

Autor / Author**ELENA DOBRE, Catalina**
Universidad Anáhuac (México)

katalina.elena@yahoo.com.mx

RECIBIDO / RECEIVED 12 de marzo de 2017

ACEPTADO / ACCEPTED 2 de abril de 2017

PÁGINAS / PAGES De la 115 a la 133

ISSN / ISSN 2386-2912

La hospitalidad como fundamento de una ética inclusiva en relación con los animales¹

Hospitality as the fundament of an inclusive ethics in relation to the animals

En este trabajo nos proponemos recorrer un camino contrario al de la mayoría de las propuestas antropológicas con respecto a los animales. Si bien éstas se limitan a trazar las características y los límites de lo humano, este trabajo pretende abrir estos límites hacia un horizonte de lo inter-humano, como diría Martin Buber, y argumentar la importancia de los animales para la humanización y la educación de las personas. Consideramos que el ser humano es un ser de relación y su modo de trascender es precisamente mediante sus vínculos, no solo con otros seres humanos, o con Dios – vínculos fundamentales- sino también mediante la relación que es capaz de crear con “la casa común”, con la naturaleza, en especial con los animales. Dado esto, y considerando las inquietudes actuales sobre el tema del medio ambiente proponemos una fundamentación antropológica de la persona como integridad de espíritu y vida, así como la plantea Max Scheler, para no caer en los extremos del antropocentrismo y de su opuesto el animalismo de Peter Singer. A partir de ello planteamos una visión ética en la cual esta relación pueda pensarse y ejercerse, mediante el planteamiento de Jacques Derrida acerca de la diferencia radical y la hospitalidad; para después ir reflexionando sobre la violencia como falta de hospitalidad, a partir de las propuestas de otros pensadores como Raimond Gaita, Carl Safina, Ursula Wolf o Franz-Oliver Giesbert, entre otros. Todo esto con la finalidad de reflexionar cómo, en calidad de personas,

1/ No se trata de defender en estas páginas ninguna postura radical, tampoco el animalismo o el veganismo, sino que el objetivo del artículo es transmitir el mensaje de que, apoyándonos en diferentes autores, la relación hombre-animal, debe ser una de vínculo natural, de apertura y de hospitalidad, una relación de vinculación de la persona humana con la vida que nos ayuda a manifestar nuestra naturaleza humana y edificarnos como espíritu encarnado.

deberíamos responder a la relación con los seres vivos no humanos, considerando que la comprensión de esta actitud, la formación para la apertura (hospitalidad) nos ayuda para edificarnos como personas como un acto de trascendencia.

#antropología #ética #persona #animales #hospitalidad #diferencia #relación.

In this paper our aim is to follow a path contrary to that of most anthropological proposals with respect to the animals. While these are focus to underline the characteristics and limits of the human, this work tries to open these limits towards to the horizon of the "interhuman", as Martin Buber would say, and to argue the importance of animals for the humanization and education of people. We consider that the human being is a relation and his way of transcending is precisely through his links, not only with other human beings, or with God – which are fundamental links - but also through the relation that he is able to create with the nature, especially with animals. Considering the current concerns about the environment, we propose an anthropological foundation of the person as integrity of spirit and life, as Max Scheler´s propose, not to fall into the extremes of anthropocentrism and its opposite the animalism of Peter Singer. From this point of view, first of all, we propose an ethical vision in which this relation can be thought and exercised, through Jacques Derrida's approach to radical difference and hospitality; then we reflect on violence as a lack of hospitality, from the proposals of other thinkers such as Raimond Gaita, Carl Safina, Ursula Wolf or Franz-Oliver Giesbert, among others. All this in order to understand how, as personas we should respond to the relation with non-human living beings, considering that the understanding of this attitude, helps us to build ourselves as an act of transcendence.

#anthropology #ethics #persona #animals #hospitality #relation.

1. Introducción

¿Qué tanto estamos dispuestos hacer para los animales?
 (Raimond Gaita)

En la introducción del libro *Animal Others*, el coordinador del volumen, Peter Steeves empieza con una historia ordinaria sobre un niño que aprendió, a la vez con decir mamá y papá, algunos sonidos de animales. El niño pretendía ser un animal diferente. Su cuarto estaba rodeado de libros con fotos sobre animales, libros en los cuales los animales son héroes o pobladores de la tierra. Está rodeado de juguetes que representan animales de todas las especies. Cuando ve un video de Disney el niño está fascinado: los animales cantan y bailan. Aun así, Joey, el niño, dentro de dos años no será diferente de otros seres humanos, ya que el proceso de devenir adulto y aprender conceptos y categorías hacen que el ser humano se desprenda para siempre de este vínculo natural. Todo aquello que estará en relación con la naturaleza debe desaparecer

para “devenir” humano. Joey no va a querer ser ni el perro, ni el gato, ni la rana. Como afirma Peter Steeves “los animales morirán en el proceso –en su corazón, en su imaginación, en sus sueños. No es inevitable; es como pasa. Pero les deseo más que esto” (Steeves, 1999: 1). El mismo Peter Steeves advierte que una vez creciendo este riesgo, es que el niño al devenir un adulto empieza a construir una barrera implacable entre él y los animales, es por eso que cuando una vaca se volvió solo una vaca McDonald’s fue posible (Steeves, 1999: 2).

Vivimos en una sociedad compleja y global que exige de nosotros adaptarnos a nuevos retos, a nuevas situaciones sociales, a un mundo en el cual las barreras y las fronteras cada día se hacen más estrechas, y la necesidad de hospitalidad y de comprensión a la diferencia se vuelven una exigencia. Hemos domesticado animales desde hace aproximadamente 15 mil años y ahora buscamos desesperadamente deshacernos de ellos. Esto implica deshacernos de nuestra historia y prehistoria; y cuando el hombre se deshace de su pasado se vuelve un extranjero en su mundo.

Pretendemos ser civilizados, pero en cada momento podemos ser testigos de algún acto de crueldad ejercitado también sobre los animales; aun así existen varios estudios que nos dejan entender que hoy en día existe una mirada diferente en cuanto al tema del trato hacia los animales que no se puede negar: desde el inicio del siglo XX hasta la fecha existen varios escritos que incitan a un diálogo en torno a los animales, más en relación a sus derechos y, a partir de los años setentas, muchos países tienen dentro de sus legislaciones una parte dedicada a los animales. Pero todo esto no es suficiente, y bien sabemos que estas leyes de protección muchas veces no se aplican o son ignoradas; además, cuando se trata de otro ser vivo, no debería ponerse en discusión el tema de la “ley”, sino que, en nuestra propia naturaleza, como seres humanos debería existir el respeto y el cuidado a todo lo que tiene vida. Sin embargo, la cultura occidental se ha alejado de esta relación con la naturaleza, enfocándose en defender una postura antropocéntrica, resultado de un reduccionismo racionalista.

La realidad de nuestros tiempos muestra un destino bastante trágico en este sentido; es decir, hemos olvidado el cuidado de la vida o queremos ignorar que, entre nosotros y los animales, y la naturaleza en general, hay una relación más fuerte de lo que pensamos. Los animales tienen la necesidad de compartir nuestro mundo por lo que ya no podemos seguir estando callados moralmente.

Por eso, como varios filósofos nos enseñan, hay que aprender a recuperar esta relación primigenia y primordial con la naturaleza y por ende con los animales, en especial mediante la educación, pero también eliminando la falacia del antropocentrismo, comprendiendo que estamos unidos a una diferencia insuperable que es la naturaleza. Como afirma Franz-Oliver Giesbert²

2/ Hay que especificar que el autor, aun con afirmaciones provocativas, refiere a la idea de animal como hermano siguiendo la idea de San Francisco de Asís, de que el ser humano puede rejuvenecer cada día a partir de la vida de la naturaleza. San Francisco acostumbraba, como un sabio, hablar con las flores y todo tipo de animales, los amaba, consolaba y estaba convencido que la bondad del corazón humano se abre en esta relación con la vida, con la naturaleza que está ante nuestros ojos como unidad, relación sin ocultamientos y hostilidades. (Cfr. Hesse, 2013: 43-44).

"ya es hora de que nos bajemos del pedestal para volver a encontrarnos con los animales para escucharlos y entenderlos." (Giesbert 2016: 14); es hora de ver el mundo como repensable y no irrepensible: somos nosotros, los seres humanos que estamos frente al mundo -porque el animal no tiene mundo, solo tiene un ámbito vital- y estamos obligados establecer puentes, lazos, encuentros con este mundo.

Por lo que *los objetivos* de este artículo son: primero, enfatizar la crítica al antropocentrismo filosófico desde el fundamento del ser humano como persona de Max Scheler, entendida como unidad de vida y espíritu; y también desde el tema de la diferencia radical, así como la entiende Jacques Derrida, con la intención de demostrar que la relación del hombre con el animal como diferencia radical solo es posible mediante la idea de hospitalidad; esto significa una relación no de superioridad, sino de vínculo, cuya función es la de edificar nuestra humanidad como personas, criticando así posturas extremas como la de Peter Singer. Segundo, propondremos la hospitalidad como fundamento de una ética inclusiva. Tercero, daremos una reflexión general sobre la cuestión de la violencia y la responsabilidad de hospitalidad en relación con los animales. Todo ello tiene la finalidad de enfatizar que solo mediante un fundamento *ético inclusivo en relación a la diferencia radical con los animales, el ser humano es capaz de edificarse³ a sí mismo como persona.*

2. Los límites de la racionalidad antropocéntrica y la crítica a la visión utilitarista de Singer desde el fundamento de la persona humana en Max Scheler

Es difícil saber en qué momento exactamente se trazó la línea que separa al hombre de la naturaleza y más de los animales, tomando en cuenta que desde la cultura arcaica existía una relación del hombre con el animal, este último teniendo muchas veces funciones sagradas o mágicas. No haremos toda una historia de la relación hombre-animal, pero si nos gustaría mencionar que inclusive en el primer libro de la Biblia, el del *Génesis*, se dice lo siguiente: "E hizo Dios animales de la tierra según su género y ganado según su género y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno. Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen conforme a nuestra semejanza..." (*Génesis* 1. 25-26). ¡Dios creo primero a los animales y luego al hombre para hacerse responsable de los animales! Y, como afirma el Papa Francisco⁴: "la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como *señor* del universo consiste en entenderlo como administrador responsable" (Francisco, 2015: 116).

3/ Palabra que viene de San Pablo: "El amor edifica" (1 Cor 8, 1) y el ser humano se puede edificar porque ya que tiene un fundamento y porque se tiene a sí mismo como espíritu puede "irse hacia arriba", crecer, trascender.

4/ En su Carta encíclica *Laudato Si'*, inspirada por el "*Laudes creaturarum*" conocido como el "Cántico del Sol" o el "Cántico de las Criaturas" de San Francisco de Asís.

Entendemos que no existe un ser humano ético sin que la eticidad se refleje en su manera de relacionarse con su mundo y, cuando decimos mundo, no nos referimos solo al mundo humano, sino con nuestro mundo, con todo lo que éste tiene incluido, ya que el mundo no se reduce a lo humano. Es por eso que varios filósofos, en el curso del tiempo, han considerado la importancia del animal y, a pesar de esta consideración de la relación hombre-naturaleza-animal, en un momento se produjo una ruptura. En relación a lo mismo, Carleton Dallery, se pregunta en su artículo “Into the Truth with Animals”, ¿cómo es posible que la filosofía tiene tan poco o nada que decir sobre la relación hombre-animal? y ¿cómo es posible que se concentren tanto en establecer las diferencias entre el hombre y el animal? (Dallery, 1999: 252). Y podemos seguir preguntando: ¿Cuándo surgió la ruptura? ¿Cuándo empezamos a marginar a los animales o excluirlos de nuestra propia existencia? ¿Hay que culpar a la filosofía por potenciar esta ruptura?

Sin embargo, aunque no se puede decir que la filosofía sea totalmente culpable, hay que reconocer que, en ciertos momentos, la filosofía misma se olvidó de su verdadero interés, el de ser una *Weltanschauung* (una visión de un mundo); un mundo no reducido solo a lo humano, sino que abraza todo lo que lo forma, inclusive los animales, y se encargó de ofrecer al ser humano un lugar intermedio entre la “bestialidad” (muchas veces equivalente a la animalidad) y lo divino.

Sin la intención de hacer un recorrido por la historia de la filosofía, decimos que apenas en el siglo XX, el interés por rescatar la importancia de la naturaleza y el mundo animal se hace manifiesto en el pensar de varios filósofos –entre ellos Max Scheler, Martin Buber, Jacques Derrida, Martha Nussbaum- llegando a veces al otro extremo, como por ejemplo el planteamiento de Peter Singer; todos ellos, tratando de eliminar la ruptura entre el mundo del hombre y el mundo animal, mediante una crítica al antropocentrismo. Merleau-Ponty, por ejemplo, enfatizaba la necesidad de rechazar completamente la idea de alguna superioridad, ya que la relación hombre animal no debe ser jerárquica, sino que se debe establecer una relación de afinidad. Jacques Derrida, por su parte, explicaba la violencia contra los animales cuando nos relacionamos con estos desde una perspectiva logocéntrica y antropocéntrica.

Es verdad que el sentido negativo de la “centralidad” del hombre, es un planteamiento moderno, ya que, si volteamos la mirada hacia la antigüedad cuando Aristóteles, por ejemplo, afirmaba la racionalidad como característica distinta del ser humano, era un argumento irrefutable. El problema de esta centralidad del ser humano surge en el momento en el cual la razón instrumental ha impuesto su dominio sobre la realidad y se empezó a mostrar una actitud de superioridad en relación a la naturaleza y en especial a los animales. Esta postura desmesurada da lugar al antropocentrismo (recordando aquí la postura de Descartes o la postura kantiana, según la cual el animal es un mero instrumento) cuya consecuencia fueron las posturas evolucionistas y extremas de Lamarck o Darwin, por ejemplo.

En el intento de ir más allá de estos extremos, se han hecho varias contribuciones valiosas, pero también se han llegado a posturas exageradas, como es la de Peter Singer, que va hacia una defensa extremista y utilitarista. Es verdad que desde la aparición de su escrito *Animal Liberation* de 1975, la preocupación por el tema de los animales se ha vuelto de interés, creándose inclusive

grupos para la defensa de los derechos de los animales; para muchos esta defensa volviéndose un *modus vivendi*, ya que Singer propone un cambio de mentalidad humana en el modo de comprender a los animales. Sin embargo, su trabajo no se limita a esta labor sino a establecer toda una "moral de los animales" a base de una postura sumamente utilitarista con la intención de eliminar la superioridad del hombre para con el animal, que en su planteamiento lleva el nombre de "especismo". Según Singer, esto consiste en el hecho de que los seres humanos consideran que tienen ciertas características que les dan mucho más significado moral a lo que les ocurre a ellos comparado a lo que les ocurre a los animales, derivándose de aquí, según el filósofo, una postura de superioridad. Singer afirma: "A pesar de que la mayor parte de los humanos puedan ser superiores en cuanto el razonamiento y otras capacidades intelectuales respecto de los animales, esto no es suficiente para justificar la línea que hemos trazado entre animales y humanos" (Singer, 2013).

El argumento de Singer está construido en diálogo con los que afirman la idea de la santidad de la vida humana, queriendo defender la idea de que hay animales superiores a un ser humano con discapacidades intelectuales. Afirmación sumamente escandalosa y polémica, fundamentada en la misma antinomia: superior-inferior, que no lleva a ninguna fundamentación. No entraremos en el debate en relación a la idea de santidad de la vida en estas páginas, porque no es el tema; pero muy bien el argumento de Singer podía ser rebatido, no desde una perspectiva necesariamente ética, sino desde una perspectiva antropológica, así como la fundamenta Max Scheler, ya que no podemos sanar y comprender nuestra relación con la naturaleza si no comprendemos quiénes somos nosotros como personas.

Por lo que Scheler nos hace entender que no seríamos humanos si no aceptamos y reconocemos en nosotros el vínculo con la naturaleza, pero tampoco somos personas si nos quedamos solo en este punto. Scheler, igual que antes Aristóteles, argumenta que el ser humano tiene la potencialidad de devenir persona. Singer, en relación a "los humanos intelectualmente inferiores" niega, precisamente, esta potencialidad de ser personas, siendo este un argumento refutable, ya que no se puede discutir el ámbito ético de la persona sin establecer su fundamento antropológico.

Lo que hace Singer es ignorar qué es aquello que define y hace que un ser humano sea humano, aun estando en una posición vulnerable debido a una enfermedad. Scheler, al contrario, no defiende una postura antropocéntrica o algún 'especismo,' sino que trata de decirnos que el ser humano es una unidad de vida (planta, animal) y espíritu (que se manifiesta en la persona y que lo ayuda a este actuar y reconocer valores), es decir persona, que, aunque tiene una diferencia cualitativa con la vida (planta, animal) está para siempre en un vínculo que no puede ser negado.

¡Es decir, no tiene sentido debatir quién es inferior y quién es superior! Existen seres humanos en una situación de vulnerabilidad debido a una enfermedad; así como los animales se encuentran siempre en una situación vulnerable; pero esto no debe ser visto desde la comparación superior-inferior; sino que cada uno de estos seres (humano y animal) tiene en su propia estructura la necesidad de vínculo y potencialidad de desarrollo en función de aquello que lo fundamenta (es decir, el animal en relación a la naturaleza, a su medio; el ser humano en relación al mundo que lo

rodea y a la trascendencia) y *cada uno debe ser comprendido en una relación de diferencia*. Por lo que la pregunta de Singer: “¿por qué los seres humanos deben ser protegidos por derechos cuando existen animales que son superiores en sus capacidades intelectuales y tienen vidas emocionales más ricas que algunos seres humanos?” (Singer, 2013) carece de sentido ya que el hecho de ser persona o ser animal no es solo una cuestión de derechos; y tampoco es una cuestión de “diferencia ética” sino que es una cuestión, antes que nada, antropológica porque, otra vez, a pesar del vínculo hay *una diferencia de fundamento*.

Si bien el hombre es distinto al animal, por ser “un centro activo en el cual el espíritu se manifiesta” (Scheler, 1994: 55), Scheler no niega el vínculo que el ser humano tiene con las plantas y los animales, ya que estos nos brindan funciones vitales, sin las cuales nosotros no podríamos ser; e igual reconoce en los animales, ciertos grados de inteligencia y de autonomía. Sin embargo, la naturaleza al verse reflejada en el hombre, da un *salto* en el proceso evolutivo (aquí su crítica a Darwin en especial); es decir, realiza una ruptura para dar lugar a un nuevo principio que es el *espíritu*. El ser humano salta más allá, trasciende el horizonte y, con él la naturaleza se vuelve mundo. Por lo que, si hay una diferencia entre el hombre y el animal, esta es dada por el *espíritu*, haciendo que el ser humano sea el único que pueda reconocer los valores; mientras que el animal no. Si no hubiera existido esta diferencia esencial, esta ruptura, el hombre no hubiera sido un grado más de la vida. Teniendo este *quid*, que es el espíritu, la persona humana tiene una dimensión metafísica y puede trascender.

Desde nuestro punto de vista, el valor del planteamiento de Max Scheler, y aunque habla de una ruptura de nivel espiritual entre el hombre y el animal, es el ser humano, que siendo persona pone esta unidad del espíritu con la vida biológica (planta/animal), asumiéndose como un ser integral. En otras palabras, Max Scheler, no llega a la complejidad de la estructura antropológica humana sin considerar la transformación biológica y psíquica de todo el ser vivo. Así es como empieza su debate, en primer lugar, con la biología y la psicología, creando una antropología fenomenológica que se encarga de mostrar, mediante la descripción de diferentes estructuras vitales, qué es aquello que experimenta el “Yo” en relación con el mundo, partiendo de una crítica al dualismo cartesiano que es, en el fondo una postura reduccionista.

Scheler parte de las investigaciones que mostraron que varias actividades psíquicas no dependen del cerebro (así como se pensaba desde un punto de vista de la ciencia reduccionista) sino de estructuras vitales anteriores al cerebro, es decir de estructuras vitales primitivas. Con este argumento Scheler deja atrás el solipsismo antropológico de Descartes, que negaba, dentro de la estructura del Yo toda vida afectiva (para él las plantas y los animales son mecanismos sin vida anímica). Al contrario, para Scheler hay una familiaridad esencial entre planta-animal y hombre, resaltando a la vez el singular puesto del hombre en el cosmos⁵, buscando comprender lo esencial del mismo. En su análisis Scheler parte de la relación del ser humano con las plantas y con los animales, sin menospreciar las capacidades de estos últimos y, tomando en cuenta la biodiversidad, subrayando que el animal tiene algo que entrelaza nuestra existencia con la

5/ De aquí el título de uno de sus escritos fundamentales que es *El puesto del hombre en el cosmos* (1927).

vida del animal: "En todo lo afectivo, el animal está mucho más cerca del hombre que en lo que se refiere a la inteligencia" (Scheler, 1994: 52). Por eso mismo Scheler crítica todas las teorías que presentan una posición antagónica entre espíritu y vida. Al contrario, el espíritu necesita de la vida que, aunque se manifiesta mediante el impulso vital, la persona por ser espíritu sabe transórmala en un acto de valor.

En su escrito *El saber y la cultura*, Max Scheler no solo trata de transmitir el mensaje de que la cultura es la que define al hombre, la que lo hace humano, sino que el hombre se define también por su modo de comprender al animal y comprender qué es aquello que tiene distinto a este último. Scheler afirma que antes se tendía a rebajar el alma de un animal y que no es cierto que la inteligencia práctica o técnica haga que el hombre sea hombre en el sentido esencial (Scheler, 1998: 49). El animal no puede percibir relaciones porque no tiene capacidad de objetivar el mundo y de distinguir entre lo general y lo particular como tal, pero tampoco se debe pensar que "el animal es este ser 'ciego' compuesto de meros instintos" (Scheler, 1998: 51). Al contrario, el animal tiene mucha inteligencia, pero no tiene la capacidad de percibir el valor en abstracto, porque le falta el espíritu. Por lo mismo, esta tarea de descubrir los valores y comprenderlos es particular del ser personas ya que, al ser espíritu, tenemos la capacidad de elevarnos por encima de la vida biológica (de las plantas y los animales) pero no desde una postura superior, sino con la intención de cuidar y hacerse responsable. Para alcanzar la plenitud espiritual, la persona debe saber integrar la parte vital en su existencia, darle su valor, dignificándola a la vez. El hecho de que el hombre, así como lo comprende Scheler, debe vivir a la vez con los dos ámbitos que componen su existencia: espiritual y vital, no puede ser más que un don. Precisamente este vínculo intrínseco, ontológico que tenemos con la vida, nos debe responsabilizar de la misma.

En este mismo sentido, nos proponemos enfatizar que el devenir humano no es solo una necesidad ética, sino que se edifica a sí mismo, llega a ser mejor persona mediante la forma en la cual comprende que la relación con Dios no puede ser aislada de la relación con los otros y con la naturaleza y viceversa. Afirmaba Buber, en la misma sintonía que Max Scheler que "quien entra en relación con el ámbito, el cual ha sido separado y ha sido ampliado y transformado en mundo, quien se vuelve hacia el mundo y contemplándolo entra en relación con él, tendrá dentro de sí el ser de la totalidad y la unidad". (Buber, 2005: 13). La persona, como espíritu encarnado trasciende, se edifica a sí misma, solo cuando es capaz de *coparticipar*, de *corealizarse*; es decir, cuando en sus actos está la apertura a un "tú" (ser humano/naturaleza), que lo lleva hacia el "Tú divino", como afirma el mismo Martin Buber.

De aquí que el antropocentrismo debe quedar atrás y el hombre se debe comprender a sí mismo como un ser de vínculos, como bien afirma el Papa Francisco en su reciente encíclica *Laudato Si'*, ya que "todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza" (Francisco, 2015: 117).

Dado todo esto, a continuación, hemos elegido poner en discusión la postura de Jacques Derrida sobre la diferencia radical y la hospitalidad, para ofrecer un re-pensamiento del modo en el cual estamos acostumbrados a comprender o juzgar la relación con los animales, cuando abonamos u olvidamos el fundamento de la relación como persona.

3. La hospitalidad como fundamento de una ética inclusiva

En su escrito *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida se atreve a hacer un ejercicio de deconstrucción en relación a toda una tradición antropocéntrica⁶ basada en el argumento de la autoridad o soberanía que el yo, la persona, tiene sobre al animal.

Por eso Derrida invita al hombre a desnudarse y mirarse a sí mismo, desde esta postura de ser desnudo, para comprender qué significa ser animal. Es decir, Derrida nos invita a desnudarnos del “vestido” tan propio del hombre; de este vestido cargado de tanto prejuicio o de tanto conocimiento porque el hombre ha olvidado su desnudez. Afirma:

El animal, por consiguiente, no está desnudo porque está desnudo. No tiene el sentimiento de su desnudez. No hay desnudez en la naturaleza. No hay más que el sentimiento, el afecto, la experiencia (consciente o inconsciente) de existir en la desnudez. Porque *está* desnudo, sin *existir* en la desnudez, el animal no siente ni se ve desnudo. Y, por lo tanto, no está desnudo. Al menos así se piensa. Con el hombre ocurriría lo contrario y el vestido responde a una técnica. Y el mal y la historia, y el trabajo y tantas otras cosas que van asociadas con aquél. El hombre sería el único en haberse inventado un vestido para esconder su sexo (Derrida, 2008: 19).

Cuando un gato nos mira desde su desnudez, no ve a un ser humano con vestido; tampoco se pone a juzgar el tipo de vestido que tiene. La mirada del gato ve precisamente al hombre en su desnudez; lo reconoce como su par. Sin embargo, esta mirada del gato inquieta, porque como afirma Derrida, ante su mirada, por parte del hombre interviene la vergüenza, el pudor, porque está vestido mientras que el gato lo ve como desnudo. Afirma Derrida:

No, claro que no, el gato que me mira en la habitación, este gato quizá no es “mi gato” (...). Es cierto que yo lo identifico como un gato o una gata. Pero antes, incluso de esta identificación, llega a mí como *ese ser vivo irremplazable* que entra un día en mi espacio, en este lugar donde he podido encontrarme, verme, incluso verme desnudo (Derrida, 2008: 26).

6/ Influenciado por Husserl y Heidegger, Derrida desarrolla un diálogo crítico con estos pensadores más cuando se trata del tema de la deconstrucción y el antropocentrismo.

Derrida sostiene que ante la presencia de este ser irremplazable y a la vez, tan diferente por ser desnudo, la reacción, al sentir la desnudez absoluta, es vestirse, es decir, huir ante esta interpelación del animal. Lo más intrigante es que Derrida se atreve a llamar al animal 'prójimo', no en el sentido de la tradición bíblica o grecolatina, sino en el sentido de que el animal, como afirma, "está ahí antes que yo, ahí a mi lado, ahí delante de mí – de mí que estoy *si(gui)endo* tras él. El animal me rodea" (Derrida, 2008: 26).

Esto indica por un lado que el animal está antes que el hombre y por otro, al estar rodeando al hombre, el animal siempre es una presencia, es su prójimo, sin embargo, es *el otro totalmente diferente*, porque está desnudo y el hombre está vestido. Esta desnudez, junto a la mirada que el animal representa, no hacen más que revelar el límite abismal de lo humano. Con esta idea, Derrida critica la postura eminentemente antropocéntrica, que viene al menos desde Descartes, pasando por Kant o Heidegger, cuyos discursos, aunque son profundos, no están hechos como si hubieran sido mirados por un animal en su desnudez. Recordamos muy en breve que para Descartes tanto la planta como el animal son una maquinaria que existe para que el ser humano pueda "disfrutar" de ellos; y la lista de los que consideran esta posición de superioridad del hombre en relación al animal, podía continuar. Es verdad que, entre estos filósofos, al menos Heidegger reconocía la dificultad de entender el mundo animal, pero al final acaba diciendo que el animal es un ser vivo "sin más"; un ser que no está acabado, que "vive, pero no existe". A esta idea de Heidegger responde Franz Oliver Giesbert al afirmar que, "quien ha visto una vaca abstraerse ante su cría muerta o a un ternero llorar ante el cuchillo del carnicero, seguro que no puede estar de acuerdo con estas palabras" (Giesbert, 2016: 71).

Pero, Derrida es un buen defensor del mundo animal y como nos dice, si pensamos en esta desnudez que nos interpela, entendemos el *más* del animal. El *más* anuncia lo que Derrida llama "el límite abismal de lo humano". El problema es que el ser humano no ve este límite como un posible vínculo, sino como una tajante separación, traducida en el curso del tiempo por la razón y más nuevo por el lenguaje ya que el animal no es poseedor de *Lôgos*.

Pero recordamos cómo la mirada del gato lo interpela todo; ante esta mirada no solo se vive angustia, pero también asombro, curiosidad y más, se toma conciencia de no estar en una relación de reciprocidad por la simple vestidura que el ser humano trae.

Lo valioso de este planteamiento de Derrida es la advertencia que trae consigo, sin ir a ninguno de los extremos; es decir, el hecho de que el trabajo de la reflexión filosófica no se puede limitar a elucidar solo el funcionamiento de nuestras categorías o conceptos, sino *que debe seguir su intencionalidad de ser una teoría sobre una visión del mundo* (Cfr. Wood, 1999: 16). En otras palabras no podemos seguir estando ciegos a lo que esta visión del mundo implica, ya que no se refiere solo al mundo humano, sino es una visión de relación.

Derrida, en su intención de repensar el tema del *sujeto* mediante lo que llama deconstrucción, lanza una crítica, por un lado, al subjetivismo (Descartes) y, por otro, al radicalismo (el de ver en la *diferencia* solo al ser humano). Usa la expresión "la muerte del sujeto", subrayando que el concepto de sujeto humano, en su calidad de centro de conciencia o de la experiencia (Husserl),

ha perdido su capacidad de ver más allá de su propio reflejo. No entraremos aquí en toda la discusión sobre el tema del sujeto y la deconstrucción, porque no viene al caso, pero cuando Derrida hace la pregunta “¿Quién viene después del sujeto?” abre el ámbito del pensar filosófico hacia *la diferencia*.

Para Derrida *la différance*⁷, la alteridad radical, no implica solo el mundo de lo humano, sino, como diría Buber, el mundo de lo inter-humano. La crítica se dirige a esta falacia del pensamiento occidental de pensar a los animales como inferiores a los seres humanos y en subrayar siempre una radical diferencia. Al contrario, a esta ruptura que se ha sostenido durante siglos entre el animal y el hombre, Derrida trata de construir un puente; es decir, deja de enfatizar sobre lo que separa y trata de borrar el límite. El animal no es ni inferior ni superior al ser llamado hombre, sino que es otro ser con el cual nosotros compartimos el mundo; es el otro diferente.

Pero ¿cómo pensar una relación con la diferencia radical? En el año 1997 se publica, por primera vez, la conferencia de Derrida llamada *La hospitalidad* en relación con el concepto de *extranjero* entendido como aquel que viene y nos interpela; recordando que en los diálogos de Platón es precisamente el extranjero (*xenos*) quien pregunta (Derrida, 2000: 13). Como viene del exterior, el extranjero “cuestiona”, mediante su presencia, la autoridad del que está en el lugar y, sin embargo, el que está, el dueño del lugar, exige que este extranjero hable su mismo lenguaje. Esta imposición, según Derrida, es una violencia contra el extranjero. Afirma: “La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles antes y a fin de acogerlo entre nosotros?” (Derrida, 2000: 23).

Después de un análisis en relación al concepto de hospitalidad, Derrida llega a la conclusión de que una hospitalidad condicionada (implicando aquí el nombre, la familia, el estatus social, la nacionalidad, etc.) no es la verdadera hospitalidad ya que para ser verdadera *la hospitalidad debe ser en relación a la diferencia* que muchas veces no tiene ni nombre, ni apellido, ni cumple con alguna otra condición. En este sentido Derrida plantea la propuesta de una hospitalidad absoluta que rompe la hospitalidad condicionada (o de derecho, como la llama). Por romper con la “ley” con ciertas condiciones, la hospitalidad implica acoger al otro de manera incondicional, sin preguntar ni siquiera su nombre. Se pregunta: “¿Se ofrece la hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad *se ofrece, se da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como sujeto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?” (Derrida, 2000: 33).

La hospitalidad incondicional sería la capacidad de decir sí, al *recién llegado*, antes de objetivarlo, antes de cualquiera identificación o anticipación, antes de cualquier apellido. Para

7/ Escrito de manera intencional con la letra “a” en lugar de “e” es decir *différance* en lugar de *différence*, así como lo hace en su obra con el mismo nombre del año 1968. Como lo explica Derrida este concepto [*différance*] es irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica. No es un concepto, pero es un referente, no es ni simplemente activo ni simplemente pasivo. Más bien anuncia o recuerda algo (Derrida, 1998: 42). Es una huella... por eso es irreductible a algo en particular. En este caso es la experiencia de estar desnudo de conceptos y prejuicios; es la desnudez del animal.

Derrida el *recién llegado* no se limita al sujeto; es decir puede ser emigrante, un visitante inesperado, un ciudadano de otro país, un ser humano, divino, vivo o muerto, femenino o masculino, e inclusive un animal. No se trata de poner al hombre y al animal en el mismo nivel, pero también el animal entra dentro de este ámbito del extraño, del que hay que acoger con hospitalidad.

Es precisamente en este punto donde a nosotros nos interesa la propuesta de hospitalidad de Derrida. La hospitalidad de la cual habla no se reduce solo al mundo de lo humano; al contrario, la idea de hospitalidad con el animal es algo necesario, e implica respetar su diferencia (Cfr. Gragnolini, 2011: 316).

El animal no es solo animal; el animal puede ser el *extranjero* que nos interpela, que nos mira desde afuera. El primer impulso, en calidad de "amos" es condicionar su presencia: si no tiene el mismo lenguaje, si no cumple con ciertos "derechos" y "leyes" entonces lo rechazamos. Para Derrida esto es un acto de violencia; ya que la verdadera hospitalidad debe reflejar la condición misma del hombre; debe ser la que recibe al animal en su condición de diferente. El animal viene de otro mundo y sin embargo del mismo. Pero solo el hombre es capaz de ser en condición de hospitalidad; ya que la hospitalidad se comprende como la condición de hábitat fundamental de los seres humanos con todo lo que toman en relación, con todo lo que les rodea.

Desde el punto de vista de Derrida el hombre y el animal comparten el mismo mundo. Pero cuando un animal se presenta ante nosotros en su desnudez absoluta, sin vestido (es decir, sin lenguaje común, sin leyes comunes); se presenta como el extranjero en su radical diferencia que nos enfrenta con nuestra propia condición recordándonos que somos también extranjeros de este mundo. Por eso, el extranjero es para Derrida el "prójimo"; un extraño que hay que amar porque la hospitalidad incondicional implica esta apertura total hacia el otro, recibir al otro en esta diferencia y amarlo; por eso, sin duda, la hospitalidad representa precisamente este ejercicio de la virtud que se ofrece al otro en su propia diferencia, en su desnudez, y representa una propuesta para una vida ética inclusiva.

4. Ante la violencia, la responsabilidad de la hospitalidad con los animales

Lo opuesto de la *hospitalidad* es la *hostilidad* (violencia). Es una ironía, pero los dos términos tienen la misma raíz, como sugiriendo que hay un pequeño paso y a la vez un entero abismo entre la hospitalidad y la hostilidad (entendida inclusive como hospitalidad condicionada). Surge la pregunta ¿cuándo se pasa de nuestra condición ontológica de extranjeros (hospitalidad) a la hostilidad, a la violencia?

En la entrevista *Violencia contra los animales* (2003) Derrida expresa su preocupación sobre la violencia que ejercitamos como sociedad contra los animales: "esta violencia industrial, científica, técnica no puede soportarse todavía demasiado tiempo. Se verá cada vez más desacreditada" (Derrida/Roudinesco, 2003).

Derrida intuyó muy bien que el avance de nuestra sociedad no es el progreso como parece; ya que al contrario el progreso despierta cada vez más en el corazón del hombre el sacrificio o el maltrato de la vida, en especial de la vida animal. Por eso mismo, para Derrida si existe una ética esta se da fuera de la esfera de lo humano, o para decirlo de otro modo, fuera de la esfera “familiar” donde hay algo en “común”, representando este “fuera” la prueba más difícil de nuestra propia humanidad. En el modo de entender de Derrida, la hospitalidad incondicional es el signo de nuestra condición de seres humanos, el “deber ético” por excelencia y a la vez la esperanza.

Lograr esta hospitalidad no es fácil ya que el primer acto de relación con el extranjero, como hemos visto, es la “violencia”. Derrida estaba convencido de que las condiciones del progreso de nuestra sociedad, determinan, a pesar de cosas buenas, un dominio y una explotación del mundo animal inmerso a violencias de todo tipo, abusos, maltrato, experimentos de todo tipo. Solo si pensamos en la industria alimentaria, en la manera en la cual se agreden a los animales para producir una mayor cantidad de productos en menor tiempo posible, la manipulación genética, entendemos más de fondo a qué se refiere Derrida cuando habla de violencia. A esta violencia, el filósofo Martin Buber la llama “el eclipse de Dios”, ya que las condiciones de la vida moderna han creado un ámbito totalmente hostil a lo que representa el otro, de tal manera que es el hombre moderno el que eclipsa a Dios tras su ceguera al negarse ver la auténtica realidad y la presencia de la alteridad, aunque en su forma más radical. Así como afirma Giesbert Franz-Oliver, no hay una diferencia entre nuestro modo de comportarnos con los animales en los mataderos industriales y los nazis en los campos de concentración. En otras palabras, la violencia es la negación de las relaciones posibles, creando siempre sus propias justificaciones, como, en este caso el abuso o el tema del progreso en la industria de los alimentos.

A pesar de que han existido varias reflexiones y propuestas en torno a la relación de los hombres con los animales, es muy difícil lograr una conciencia común sobre el modo en el cual los seres humanos violentamos, con crueldad, el mundo animal y el mundo de la naturaleza en general; así como es muy difícil lograr una educación para tratar a los animales y para que seamos moralmente informados en cuanto la relación ellos. Aunque hay leyes, políticas o de ciertas posturas que a veces la misma bioética toma, sabemos que hoy nos confrontamos con muchos abusos para con los animales y es doloroso saber que, en varios lugares del mundo, muchos animales, en especial perros, están siendo matados en cámaras de gas, que recuerdan el modo de matar de los nazis. Un reciente informe de la *World Society for the Protection of Animals* (WSPA) recibido en el mes de marzo de 2015 muestra algunos casos:

1. En Filipinas, entre otros lugares del mundo, los perros son matados con gas. Los perros se recogen de las calles y se mantienen en una perrera local donde a menudo sufren de hambre, el hacinamiento y la enfermedad. Si los perros no son reclamados o adoptados dentro de 72 horas, serán arrojados a una cámara de gas de metal. La cámara está conectada por un tubo a los gases de escape de un vehículo. Humos tóxicos se canalizan y los perros dentro, sufren muertes largas y angustiosas.

2. En Bangladesh, y otras partes del mundo, los perros en las calles se ven atrapados, por sorpresa, con pinzas de metal que se sujetan alrededor de sus cuerpos. Después a los perros, se le inyecta veneno. Lentamente comienzan a sufrir convulsiones dolorosas y terribles efectos. El perro todavía puede estar vivo, pero será arrastrado a lo largo de la carretera y arrojado en un camión junto con otros perros envenenados. Eventualmente las convulsiones causarán la asfixia hasta que muera (*Cfr.* Newsletter WAP, 2015).

Estos son dos ejemplos de animales asesinados en perreras o refugios, sin mencionar otro tipo de crueldades, no solo hacia los animales domésticos, sino también hacia los animales salvajes; y sin mencionar el uso de animales para diversos experimentos⁸ -en especial para la prueba de los cosméticos- o la así llamada "industrialización de la muerte" del rastro o carnicerías, para la industria alimentaria.

Es en relación a los mataderos industriales que Giesbert Franz-Oliver, construye su discurso para hacernos conscientes del silencio que se guarda cuando viene en discusión el tema de cómo tratamos a los animales en la industria, acusando que en nuestra sociedad occidental "todo está organizado para que nuestra mirada no se cruce nunca con la de una res de matadero" (Giesbert, 2016: 116); cuestionándose a la vez, ¿cómo hemos llegado a esta crueldad? Para que entendamos, Giesbert viene con ejemplos claros, afirmando entre otras que "en las fábricas de carne (...) a los animales apenas se les da tiempo a vivir. Basta con 41 días para fabricar un pollo, desde que sale del huevo hasta el momento del sacrificio" (Giesbert, 2016: 50). Este modo de limitar la existencia del animal para conseguir una buena estadística y mucho dinero, es impensable. El animal es reducido, en este límite de tiempo, a una máquina para producir huevos, carne y leche. Sin mencionar el espacio en el cual vive y el trato cruel que se les ofrece durante su corta vida. Como afirma el mismo autor: "anémicos y saturados de antibióticos" viven encerrados en espacios muy pequeños, en oscuridad, a los animales machos se les castra sin anestesia.

El autor no tiene intención alguna de juzgar, solo quiere recordarnos que estos animales pueden recibir un trato más digno y, aunque son animales cuya carne puede representar una forma de alimentación, la idea es no provocarles con crueldad este terrible sufrimiento porque lo único que muestra nuestra actitud de "cerrar los ojos" o "tapar los oídos" es un cinismo y una cobardía que no tienen nombre (Giesbert, 2016: 118).

Los seres humanos, mediante sus actos buscan negar a los animales una vida digna en virtud de una vida utilitaria. En relación a esto, todavía se está debatiendo sobre si los animales tienen o no "derechos"; sin embargo, desde nuestro punto de vista, la postura que muchas veces

8/ Nos referimos en especial a los experimentos en el ámbito de la medicina que han tenido como resultado el descubrimiento de diversos tratamientos. Sin embargo, aunque nadie niega el beneficio del avance en la medicina, lo que sí se debe considerar es el trato que se da a estos "animales de laboratorio", un trato que debe tener una implicación ética. Por eso hay algunos pensadores que hablan de alternativas en cuanto el uso de los animales en los laboratorios proponiéndose la reducción del número de animales para experimentación y reemplazar al animal con materiales.

se adopta, es decir, la afirmación de que los animales no tengan derechos o de la capacidad de “responder” lleva a un resultado refutable.

Por lo que a pesar de varios esfuerzos de “deconstruir” la idea de supremacía del hombre a costa del animal, aun así, todavía se piensa la vida de los animales como un “derecho disponible”, del cual el hombre es el único beneficiario al grado de hacer uso de éste en el sentido más amplio de la palabra. Los animales, igual que los seres humanos, sufren de estrés, sienten dolor y se ha demostrado que tienen emociones, por lo que maltratarlos refleja no la ferocidad del animal sino la bestialidad del ser humano y representa una vergüenza; es, como afirma Franz-Oliver Giesbert, la manifestación de una sociedad cansada que ya no cree en nada, ni en sus valores ni en sí misma.

Por lo que tomar postura y defender, mediante todos estos argumentos, la vida animal no tiene que ver, al menos desde mi perspectiva, ni con alguna ideología ni con la defensa que algunos hacen por ejemplo para el vegetarianismo. Como dice Raimond Gaita, “la mayoría de los vegetarianos no son pacifistas” (Gaita, 2005: 204) y en este sentido Hitler es el ejemplo por excelencia. Aún con este ejemplo, entre otros, tampoco se vale poner el signo de igualdad entre el vegetariano y el nazi. Así como tampoco optar por comer carne, “utilizar el animal” no hace de nadie un criminal, como algunos afirman.

El aspecto más importante en este sentido es el trato al animal, y el deber que tenemos con ellos de no provocarles sufrimiento gratuito. Es decir, nadie es más o menos persona si es vegetariano o no; el problema de la relación hombre-animal refiere más al tema *de cómo nos relacionamos y cómo respondemos nosotros en calidad de seres humanos ante la presencia de éste; es decir, cómo nos hacemos responsables de la vida en general.*

Entendemos de todo esto que los animales tienen ciertas características: son seres con vida propia, con mundo propio y distinto, tienen vulnerabilidad, son sensibles, sufren, tienen miedo, y además una necesidad de vínculo; no son bestias.

A lo que vamos es que si bien hay muchas cosas que compartimos con los animales, inclusive el hecho de saber usar herramientas, de mostrar amor, etcétera, existe una diferencia reflejada no solo en el hecho de que “nosotros, los humanos, llevamos estas capacidades al extremo y que somos capaces de crear las herramientas más maravillosas, o las más destructivas” (Safina, 2016: 29) , o de que somos capaces de crear el más poético lenguaje; sino que la gran diferencia, como diría Max Scheler, está en el hecho de que el ser humano, siendo también espíritu, es decir persona, es capaz de reconocer los valores, cosa que un animal no sabe distinguir. Pero si bien el hombre es *diferente* al animal; para el animal también el hombre es el *extraño*, como diría Derrida, teniendo en común el hecho de que comparten un mundo, comparten la necesidad de vínculo, comparten sentimientos, miedo y sufrimientos.

Si el error de la filosofía fue potenciar el antropocentrismo, tampoco viene al caso ir al otro extremo y considerar el tema de la discriminación animal como un factor de poner a los animales por encima del hombre. Cuando se trata de esta relación, es erróneo pensar en una relación de dominio y superioridad; se trata de comprender el vínculo que nos une.

No es la intención de este artículo ser una cátedra de superioridad moral, pero las relaciones con los animales, no deben ser preferenciales; es decir, hay que tomar conciencia que no podemos pretender amar y cuidar a los animales si solo nos encargamos del que tenemos en la casa, o no podemos pretender amar los animales si somos excluyentes: "amo mi perro y no me gustan los gatos" o al revés. Debemos entender qué significa un compromiso total o estamos simplemente engañándonos.

En otras palabras, desde nuestro punto de vista, el abuso gratuito sobre los animales, la violencia y la crueldad, son hechos que muestran que el ser humano no solo no debería llevarlos a cabo, sino que contradicen su propia condición ontológica de ser un ser abierto, un ser hospitalario.

Ursula Wolf en su artículo *La ética y los animales* subraya que la pregunta sobre las obligaciones morales frente a los animales surge ante dos divisiones: primero, cuando se trata de los animales en la sociedad humana y aquí divide a los animales en "animales útiles", "compañeros"; segundo, habla del hombre y el animal en la naturaleza y aquí divide a los animales en "caza y utilización" y "extraños".

Aunque el tema de los animales de caza (salvajes) también representa un problema considerando la extinción, ya prácticamente los estamos expulsando del planeta, en relación a lo que la autora llama "animales útiles" sostiene que nos deberíamos preocupar ante el trato que se da a estos animales. No queremos mover el discurso hacia una postura radical, como es el discurso de los que están a favor del vegetarianismo. Pero si hay animales "útiles" hay que considerar al animal y ofrecer a este un trato digno. Afirma:

Los animales no solo pueden sentir dolor, sino también miedo, estrés, etc. Además, no son simplemente pasivos, sino que viven su vida, se mueven, actúan y tienen un comportamiento social. En consecuencia, pueden también sufrir cuando se les encierra, cuando se les priva del contacto con sus compañeros de especie, en general, cuando se les impide aquello que se denomina una vida adecuada para su especie (Wolf, 2001: 4).

Lo que la autora quiere enfatizar es el hecho de que si nuestra sociedad ha transformado ciertos animales en "útiles" al menos se debe considerar, por nuestra parte, el deber de cuidar a estos animales y no someterlos al dolor. En otras palabras, nos toca a nosotros, a los seres humanos ser responsables ante los animales. Ursula Wolf dice en este sentido: "la idea de una responsabilidad frente a los animales, concierne solo a un lado de la relación, a saber, que de hecho tenemos una responsabilidad frente a los seres vivos que han sido privados por la acción humana de la posibilidad de cuidar de sí mismos" (Wolf, 2001: 6).

Al referirse a los "compañeros" en especial perros y gatos, la autora subraya que igual, estos animales dependen de nosotros y de nuestro cuidado, aun así, se trata de una relación peculiar que implica ciertos cuestionamientos morales. Es decir, una vez que el hombre "adquiere" el animal como compañero, en aquel instante, el animal tiene de por sí, dice la autora, con

toda la razón, el derecho de cuidado ya que no pueden cuidar de sí mismos, necesitan de la responsabilidad del hombre. Porque, por un lado, ya no son salvajes, para poder adaptarse con facilidad a las condiciones de la naturaleza, son domésticos, lo que implica que hay un vínculo muy estrecho con lo humano y que dependen casi totalmente del cuidado humano.

En cuanto a la caza, igual se trata de un tipo de utilización que levanta ciertos cuestionamientos morales, en el sentido de que hay que hacer de tal modo que se evite el sufrimiento del animal. En otras palabras, se trata, del modo en el cual nosotros nos relacionamos a todos estos seres vivos a los cuales hay que cuidar y de los cuales nos debemos hacer responsables para evitar el sufrimiento.

Raimond Gaita en su libro *The Philosopher's Dog*, nos recuerda la importancia de los animales en nuestra vida y cómo debemos entender la relación con ellos en un sentido de *co-realización* y *co-participación*. Cuenta, en breve, como una de las mascotas que tuvo, un perro llamado Gypsy fue accidentado. Debido a esto tuvieron que amputarle sus piernas traseras. El primer impulso, por el cual el autor afirma que sintió vergüenza, fue adormecerlo, que es una práctica común para evitar el sufrimiento de los animales. Sin embargo, en este caso se trataba de un perro joven y además que podría vivir si alguien se hacía responsable y lo cuidaba. Decidió cuidar de Gypsy, no solo alimentarlo y amarlo, sino que necesitaba de un cuidado especial, encargarse de todo, subirlo y bajarlo de la cama, cargarlo en los brazos cuando este se quería mover. Esto refleja lo que quiero enfatizar: cuando nos comprometemos con un animal, debemos ser conscientes de que: o estamos dispuestos a darlo todo o no lo tenemos, porque esto sí, ellos nos dan todo lo que tienen.

Cuenta Raimond Gaita que, como las cirugías que necesitaba su perro eran costosas, tuvo que trabajar horas extras para poder pagar, horas agotadoras, fuera de su trabajo, vendiendo camisas en un supermercado. El mismo autor afirma que para muchos esto puede representar una locura porque “como no se trata de un ser humano ¿para qué trabajar extra?”. Sin embargo, lo hizo y mediante este ejemplo nos deja entender que el amor no depende hacia quien está dirigido, no puede ser preferencial. No se deben amar a los seres humanos más, porque son humanos y a los animales matarlos, tratarlos con violencia, torturarlos, usarlos como meros objetos para diferentes experimentos. O se ama y se respeta la vida en general o no se ama; o se cuida o no se cuida, o se hace uno responsable o no se hace.

Queremos decir que la presencia de un animal en nuestra vida, no es un juego o debe dejar de serlo si todavía vivimos mediante esta ilusoria actitud que somos superiores (Gaita, 2005: 21-38). Gaita sostiene que al decidir hacer todo para salvar la vida de su perro, no faltaron los comentarios de tipo: “¿hiciste esto para un perro?” con el típico cuestionamiento de “¿cómo es posible hacer esto para un perro y no para un niño?” Pero como afirma Gaita, su decisión de salvar la vida de su perro no puede ser puesta en el mismo nivel con “salvar la vida de un niño”. Esto no tiene sentido: “La gente puede discutir acerca de cómo trazar la línea en una situación como esta, pero no sé de nadie cuyo perro vaya a ser tratado como igual a un niño gravemente enfermo. Si alguien trata a su perro como un niño, no pensaré en él como un pionero del pensamiento ético” (Gaita, 2005: 207). Es decir, es un sinsentido poner un signo de igualdad

entre un niño y un animal, porque como diría Derrida no hay signo de igualdad, hay relación de diferencia; sin embargo, tampoco significa que cuando se trata del sufrimiento de un animal, se justifica estar pasivos y no hacer nada por ello, porque sería un acto de crueldad de nuestra parte.

Como conclusión afirmamos que no se puede decir que se ama a un animal sin hacer nada por ello; no se puede decir que cuidamos la naturaleza sin hacer nada por ella. No podemos asumírnos como personas siendo indiferentes a la realidad que nos rodea. Como dice el mismo Papa Francisco:

La falta de preocupación por medir el daño a la naturaleza y el impacto ambiental de las decisiones es solo el reflejo muy visible de un desinterés por reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras. Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad –por poner solo algunos ejemplos–, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. (Francisco, 2015: 117).

Es decir, nuestra humanidad se muestra solo en los vínculos que tenemos con la vida, con todo lo que esta implica, sin embargo, existe una falla en este sentido, a pesar de todos los esfuerzos que se llevan a cabo para transmitir este mensaje, y la falla está en la educación que recibimos.

Es verdad que hoy por hoy el interés por el tema “animal” es cada vez más presente mediante investigaciones, documentales etcétera; un interés que empezó hacer conciencia desde los años 70’s del siglo pasado, aunque el tema de los animales ha llamado la atención a varios filósofos durante el tiempo. Pero es a partir del año 1971 cuando tres filósofos de Oxford: Roslind Godlovitch, Stanley Godlovitch y John Harris publican el libro: *Animals, Men and Morals*. Dos años después, Peter Singer publicaba el escrito *Animal Liberation*; para que, en 1984, Tom Regan, publique su escrito *The Case of Animal Rights*, donde critica el abuso a los animales en los experimentos, en la caza o en la industria alimentaria. Desde entonces hasta la fecha la literatura de especialidad se ha ampliado y se ha tratado más y más hacer conciencia de que los animales son parte de nuestra existencia. La mirada indiferente para con ellos no es la solución y no es lo que nos define como seres humanos.

Por lo mismo consideramos que la indiferencia, la pasividad o la demagogia cuando se trata de los animales, debe ser también cuestionada. Los animales no necesitan de discursos políticos, no necesitan saber estadísticas que mide cuántos animales hemos salvado y cuántos quedan por salvar: ellos necesitan de nosotros, de cada uno de nosotros, necesitan saberse amados, cuidados y respetados.

Lograr esta apertura, la hospitalidad incondicional, lograr que el hombre sea capaz de cuidar y amar no solo lo que le es familiar, sino al extranjero; entender que *cuidar un animal o convivir en comunidad, con otro ser vivo, respetar la naturaleza, representa la belleza de la edificación humana*, es una cuestión que tiene que ver tanto con nuestra estructura antropológica, con el hecho de ser persona, pero también con la formación, con la educación y, por ende, con *un cambio de mentalidad en el modo de comprender la relación hombre-naturaleza, con la finalidad de recuperar la espiritualidad y una mirada diferente.* ■

Bibliografía

- BUBER, Martin. *Yo y Tú*. Buenos Aires: Lilmond, 2006.
- BUBER, Martin. *Eclipse of God*. New York: Humanity Books, 1998.
- BUBER, Martin. *El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica*. Madrid: Ed. Caparrós, 2005.
- DALLERY, Carleton. "Into the Truth with Animals". En: STEEVES, Peter H. (Ed). *Animal Others. On Ethics, Ontology, and Animal Life*. New York: State University of New York Press, 1999.
- DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta, 2008.
- DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1998.998.
- DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flo, 2000.
- DERRIDA, Jacques y ROUDINESCO, Elisabete. *Violencia contra animales. Diálogo con Elisabete Roudinesco*. En: Y mañana qué, México: FCE, 2009. [Consulta: 4 mayo 2015]. <http://www.Jacques-derrida.com.ar/textos/animales_violencia-htm>
- FRANCISCO (18 junio de 2015) *Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Cruzgloriosa.org. (lbook)
- GAITA, Raimond. *The Philosopher's Dog. Freindship with animals*. Australia: Random House, 2005.
- GIESBERT, Franz-Olivier. *Un animal es una persona. Para los animales, hermanos nuestros*. México: Alfaguara, 2016.
- GRAGNOLINI, Monica. "Hospitalidad (con el) animal". En: *Escritura e imagen*, 2011. [Consulta: 3 mayo 2015]. <<http://revistas.ucm.es/index.php/ESIM/article/viewFile/37741/36523>>
- GUARDINI, Romano. *Las etapas de la vida*. Madrid: Palabra, 2002.
- HESSE, Herman. *San Francisco de Asís*. Barcelona: Edhasa, 2013.
- LÓPEZ-QUINTÁS, Alfonso. *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990.
- SAFINA, Carl. "No hay nada que sea singular a los humanos". *Letras Libres*, no. 211. México, 2016. Entrevista con Fernando Solórzano.
- SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1994.
- SCHELER, Max. *El saber y la cultura*. Buenos Aires: Leviatán, 1998.
- SINGER, Peter. "Liberación animal". *The New York Review of Books*, no. 8, 2003. <<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/17.-Liberación-animal.pdf>>
- STEEVES, Peter. "Introduction". En: STEEVES, Peter h. Steeves (Ed). *Animal Others. On Etichs, Ontology and Animal Life*. New York: State University of New York Press, 1999.
- WOLF, Ursula. *La ética y los animales*. Traducción del artículo: "Leben mit Tieren. Die Hauptformen und ihre ethischen Implikationen". En: ZDF-Nachtstudio (Ed). *Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2001. p. 40-59. [Consulta: 29 abril 2015]. <<http://www.bioeticanet.info/animales/WolfEtAnim.pdf>>
- WOOD, David. "Comment ne pas manger – Deconstruction and Humanism". En: STEEVES, Peter H. (Ed). *Animal Others. On Ethics, Ontology and Animal Life*. New York: State University of New York Press, 1999.
- Newsletter de la World Animal Protection Society de marzo de 2015. <<http://www.worldanimalprotection.org/search?query=dogs>>