perverso que ha adquirido la crianza y matanza de animales de ganadería. Para el filósofo, lo más deleznable del proceso de ganadería no es tanto el hacer morir a los animales, sino los métodos con los que se los hace vivir en primer

³ Sobre esta negación de lo innegable señala Naas (2010: 241) que «la contradicción es sólo aparente o, más bien, da testimonio de una lógica de la denegación. Porque no podemos negar el sufrimiento de los animales, porque no podemos negar nuestra compasión por ese sufrimiento, todo lo que podemos hacer es negarlo o reprimirlo».

lugar. El animal de ganadería es traído a una existencia deplorable cuyo único horizonte es la muerte en el matadero. Todas sus posibilidades naturales de vida le son negadas, y se lo convierte meramente en una reserva ambulante de carne. Derrida (2008: 42) describe entonces:

[...] la organización y la explotación de una supervivencia artificial, infernal, virtualmente interminable en unas condiciones que los hombres del pasado habrían considerado monstruosas, fuera de todas las supuestas normas de la vida propia de los animales de ese modo exterminados en su supervivencia o en su propia superpoblación.

El autor resalta la perversidad detrás del criar-para-matar con un símil impactante: es como si los nazis, para no privarse del goce de matar, hicieran reproducirse por medio de inseminación artificial a sus víctimas, para que nunca se terminara el suministro de individuos que enviar a la cámara de gas. Así dice Derrida (2008: 42):

Como si, por ejemplo, en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. En los mismos mataderos.

La guerra contra el animal es, sin duda, tan antigua como la civilización misma, y sus orígenes pueden rastrearse hasta el Génesis. Pero podríamos pensar que una guerra se desenvuelve siempre dentro de ciertos límites y regulaciones. Son esos límites los que se han excedido en los últimos doscientos años, haciendo que lo que fue una vez una guerra se haya convertido en un genocidio sistemático. Para Derrida, frente al genocidio la única respuesta es la compasión.

§ 3. La compasión con el animal («¿Pueden sufrir?»)

Derrida señala que, como reacción a la intensificación de la violencia contra los animales, los últimos dos siglos produjeron también una nueva experiencia de la compasión. Así, dice el filósofo que:

[...] ante la invasión por el momento irresistible pero negada, ante la denegación organizada de esta tortura, unas voces se alzan (minoritarias, débiles, marginales, poco seguras de su discurso, de su derecho al discurso y de la puesta en marcha de su discurso en un derecho, en una declaración de derechos) para protestar, para apelar, llegaremos a ello, a lo que se presenta de manera tan problemática todavía como los *derechos del animal*, para despertarnos a nuestras responsabilidades y obligaciones respecto al ser vivo en general y precisamente a esta compasión fundamental. [Derrida, 2008: 43]

Dentro del ámbito estrictamente filosófico, la figura que Derrida pone en el centro y origen de esta compasión es Jeremy Bentham. Este pensador ha operado un desplazamiento en la pregunta por el animal heredada de la tradición. Para la filosofía, desde Aristóteles a Descartes (y, posteriormente, a Heidegger y otros), la pregunta por el animal comienza por interrogarse acerca de si los animales pueden hablar o razonar, es decir, si tienen la facultad o el poder del *logos*⁴. Esta pregunta, cuya respuesta es invariablemente negativa —aunque con distintos matices según cada filósofo que se la planteara—, está a la base de toda posición que legitime, aunque sea implícitamente, la violencia hacia los animales. En cambio, Bentham desplaza el eje y señala que, a la hora de establecer los lineamientos de un comportamiento adecuado hacia los animales, lo importante no es si tienen *logos*, sino si pueden sufrir (*can they suffer?*)⁵.

Derrida señala que el «can» de «*can they suffer?*» tiene un valor peculiar, pues sufrir no es exactamente una facultad o un poder, sino todo lo contrario. Preguntar si un animal puede sufrir es preguntar si puede no-poder. Ese no-poder o impoder, que compartimos con los animales como marca de nuestra finitud común, está a la base de la compasión que Derrida quiere traer a escena. Así, el tratamiento legítimo de los animales por el hombre debe plantearse desde una posición que ponga una finitud frente a la otra. La compasión acontece de finitud a finitud:

⁴ Derrida (2008: 43) señala que el logocentrismo (la posición metafísica que ha dedicado su obra a deconstruir) es «antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*».

⁵ «Puede que llegue el día en que la parte no humana de la creación animal adquiera esos derechos que nunca podrían haberles sido arrancados sino por la mano de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano fuese abandonado sin remedio al capricho de un torturador. Quizá algún día se reconozca que el número de patas, la vellosoidad de la piel o la posesión de una cola son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensitivo a la misma suerte. ¿En qué otro lugar debiera trazarse la línea? ¿En la facultad de razonar o la posesión de lenguaje? [...] Pero, ¿qué diferencia haría eso? La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?» (Bentham, 2017: 143-144)

Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. [Derrida, 2008: 44]

Para Derrida, la pregunta por el impoder del sufrimiento animal hace una apelación nuevamente a lo innegable. Nadie puede negar legítimamente el sufrimiento animal (aunque fácticamente se lo niegue sin cesar). En su conversación con Roudinesco, Derrida (2014: 82) señala:

Puesto que sí, lo sabemos y nadie puede atreverse a dudarlo. El animal sufre, manifiesta su sufrimiento. No podemos imaginar que un animal no sufre cuando se lo somete a una experimentación de laboratorio, hasta a un adiestramiento de circo. Cuando vemos pasar una cantidad incalculable de terneros criados con hormonas, amontonados en un camión y enviados directamente del establo al matadero, ¿cómo imaginar que no sufren? Sabemos los que es el sufrimiento animal, lo experimentamos. Además, con la matanza industrial los animales sufren en mucha mayor cantidad que antes.

Teniendo en cuenta esta innegabilidad del sufrimiento animal, Derrida vuelve a utilizar la imagen de la guerra en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pero para describir ahora un combate en curso entre aquellos humanos dispuestos a negar lo innegable y aquellos que apelan a la compasión. Esta es «una guerra a propósito de la piedad» (Derrida, 2008: 45). Para el autor, es imposible sustraerse a la necesidad de pensar filosóficamente esta guerra: nadie que se dedique a la filosofía puede ser indiferente.

Ahora bien, ¿a qué debe empujarnos la compasión según Derrida? ¿Hacia una eliminación total de la violencia hacia los animales? ¿Es eso posible? Veremos que el filósofo mantiene una posición un tanto pesimista.

§ 4. Cómo comer bien

Para Derrida, la violencia hacia animales humanos y no humanos es, en última instancia, irreductible. Siempre estaremos comiéndonos al otro, introyectándolo, aunque más no sea a través de una sustitución simbólica. Todo encuentro con el otro

implica una asimilación de él, una introducción de él en mí; para ello debo reducirlo a algo comprensible en mi interioridad, y esa reducción es siempre violenta. Pero sin esa violencia del encuentro con el otro, sin ese comerse al otro, toda ética sería imposible, porque no habría contacto con el otro. Por lo tanto, el vegetarianismo es, para Derrida, algo inalcanzable.

La cuestión ya no es saber —dice el autor (1992: 196)— si es «bueno» o está «bien» «comerse» al otro, y a qué otro. Nos lo comemos de todas maneras y nos dejamos comer por él. Las culturas que llamamos no antropofágicas practican la antropofagia simbólica [...] Los vegetarianos también se comen al animal e incluso al hombre. Practican otro modo de denegación.

En tanto que todo encuentro con el otro pasa por la introyección simbólica o real, cualquier relación ética estará fundada sobre el comer. De lo que se trata, para Derrida, no es de preguntarse si está bien o no comerse al otro, sino cuál es la mejor manera de hacerlo, es decir, cómo comer bien. Cómo comerse al otro de la manera más respetuosa, cómo economizar esa violencia inevitable. Se trata de escoger entre «varios modos, infinitamente diferentes, de la concepción-apropiación-asimilación del otro», y de «determinar la mejor manera, la más respetuosa y la más agradecida, la más generosa también, de relacionarse con el otro y de relacionar al otro consigo» (Derrida, 1992: 196).

Esta concepción de la ética está detrás de la posición que Derrida toma en su conversación con Roudinesco. Allí, el filósofo señala que «las relaciones entre los hombres y los animales *deberán* cambiar. *Deberán* hacerlo, en el doble sentido de este término, en el sentido de la necesidad “ontológica” y del deber “ético”» (Derrida, 2014: 75). La necesidad de este cambio se hace evidente en que el tratamiento actual de los animales resulta cada vez más intolerable, como está claro por la proliferación de los debates al respecto en todo el mundo. Será necesario operar una modificación en ese tratamiento, al menos en nombre de la imagen que el ser humano se da a sí mismo. Pero el cambio que Derrida anuncia no supondrá la erradicación de la violencia, sino una gradación de ella. Nuevamente, el filósofo insistirá en que nunca se dejará de comer carne, o al menos un sustituto simbólico de ella. «Pero —agrega (2014: 82)— tal vez se cambiarán las condiciones cualitativas, la cantidad, la evaluación de la cantidad, así como la organización general del campo de la alimentación».

El argumento de Derrida se centrará entonces en que es necesario reducir gradualmente la violencia hasta alcanzar una «medida preferible». Se trata de operar una economía de la violencia:

En este campo, como en otros, la única respuesta es *económica* [...] No quiero prohibirlo todo pero tampoco quiero no prohibir nada. Por cierto no puedo erradicar, extirpar las raíces de la violencia para con los animales, la injuria, el racismo, el antisemitismo, etc., pero so pretexto de que no puedo erradicarlos tampoco quiero dejar que se desarrollen salvajemente. Por consiguiente, según la situación histórica, hay que inventar la solución menos mala. [Derrida, 2014: 87]

§ 5. Los derechos de los animales

Como mencionamos, los derechos de los animales constituyen uno de los ejes centrales del problema del extensionismo ético. ¿Son los derechos de los animales un avance en esa economía de la violencia de la que habla Derrida? Aquí también el pensador se muestra cauteloso. Si bien declara repetidas veces su «simpatía» por los movimientos en favor de los derechos de los animales, su posición al respecto es más bien pesimista. Para el filósofo, el principal problema que suponen los derechos de los animales es que están modelados según la declaración de los derechos del hombre. Estos últimos se fundan en «cierto concepto del sujeto humano, de la subjetividad humana poscartesiana» (Derrida: 2014: 76). La herencia cartesiana está presupuesta en el derecho moderno, que requiere de un sujeto humano soberano, libre y plenamente transparente a sí mismo. Ahora bien, gracias a esa imagen de sí mismo que se dio el hombre, se ha legitimado la intensificación de la violencia animal de los dos últimos siglos. Esta imagen permite establecer una distinción —no problematizada y asumida como obvia— entre lo humano y lo animal, y es gracias a esa distinción que el hombre se ha dado a sí mismo el derecho de disponer de los animales sin limitación alguna⁶.

⁶ La manera en que Derrida trata la distinción entre lo humano y lo animal excede los propósitos de este trabajo. Sin embargo, podemos decir que el filósofo señala que esta distinción se funda principalmente en una diferencia no problematizada entre reacción y respuesta. La tradición ha dicho que el animal es capaz de reacción, pero no de respuesta. La estrategia de Derrida será en este sentido doble: poner en cuestión que el animal no acceda a la respuesta, y a la vez hacer menos evidente que el hombre sí accede a ella. El objetivo del filósofo en este sentido no es el de difuminar los límites entre lo animal y lo humano, sino multiplicar esos límites: no hay una única línea divisoria que separe lo humano de lo animal, sino que existen múltiples fracturas entre los animales mismos, marcadas diferencias que sólo

Por lo tanto, si se perpetúa el concepto de derecho sin someterlo a un pensamiento problematizador, se perpetúan también los presupuestos que han hecho posible la violencia animal. Así, dice Derrida (2014: 76) que «conferir o reconocer derechos a los ‘animales’ es una manera subrepticia o implícita de confirmar cierta interpretación del sujeto humano, que habrá sido la palanca misma de la peor violencia respecto de los vivientes no humanos».

Asimismo, la extensión de los derechos a los animales conlleva otros problemas. La obtención de derechos presupone siempre entrar en un contrato donde, a cambio de esos derechos, se aceptan deberes u obligaciones. Los animales no son capaces de entrar en ese contrato; por lo tanto, si se mantiene esta equivalencia entre derechos y obligaciones, es problemático que siquiera sea posible considerarlos sujeto de derecho. Así, por un lado, Derrida señala que, provisoriamente, sólo podemos mejorar la situación de los animales dentro de los márgenes del derecho heredado. Pero por el otro, tenemos el deber ético de repensar el derecho:

Por el momento debemos contentarnos con adecuar las reglas del derecho tal y como existen. Pero un 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 «repensado». [Derrida, 2014: 85]⁷

De manera similar, en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida (2008: 107) nos recuerda la importancia de respetar los derechos de los animales, pero siempre dentro del horizonte de un replanteamiento del concepto mismo de derecho:

se pueden reducir violentamente. Una ballena es radicalmente diferente a un organismo unicelular. Llamar a ambos «animal» en referencia al hecho de que ninguno es un ser humano implica todo un olvido de esas diferencias radicales. De la misma manera, no hay duda de que los seres humanos no son iguales a los primates superiores, pero las diferencias que tienen con ellos no son las mismas que tiene con otros mamíferos o con las aves o reptiles, etcétera. La línea divisoria se multiplica y subdivide así *ad infinitum*.

⁷ Cragolini (2016: 143) también señala la necesidad provisoria de mantenernos en los límites del derecho, pero con un horizonte filosófico más allá de él: «resulta claro que no tiene demasiado sentido hablar, a nivel filosófico, de los “derechos del animal”. Sin embargo, [...] es necesario reconocer unos deberes de escucha ante el otro animal que, por ahora por lo menos, no pueden sino canalizarse en los modos del derecho».

La perspectiva permanece abierta hoy y para el porvenir mediante una lucha muy desigual entre aquellos que no se consideran obligados a respetar en absoluto los derechos del animal en cuanto tal y aquellos que, por el contrario, intentan pensar lo que podría al menos significar semejante respeto por dichos derechos; no del animal, quizás, sino de los animales, llegando incluso a repensar la idea misma del derecho, de la historia y del concepto de un derecho que hasta ahora, en su constitución misma, implica el sometimiento irrespetuoso del animal.

Los derechos de los animales serán reconocidos realmente sólo cuando el concepto mismo de derecho sea replanteado. Y es precisamente ese replanteamiento del derecho el que, para Derrida (2014: 86), constituye la tarea de la deconstrucción:

[...] hay que hacer lo que se pueda, hoy, para limitar esta violencia, y precisamente en ese sentido se interna la deconstrucción: no para destruir la axiomática de esta solución (jurídica formal), o para desacreditarla, sino para reconsiderar la historia del derecho, del concepto de derecho.

§ 6. Conclusión

En nuestro trabajo hemos considerado el carácter violento de la relación entre vivientes humanos y no humanos. Focalizándonos en la posición de Derrida, reconocimos un carácter carno-falogocentrista de nuestra cultura toda, que sin embargo se intensificó y agravó en los últimos dos siglos. La violencia se ha extremado al punto de alcanzar el aspecto de un genocidio animal. Ante semejante situación, nos dice Derrida, sólo la compasión es la reacción adecuada; la pregunta de Bentham de si los animales pueden sufrir debería ser la única directriz en nuestro tratamiento hacia vivientes no humanos. Reconocer la innegabilidad del sufrimiento de los animales es abrirse a la finitud que compartimos con ellos; quizás, de finitud a finitud, serán descubiertas nuevas posibilidades de relacionarnos.

Esta compasión, sin embargo, no puede conducir a una erradicación de la violencia, sino a una economización de ella. La violencia persistirá siempre, aunque sea bajo una forma de sustitución simbólica, y el comerse al otro estará a la base de toda relación ética, sea con vivientes humanos o no humanos. Derrida nos insta a dosificar esa violencia, y descubrir la mejor manera de comerse al otro, la manera más hospitalaria y que implique la menor medida de sufrimiento.

Como vimos, dentro de esta economía, el reconocimiento de los derechos de los animales no resulta suficiente. Provisoriamente, todo accionar en favor de reducir el sufrimiento animal debe acontecer en un marco jurídico. Sin embargo, en el horizonte del problema debe encontrarse un replanteamiento de la noción misma de derecho, pues esta perpetúa los preconceptos que, históricamente, han hecho posible la violencia contra los animales. Derrida llega a decir que ese replanteamiento es la tarea eminente de la deconstrucción.

El pensamiento de Derrida busca abrirnos a otra forma de tratar con el animal. Esta nueva manera estará regida por la escucha y la atención hacia el intolerable sufrimiento que el hombre provoca en sus co-vivientes animales. A manera de reflexión final, podemos plantear las siguientes preguntas: ¿qué pasa en una cultura cuando millones de animales son asesinados sistemáticamente cada año? ¿Podemos creer que semejante matanza ocurre sin dejar huellas inconscientes? ¿No hay un carácter sintomático de la negación constante del sufrimiento animal? ¿No es la indiferencia una manera de reprimir la compasión y la culpa por el dolor causado? La relación con los animales deberá cambiar aunque más no sea para curarnos de cierto malestar inconsciente, de esta suerte de patología cultural que probablemente estemos atravesando.

216

Bibliografía

- Bentham, Jeremy (2017), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Jonathan Bennett, [1823], <<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/bentham1780.pdf>>, [04/09/2023].
- Bugallo, Alicia I. (2007), «Avances en filosofía y medio ambiente en Iberoamérica. Vínculos significativos entre filosofía ambiental y ciencias», en *Gestión y Ambiente*, vol. 10, n.º 1. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 31-41, <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169419796002>>, [20/02/2023].
- Cragolini, Mónica B. (2016), *Extraños animales*. Buenos Aires, Prometeo.
- Cragolini, Mónica B. (2012), «La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la 'guerra santa' contra el animal», en *Nómadas*, n.º 37. Bogotá, Universidad Central, pp. 147-155, <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105124630011>>, [01/03/2023].
- Derrida, Jacques (2014), «Violencia contra los animales», en *Y mañana qué...* Buenos Aires, FCE.
- Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid, Trotta.
- Derrida, Jacques (1992), «Il faut bien manger», en *Points de suspension*. Paris, Galilée.

Naas, Michael (2010), «Derrida's Flair (For the Animals to Follow...)», en *Research in Phenomenology*, n.º 40, pp. 219-242, <<https://doi.org/10.1163/156916410X509931>>, [04/09/2024].

Wadiwel, Dinesh (2015), *The War against Animals*. Boston, Brill.

